

4

A realidade divina

Para Zubiri, o homem não tem o problema de Deus, mas “a constituição de seu Eu é formalmente o problema de Deus”¹; não se trata de um problema teórico, mas pessoal: “o ressoar de Deus na voz da consciência é um palpar físico [...] O fundamento último se atualiza em forma de ressonância físico-auditiva no eu religado e enquanto tal”². Este problema tem dois aspectos: há no poder do real constitutivo de minha religação isso que chamamos Deus? O homem tem acesso a Deus? Neste capítulo buscaremos responder à primeira pergunta, ou seja, faremos uma análise do primeiro aspecto do problema de Deus para Zubiri, que é o de sua realidade.

4.1.

O ponto de partida ou as vias para se chegar a Deus

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

Na história da filosofia podemos encontrar algumas vias que foram elaboradas para se chegar à realidade de Deus. Zubiri inicia sua investigação analisando as vias empreendidas pelos filósofos que o antecederam. Em palavras de Fernando Llenin Iglesias:

Zubiri nos situa agora ante a obra mesma da razão. A partir de um primeiro esboço já descrito, a razão busca a realidade-fundamento. Estamos, pois [...] ante um processo estritamente racional. Na história da filosofia européia a razão ensaiou distintas ‘vias’ para chegar a esse fundamento, precisamente porque a razão é uma busca: uma ‘via’. Agora [...] essa via não foi uniforme ao longo da história. Nosso autor, atendo-se à filosofia européia, discute fundamentalmente com dois tipos de vias que segundo ele resultam insuficientes, sem que por isso deixem de ser expoentes de aspectos parciais daquela via que para Zubiri é a via adequada. Essas duas vias são a via cósmica e a via antropológica³.

¹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 116.

² ORTEGA, op. cit., p. 236.

³ LLENIN IGLESIAS, op. cit., p. 105.

4.1.1. As vias cósmicas

Zubiri começa pela filosofia e teologia clássicas. Estas teriam partido da realidade considerada como “natureza”⁴. Não haveria diferença entre o homem e outra realidade cósmica. Daí ter-se-ia tomado como base da discussão a estrutura do cosmos, fundamentando-se a existência de Deus com argumentos tomados de fatos cósmicos.

O ápice deste intento são as famosas “cinco vias” de São Tomás⁵. Segundo Zubiri, o Doutor Angélico parte em cada uma de suas vias daquilo que são para ele fatos. Entretanto, para nosso autor não seria assim: adiantando-nos à análise que Zubiri faz de cada uma das vias⁶, poderíamos dizer que as cinco vias não partiriam dos fatos, mas de uma interpretação metafísica da realidade sensível, onde a diferença entre as ações humanas e os demais fatos cósmicos não desempenhariam papel algum. Vejamos.

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

A segunda via começa afirmando uma ordem de causas eficientes nas coisas sensíveis. Mas, para Zubiri, excetuando-se as ações humanas, não se poderia averiguar um só exemplo de causalidade eficiente dado na experiência cósmica, apenas sucessões. A causação eficiente seria tão somente uma interpretação da experiência, como por exemplo, o ocasionalismo cósmico, outra interpretação possível.

A terceira via se funda na consideração do possível e do necessário. Entretanto, segundo Zubiri, a experiência certamente não nos dá algo necessário, porém também não nos dá o contingente, mas apenas “o que é”, mostra que as

⁴ Zubiri não precisa o que seria *natureza* para a filosofia clássica. Entretanto, seu uso parece indicar que está se referindo não tanto ao conceito de *physis*, princípio de movimento, e sim ao de *cosmos*, conjunto de tudo o que há. Tratar-se-ia mais do uso comum do termo *natureza*, entendida como mundo.

⁵ Sto. Tomás expõe sua doutrina das cinco vias na *Suma teológica*, questão 2, art. 3; e na *Suma contra os gentios*, livro I, cap. XIII.

⁶ Cf. ZUBIRI, op. cit., 118-121.

coisas “são assim” e nada mais. O possível e o necessário não seriam fatos dados na experiência.

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

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

Assim, o termo a que conduzem as cinco vias acima não é Deus enquanto Deus, mas um motor imóvel, ou uma primeira causa, ou um primeiro ente necessário, ou um ente na plenitude da entidade, ou uma inteligência suprema. E ainda assim sem que se prove que estas cinco “primariedades” se identificam entre si num mesmo ente. Além disso, haveria que se provar que esse ente supremo é Deus. Com fina ironia, nos brinda Fernando Llenin Iglesias com a seguinte questão: “Quem poderia elevar uma oração como a seguinte: ‘Oh, Causa causarum, miserere nobis’?”⁷. E segue afirmando que para Zubiri “o Deus dos filósofos há de ser Deus enquanto Deus, ou seja, o mesmo Deus dos teólogos, dos místicos ou do simples crente. A este Deus é ao que Zubiri quer chegar de um modo filosoficamente justificado”⁸.

4.1.2. As vias antropológicas

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

como [...] o homem é uma realidade de múltiplos aspectos, estas vias adotam diferentes formas ao longo da história da filosofia [...] segundo o aspecto que considere como o traço propriamente humano: inteligência, vontade ou sentimento⁹.

⁷ LLENIN IGLESIAS, op. cit., p. 106.

⁸ Ibid., loc. cit.

⁹ ORTEGA, op. cit., p. 238.

Como expoentes das três modalidades das vias antropológicas, Zubiri analisa Santo Agostinho, Kant e Schleiermacher¹⁰. O primeiro teria chegado a Deus partindo de que o homem possui verdades e toda verdade se apóia numa verdade subsistente¹¹. Kant teria se fixado na vontade, através da qual o homem quer o dever pelo dever, o que só é possível se existe *in re* um bem em si¹². Schleiermacher teria se centrado nos sentimentos, entre os quais um de dependência incondicional a respeito do infinito¹³. Inteligência, vontade e sentimento seriam, respectivamente para os três autores citados, três aspectos que o homem possui de fato e que conduziriam a uma verdade subsistente, a um bem ótimo e a uma realidade infinita.

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

¹⁰ Cf. ZUBIRI, op. cit., pp. 123-127.

¹¹ Cf. REALE & ANTISERI, *História da Filosofia*, pp. 440-444.

¹² Cf. KANT, *Crítica da Razão Prática*, pp. 143-144.

¹³ Cf. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, p. 322.

4.1.3.

A via da religação

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

Não se trata de uma via antropológica, porque não é uma questão de ‘relações’ entre o homem e as coisas, mas um momento ‘estrutural’ da realidade humana na que acontece o poder do real. Não é uma ‘teoria’ sobre o homem, mas uma descrição da estrutura essencial humana. Toda minha realidade (e não só o sentimento ou a vontade ou a inteligência por separado) está envolta por esse poder do real presente em cada coisa. Daí que a religação não seja algo humano como contradistinto do cósmico, senão que é o acontecer da realidade no homem e do homem na realidade. É a manifestação do poder da realidade como ultimidade, possibilitação e impelência. Deus seria justamente o fundamento desse poder, um fundamento, por conseguinte, último, possibilitante e impelente, uma realidade suprema absolutamente absoluta¹⁴.

Como já visto, o homem é, para Zubiri, uma realidade pessoal “cuja vida consiste em fazer física e realmente seu Eu [...] apoiada no poder do real. Só e por este apoio pode a pessoa viver e ser: é o fenômeno da *religação*”¹⁵. A pessoa está constitutiva e formalmente religada ao poder do real. A religação não é “mera *vinculação* nem é um *sentimento de dependência*, mas a versão constitutiva e formal ao poder do real como fundamento de minha vida pessoal”¹⁶. Trata-se de um fato que afeta toda minha realidade; fato integral que concerne a minha realidade e ser pessoal e que, portanto, não é uma via cósmica nem antropológica, mas ambas as coisas por eminência. A religação é a raiz do meu ser. Viver é fazer-se no poder do real.

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

¹⁴ LLENIN IGLESIAS, op. cit., p. 107.

¹⁵ ZUBIRI, op. cit., p. 128.

¹⁶ Ibid., loc. cit.

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

A religação marca um âmbito para a discussão, é o âmbito em que se dá a experiência teologal [...] se não, a discussão se perderia no vazio. Esta experiência teologal marca um âmbito físico, não pura e exclusivamente teórico. O problema de Deus não é arbitrário, nem extrínseco, nem de pura teoria, nem um problema do além, mas um problema que se experimenta na própria constituição pessoal. Esta é a dimensão teologal, anterior a qualquer posição teórica e a toda religião particular. Qualquer teologia está apoiada nela e qualquer religião é uma figura concreta, social e histórica dela. Mas isso nada mais faz que perfilar uma idéia de Deus comum a todos, a idéia de uma realidade absolutamente absoluta fundante do poder religante do real, enquanto tal realidade segue sendo enigmática. Sabemos que alguém vem, mas quem vem? Quem é Deus?¹⁷

4.2. Justificação da realidade de Deus

Para Zubiri, “justificar a realidade de Deus [...] é realizar a explanação intelectual da marcha efetiva da religação”¹⁸. Agora, iremos recapitular alguns passos, no intuito de deixar clara tal explanação.

Vimos que, segundo Zubiri, o homem é uma realidade substantiva que, por sua inteligência senciente, apreende as coisas como realidade, vivendo sencientemente na realidade, no campo da realidade e no mundo real e executando seus atos em vista de sua própria realidade. O homem é sua própria realidade, é pessoa. Através de seus atos, vai cobrando a figura do Eu, atualização no mundo de sua realidade substantiva. O Eu “é” frente a toda realidade, é um ser “absoluto”, mas é algo adquirido, sendo, portanto, relativamente absoluto. Por isso, o homem está inquieto na vida e assim, como esta inquietude está inscrita em minha realidade enquanto realidade, esta realidade é a que clama na inquietude. Este clamor é a voz da consciência, na qual a realidade se me faz presente como notícia.

¹⁷ ORTEGA, op. cit., pp. 242-243.

¹⁸ ZUBIRI, op. cit., p. 134.

A pessoa faz seu Eu com as coisas, com os demais homens e consigo mesmo na realidade, numa respectividade constituinte: “ser pessoa consiste em sê-lo ‘com’”¹⁹. Aquilo no que o homem está com as coisas é “na” realidade: o homem está ultimamente na realidade – ultimidade da realidade. Toda ação pessoal é realização de umas possibilidades fundadas na realidade, o homem vive “desde” a realidade – realidade possibilitante. E o homem tem que fazer seu ser absoluto, é forçoso que assim seja; o homem vive também “pela” realidade – realidade impelente. A realidade é o fundamento de meu ser absoluto, é um poder, o poder do real, que é a dominância do real enquanto real, o poder de fazer-nos ser absolutos. A realidade é “em si e formalmente um determinante físico de meu ser absoluto”²⁰, é o que me faz ser Eu.

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

A unidade entre o que a coisa real é em sua concreção e o momento segundo o qual ser real é “mais” do que ser isto ou aquilo outro é a realidade na coisa e da coisa e o poder desta realidade. A coisa é ambivalente: “por um lado é ‘imersão’ em si mesma, e por outro é ‘expansão’ em mais que si mesma”²¹, é “sua” realidade e presença “da” realidade. Esta ambivalência é real, a coisa real é esta imbricação ambivalente de ser “esta” realidade e de ser presença “da” realidade; e esta imbricação estrutural é o que Zubiri chama “enigma” da realidade. O caráter enigmático da realidade não é alheio ao poder do real; por isso estamos religados ao poder do real de forma problemática. A determinação de meu ser é também enigmática, uma vez que ele se funda no poder do real que é enigmático. Tal determinação é a “vivência física do enigma da realidade”²². E aqui retornamos ao tema da inquietude. A cada ato, perguntamo-nos: o que vai ser de mim? Que vou fazer de mim? A inteligência está lançada “para” o enigma da realidade.

¹⁹ Ibid., p. 138.

²⁰ Ibid., p. 139.

²¹ Ibid., pp. 144-145.

²² Ibid., p. 146.

Os modos de apresentação da realidade nos levam “para” algo além do imediatamente apreendido. O enigma da realidade é a intelecção da realidade em um “para” preciso: para o fundamento radical de cada coisa real: “a religação é religação da realidade em seu enigma”²³. O poder do real se funda na realidade mesma, não nas coisas reais concretas, pois nenhuma é “a” realidade. Mas “a” realidade é real porque me determina fisicamente fazendo-me ser relativamente absoluto. Logo, existe outra realidade em que se funda “a” realidade e ela não é uma coisa concreta mais, porque não é “uma” realidade, mas o fundamento da realidade. E como fundamento de um poder determinante de meu ser relativamente absoluto, será uma realidade absolutamente absoluta: a realidade de Deus: “só porque esta realidade existe pode haver um poder do real que me determina em meu relativo ser absoluto”²⁴. Mas este poder do real é encontrado na realidade concreta de cada coisa, o que significa que “a realidade absolutamente absoluta, isto é, Deus, está presente formalmente nas coisas constituindo-as como reais”²⁵. A realidade de cada coisa está constituída “em” Deus, que não é uma realidade além das coisas reais, mas que está nas coisas reais de um modo formal. Toda coisa real é ambivalente: por um lado é concretamente sua realidade; por outro, está formalmente constituída na realidade absolutamente absoluta. Esta unidade é a resolução do enigma da realidade: “a ambivalência da realidade consiste simplesmente neste duplo momento de não ser Deus e de estar, entretanto, formalmente constituída em Deus”²⁶. A coisa é “sua” realidade e presença “da” realidade; por isso há nela o poder do real. Assim, “meu ser se funda em Deus enquanto constitutivamente presente de um modo formal no que as coisas têm de reais”²⁷. As coisas reais, por seu poder do real, ao me darem sua própria realidade, estão me dando a Deus nela mesma.

Encontramos que intelectivamente Deus justifica sua existência como ‘constituente formal’ da realidade de cada coisa, é por isso o fundamento em cada coisa de seu estar sendo real, ou seja, de seu poder estar sendo em e por si mesma na intelecção senciente²⁸.

²³ Ibid., p. 147.

²⁴ Ibid., p. 148.

²⁵ Ibid., loc. cit.

²⁶ Ibid., p. 149.

²⁷ Ibid., p. 150.

²⁸ ORTEGA, op. cit., p. 246.

A justificação que Zubiri oferece é uma fundamentação, mas não é, em palavras de nosso autor, “um raciocínio especulativo, senão a inteligência da marcha efetiva de nossa religião. Por isso esta ‘prova’ não é uma demonstração matemática. Tem sempre a ressonância da marcha da vida pessoal”²⁹.

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

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

Nenhum destes momentos considerados isoladamente constituem o que todos entendemos por Deus e o que este vocábulo significa na história inteira das religiões. Por isto é que o Theós de Aristóteles não é propriamente falando Deus. Pensar-se-á então na célebre distinção de Pascal entre o Deus dos filósofos e o Deus das religiões. Alguma razão tem, mas só alguma. Primeiro, porque fez falta que nos dissesse em quê consiste o Deus das religiões; e não no-lo disse. Segundo, porque o Deus das religiões é o Deus a que filosoficamente se chega sempre que a filosofia não se feche em noções gregas. A via da religião chegou filosoficamente a uma realidade absolutamente absoluta que é realidade última possibilitante e impelente, isto é, ao Deus das religiões enquanto Deus³⁰.

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

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

Deus é fundamento de que a realidade seja possibilitante para o homem; é a possibilidade de possibilidades, e este caráter possibilitante não significa

²⁹ ZUBIRI, op. cit., p. 150.

³⁰ Ibid., pp. 151-152.

primariamente nem onipotência, nem misericórdia, nem providência. Só por ser possibilidade absoluta é que a fé cristã, por exemplo, predica sobre Deus que Ele é misericórdia, providência, etc.

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

Como realidade absolutamente absoluta, Deus é o fundamento da realidade como ultimidade radical, como possibilidade de possibilidades, como forçosidade de minha realização como ser absoluto. São três modos de fundamentação, e portanto, de funcionalidade do real com respeito a Deus. Não podem reduzir-se a nenhuma das quatro causas clássicas, e menos ainda, justapor-se entre si. Pelo contrário: por ser realidade absolutamente absoluta, Deus é ao mesmo tempo e formalmente realidade última, possibilitante e impelente. Por isto é que é Deus enquanto Deus³¹.

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

O poder do real não é o poder de Deus, como a coisa real não é Deus. Mas o poder do real “veicula” o poder de Deus. Desta forma, “o modo de presença de Deus no poder do real, consiste em que este poder é ‘manifestação’ da realidade absolutamente absoluta”³². O poder do real manifesta a presença constituinte de Deus nas coisas. Esta presença é o que faz que as coisas sejam “sede” de Deus como poder. As coisas reais e o poder do real não são Deus, mas são o que Zubiri chama de “deidade”³³: “As coisas reais enquanto reais são a deidade que manifesta a Deus, que está nelas formalmente constituindo-as. E por este caráter de deidade é pelo que são manifestação, veículo de Deus”³⁴. A experiência da deidade foi adotando formas concretas ao longo da história das religiões³⁵.

³¹ Ibid., p. 155.

³² Ibid., loc. cit.

³³ Podemos afirmar com Francisco Ortega (*La teología de Xavier Zubiri*, p. 248) que “o que está dado ‘é’ deidade [...] mas Deus como fundamento não é algo campal, senão buscado metafisicamente no mundo, está dado em um âmbito metafísico”.

³⁴ ZUBIRI, op. cit., p. 156.

³⁵ A este tema Zubiri dedica o livro *El problema filosófico de la historia de las religiones*. A experiência da “deidade” no cristianismo consiste em “deiformidade”, ou seja, as coisas não são simplesmente “em Deus”, mas “como Deus” e este é o tema de seu livro *El problema teológico del hombre: cristianismo*.

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

Aquilo que na religião nos religa é Deus através da deidade do poder do real. Entre as coisas reais está minha própria realidade substantiva, na qual Deus está constitutivamente presente. Eu não estou dirigido a Deus, mas religado a Ele. O fundamento é uma realidade que se mostra a mim, mas não “frente” a mim, porém “em” minha inteligência, enquanto está fundamentando minha vida inteira. Deus me está presente como realidade-fundamento e não como realidade-objeto. O ser fundamento não é uma relação extrinsecamente somada à realidade-objeto. Não é que Deus me esteja presente como objeto e que, além disso, seja fundamento. Seu modo mesmo de presença em mim é presença fundamentante. Deus é fundamento e só por sê-lo pode em algum momento converter-se em objeto para mim. Sua presença em mim, por ser fundamento, é dinâmica, é um “desdobramento da própria fundamentalidade religante na constituição mesma do Eu”³⁶. Este desdobramento é o que Zubiri entende pela função de Deus na vida.

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

o homem voltará a Deus não para fugir deste mundo e desta vida, dos demais e de si mesmo, senão que ao contrário voltará a Deus para sustentar-se no ser, para poder seguir nesta vida e neste mundo, para poder seguir sendo o que inexoravelmente jamais poderá deixar de ter que ser: um Eu relativamente absoluto³⁷.

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

O homem é real em Deus e não é Deus, porém seu próprio Eu. Fazer esta “distinção” não significa traçar uma fronteira, já que “é Deus quem está fazendo

³⁶ Ibid., p. 160.

³⁷ Ibid., pp. 160-161.

que não seja Deus e que este ‘não-ser-Deus’ seja um modo de ser ‘em’ Deus”³⁸. Trata-se de uma tensão constituinte, a qual Zubiri chama “tensão teologal”:

O homem vive em Deus, que religadamente o está constituindo, e a estrutura nesta relação não é delimitação, uma fronteira, senão ao contrário, uma implicação, uma tensão constituinte [...] A inquietude radical do homem acerca de seu próprio ser se dá porque a vida é constitutivamente tensão teologal³⁹.

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

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

Então é fácil reduzir a Deus à categoria de um mero objeto de que alguém se ocupa [...] A fadiga do absoluto, a objetualização de Deus e o afastamento vital de Deus são três fenômenos essencialmente conexos, cada um dos quais está fundado no anterior. Não é a única fonte do ateísmo nem remotamente, mas é um fato sumamente geral. Só a revivescência da religação pode injetar novo vigor à astenia do absoluto, só este vigor pode fazer ver a tensão constituinte da vida, e só esta tensão pode voltar a descobrir a Deus presente no seio do espírito humano e em toda a realidade. É o ponto culminante da via da religação⁴⁰.

4.3. Alguns caracteres da realidade de Deus

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

³⁸ Ibid., p. 161.

³⁹ ORTEGA, op. cit., p. 252.

⁴⁰ ZUBIRI, op. cit., pp. 163-164.

Sobretudo, Deus é, como Zubiri repete exaustivamente, realidade absolutamente absoluta. Esta seria sua essência metafísica, se por esta se entende “aquele conceito que segundo nosso modo de entender fosse o primeiro e radical com que concebemos a Deus”⁴¹. Deus é a realidade que é “em e por si mesma” plenária e absoluta realidade enquanto realidade. Na teologia clássica, a essência metafísica de Deus consistiria na identidade de sua essência com sua existência. Para Zubiri, Deus é distinto das coisas existentes não só por aquilo em que consiste, ou seja, porque aquilo em que consiste pertence o existir, mas por razão de seu mesmo existir, que em Deus é algo totalmente distinto da existência das coisas reais. Deus não é uma identidade formal de essência e de existência no sentido clássico, segundo Zubiri, senão que sua realidade está além não só da diferença de essência e existência, mas também de sua presumida identidade. Ser realidade é sempre ser *de suyo* e a realidade absolutamente absoluta é o absoluto *de suyo*, algo que está além da diferença e da identidade supracitadas: “Em Deus são idênticas a essência e a existência porque é o plenário *de suyo* em e por si mesmo, e não ao contrário, como se fosse realidade absolutamente absoluta porque nEle são formalmente idênticas a essência e a existência”⁴².

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

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

⁴¹ Ibid., p. 165.

⁴² Ibid., p. 166.

Tomás ‘O que há’ ao invés de “O que é”? Tudo depende de se ao referir-se a Deus sto. Tomás estava pensando no ser enquanto ser, e não estava pensando em ser como ser de uma essência, ou seja como o ato de existir de uma essência. Se é o primeiro, sto. Tomás está se situando ao referir-se a Deus em um momento prévio à distinção entre essência e existência, no fato enquanto mera atualidade não enquanto atualidade de uma essência que antes estava em potência (atuidade). E efetivamente esta é a interpretação de E. Gilson postulada em *O Ser e os Filósofos* (Ed. EUNSA, Pamplona 1985, a edição primeira em inglês surgiu em 1949). O importante aqui e agora é compreender como Zubiri está na mesma linha estabelecida por Aristóteles e sto. Tomás em sua explicação do real e sua fundamentação, nos três o ser enquanto ser (não enquanto ser do ente: o que há) é o ato primeiro, ou primeira atualidade, pura formalidade (sem *talidade*) que fundamenta, constituindo em ultimidade e possibilitando e impelindo, a todos os demais atos, inclusive o do ser do ente. E esta formalidade suma é o ‘*ipsum esse subsistens*’ ou a essência metafísica de Deus. Mas claro, como expressar o ser que há gratuitamente subsistindo senão predicando [...]? Assim, o próprio Zubiri nos cursos anteriores a 1971 fala de que Deus consiste na ‘realidade essencial ou radicalmente existente’ (*El problema filosófico de la historia de las religiones*, pág. 69). Ou seja, a essência metafísica de Deus é seu existir, ainda que – como sto. Tomás – não está pensando em que Deus seja uma essência à qual pertence o existir como uma característica entre outras que constituiria sua essencialidade. O primário é o estar em e por si mesmo atualmente presente, o haver mesmo do que há, posteriormente isto se pode expressar, mas ao fazê-lo há que concebê-lo como essência puramente existente”⁴³.

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

⁴³ ORTEGA, op. cit., p. 311 (nota 111).

A realidade absolutamente absoluta é uma realidade de absoluta concreção. Deus não é um vaporoso absoluto, porque não é “o” absoluto, mas “a” realidade absolutamente absoluta. E tal realidade é concreta, não como contraposta ao abstrato, mas como absoluta concreção primária: “não é realidade concretizada, senão absolutamente concreta”⁴⁴. E tal concreção envolve distintos aspectos.

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

Por ser realidade absolutamente absoluta é “dinamicidade” absoluta. Toda realidade, é para Zubiri, dinâmica em e por si mesma. Dinamicidade não é ação nem operação, mas aquilo que o filósofo basco denominou “dar de si”; trata-se de um momento constitutivo da realidade. Deus é um “dar de si” absoluto e esse dar de si não pode ser transitivo, nem no sentido de fazer-se outro, nem no de fazer-se a si mesmo: “é um dar-se a si mesmo o que já é como seu”⁴⁵. Essa dinamicidade, portanto, “não significa que Deus esteja afetado pelo não-ser, o qual faria dEle uma realidade contingente e, conseqüentemente, contraditória e impossível. Precisamente porque é Deus não cabe nEle a passagem do ser ao não-ser”⁴⁶. É simplesmente auto-posseção em suidade. E como auto-posseção, para Zubiri, é aquilo em que formalmente consiste a vida, Deus é “Vida Absoluta”. Tal vida divina não é um devir, o único que nessa vida “acontece” é a plenária atualidade da realidade absolutamente absoluta para si mesma. Assim, auto-posseção é “auto-atualidade”. Deus é vida absoluta porque é pessoa, não é pessoa porque é vivente.

A auto-posseção de Deus é auto-atualidade. Esta atualidade é presença da realidade a si mesmo, ou seja, é aquilo que formalmente constitui o que Zubiri denomina inteligência. Assim, a vida divina é vida em inteligência. E como a atualidade do real na inteligência é, para Zubiri, verdade real, a vida divina é sua própria verdade real. Além disso, a auto-posseção é essencialmente posseção, repouso ativo em si mesmo, ou seja, fruição: “fruição é o repouso na plenitude da própria realidade”⁴⁷. Neste sentido de fruição, a atualidade é o que formalmente constitui o que Zubiri denomina vontade. Assim, a vida divina é auto-fruição em

⁴⁴ ZUBIRI, op. cit., p. 167.

⁴⁵ Ibid., p. 168.

⁴⁶ LLENIN INGLESAS, op. cit., p. 109.

⁴⁷ ZUBIRI, op. cit., p. 169.

auto-presença, é a fruição em sua própria verdade real. Deus não apenas tem inteligência e vontade, mas é necessariamente inteligente e volente porque é pessoa. Nos homens, a suidade é consecutiva: somos pessoas porque somos inteligentes e volentes. Somos pessoas por implantação na realidade e deste modo nosso ser é relativamente absoluto. Em Deus sua realidade substantiva é absoluta, sua personeidade não é consecutiva. Sua suidade é o fundamento da vida e esta, o fundamento da inteligência e da vontade.

A filosofia e teologia clássicas fundamentaram os caracteres supracitados na direção inversa à que Zubiri seguiu. Partiram do homem e de Deus como realidades análogas por razão da inteligência e da vontade. Para Zubiri, a analogia deve recair primária e formalmente sobre o caráter de “absoluto”: o homem em seu ser relativamente absoluto, Deus em sua realidade absolutamente absoluta.

Quando Zubiri diz que Deus é pessoal, vivo, inteligente, volente, etc., alerta para que evitemos o erro de tomar estes vocábulos em sentido antropomórfico, “como se Deus fosse uma espécie de gigantesco espírito humano, ainda que depurado de todas as humanas limitações”⁴⁸. Como é a realidade de Deus em si mesma, nos é impossível conhecê-la por nós mesmos. Os caracteres citados devem ser tomados no sentido estrito em que foram concebidos. Quando se diz que Deus é pessoal, apenas se diz que é uma realidade absolutamente sua. Quando se diz que é vivente, entenda-se que é uma realidade que se possui plenamente a si mesma. E assim por diante. Zubiri não chegou a estes caracteres através do homem, mas do que é a realidade absolutamente absoluta. Se o homem possui estes caracteres, é precisamente porque seu ser é relativamente absoluto.

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

A fundamentalidade é um caráter da realidade absolutamente absoluta, mas não é um momento constitutivo dela e sim consecutivo a ela, a qual é real em e por si mesma e não por ser fundamento das coisas reais. A realidade absolutamente absoluta é independente das coisas reais. A fundamentalidade não é a *ratio essendi* de Deus, mas no máximo sua *ratio cognoscendi*, uma vez que “não podemos efetivamente conhecer a Deus por nós mesmos, senão como fundamento das coisas reais”⁴⁹.

⁴⁸ Ibid., p. 172.

⁴⁹ Ibid., p. 173.

Deus constitui a realidade desde si mesmo diretamente, em toda sua absoluta concreção. Assim, sua fundamentalidade é inteligente e volente, mas não o é formalmente enquanto inteligente e volente, mas enquanto estas inteligência e vontade são absolutamente absolutas: “Deus não está fundamentando as coisas como uma espécie de espírito subjacente a elas; isto seria um absurdo animismo. Deus está fundamentando as coisas como um absoluto dar de si. Fundamentar é dar de si”⁵⁰.

Primeiramente, a fundamentalidade é presença formal de Deus nas coisas. Por ser formal, esta presença é intrínseca às coisas reais. Isso não significa que entre Deus e as coisas não haja distinção real, mas apenas que não há “separação”, nem física nem metafísica. Distinção não é separação. Este caráter pelo qual Deus está presente nas coisas e pelo qual as coisas não são Deus é o que Zubiri chama “transcendência” de Deus “na” realidade. É preciso afirmar que, segundo Jesús Sáez Cruz, para Zubiri, o fato de Deus ser o constitutivo formal da realidade “não significa, pois, que Deus seja a essência nem física nem metafísica da realidade. Com outras palavras, não poderemos afirmar que Deus seja ‘a’ realidade”⁵¹. Ainda, segundo o mesmo autor, poder-se-ia falar, “para nomear de alguma maneira este acontecer de Deus ‘na’ coisa real e da coisa real ‘em’ Deus, de ‘mútua inhabitação’ de Deus na coisa e da coisa em Deus”⁵².

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

É preciso evitar dois erros graves, segundo Zubiri. O primeiro é o de pensar que a presença formal de Deus nas coisas faz destas, momentos da única realidade de Deus: o “panteísmo”. Deus está formalmente nas coisas “fazendo” que elas sejam nEle realidades distintas dEle: “a inclusão formal de Deus na realidade das coisas não faz que Deus seja idêntico à realidade”⁵³. O segundo erro é o de pensar que por ser radicalmente distinto das coisas, Deus é o grande ausente: o “agnosticismo”. Que Deus não seja as coisas não significa que esteja afastado

⁵⁰ Ibid., loc. cit.

⁵¹ SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendência en X. Zubiri*, p. 232.

⁵² Ibid., p. 233.

⁵³ Ibid., p. 243.

delas; se assim fosse, elas não seriam reais: “A transcendência de Deus não é identidade nem afastamento, mas transcendência nas coisas”⁵⁴.

A presença de Deus nas coisas é uma presença no mundo inteiro enquanto tal. Deus é transcendente no mundo e esta transcendência também não é afastamento nem identidade. Deus não é o “outro” mundo, mas é outro que o mundo, porque sua alteridade é o fundamento formal da respectividade do real enquanto real, isto é, o fundamento do mundo: “Deus mantém sempre uma radical alteridade com respeito ao mundo”⁵⁵. À unidade do mundo corresponde a unicidade e também a “mundanidade” de Deus. Deus é transcendente “no” mundo.

A presença de Deus nas coisas não é só formal e intrínseca, mas também constituinte. O absoluto do dar de si significa que está dando realidade às coisas, constituindo-as como reais. Deus está nas coisas fazendo que sejam reais, que sejam *de suyo* e atuem desde o que são *de suyo*. A isso Zubiri denomina “fontanalidade” da realidade absolutamente absoluta, que é o correspondente à “tensão teologal” no homem. A transcendência de Deus é uma transcendência fontanal e esta é a essência da fundamentalidade de Deus.

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

[...] por ser pessoal, vivo, inteligente e volente, é porque Deus é em si mesmo, adequadamente, uma realidade fontanal última, possibilitante e impelente. E por isso sua manifestação no poder do real, é o que faz deste poder algo também último, possibilitante e impelente, constituindo, portanto, o fundamento da religião⁵⁶.

⁵⁴ ZUBIRI, op. cit., p. 176.

⁵⁵ MILLÁS, *A realidade de Dios: Su justificación y sentido em Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, p. 120.

⁵⁶ ZUBIRI, op. cit., p. 178.