

5

O acesso do homem a Deus

“Inteligir uma realidade não é sem mais ter acesso a ela”¹, nos diz Zubiri. Ao justificarmos intelectualmente a realidade de Deus, não estamos necessariamente acedendo a ela. O acesso é, sobretudo, um acesso no sentido de atos que o homem executa e através dos quais acede a Deus:

Zubiri observa que não basta a determinação intelectual da realidade de Deus. Com ela alcançamos certamente o conhecimento da realidade de Deus. Entretanto, é preciso afrontar a questão do acesso efetivo do homem a Deus. Chegamos a conhecer o fundamento último do homem, que lhe oferece possibilidades de ser e lhe impulsiona a realizá-las; mas falta determinar quais são os atos do homem que lhe permitem aceder efetivamente a Deus².

5.1.

Que é acesso

“O ato ou os atos de acesso do homem a Deus não são os formalmente intelectivos, senão que são aqueles atos que física e realmente nos levam efetivamente a Ele enquanto realidade absolutamente absoluta”³, esclarece Zubiri. Tais atos são aspectos do único ato em que a vida do homem consiste: a constituição do Eu; “é um acesso na ordem não da realidade humana, senão de meu ser”⁴.

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

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

¹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 181.

² MILLÁS, *La realidad de Dios: Su justificación y sentido em Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, p. 123.

³ ZUBIRI, loc. cit.

⁴ *Ibid.*, loc. cit.

(possibilitante) e “por” Deus (impelente). A “remissão” acontece numa tensão dinâmica teologal entre Deus e o homem:

Não há, pois, primariamente um ‘encontro’ com Deus, senão uma remissão para Ele pelas coisas mesmas e um tatear de sua presença em nossa própria realidade. A realidade de Deus, por conseguinte, nos está presente no modo de “direção”. Pode-se dizer que há sempre algum conhecimento de Deus pelo homem. Saibamos explicitamente ou não, nos movemos em Deus ao nos movermos na realidade. Há, neste sentido, um acesso incoado de todos a Deus. O homem religado ao poder do real vai fazendo seu Eu apoiado em seu fundamento, ou seja, apoiado na presença de Deus. Em última instância, ‘estamos levados’ por Deus para Deus. Deus mesmo é uma pré-tensão dado no poder do real que nos leva para Ele. A tensão teologal é então um arrasto com que vamos a Deus porque Ele nos leva⁵.

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

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

5.2. Deus, realidade acessível

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

⁵ LLENIN IGLESIAS, *La realidad divina: El problema de Dios en Xavier Zubiri*, p. 120.

Deus está presente formalmente nas coisas sem ser idêntico a elas: trata-se de sua transcendência fontanal. Este Deus é uma realidade de absoluta concreção, é uma realidade pessoal: as coisas nos dão a Deus como pessoa. Deus está pessoalmente presente nelas, constituindo formalmente sua realidade. Para Zubiri, nem no acesso supremos dos grandes místicos se acede a Deus sem as coisas ou fora delas: “Deus é acessível em e pelo mundo”⁶. As coisas não somente são reais em Deus, mas na pessoa que é Deus; são a concreção da acessibilidade pessoal de Deus. A forma de sua acessibilidade é a “fundamentalidade constituinte” das coisas.

Deus, entretanto, não tem o mesmo modo de presença e constitucionalidade em todas as coisas. Segundo a índole da realidade será o modo de sua presença e a maneira como a está constituindo. Para Zubiri, há dois tipos de realidade: as essências “fechadas” e as essências “abertas”. As essências fechadas são aquelas que só são *de suyo* o que são; Deus está constituindo seu “em si mesmas”. As essências abertas não somente são *de suyo*, mas são “suas”, são pessoas, têm um ser relativamente absoluto. Assim, Deus está nestas essências abertas “suificando-as”, em expressão zubiriana, tornando-as “suas”; sua presença é “suificante”. Deste modo, a transcendência fontanal de Deus na realidade humana é uma “transcendência inter-pessoal”: “Deus é acessível ao homem precisa e formalmente porque o homem é pessoa”⁷. As coisas reais nos dão a suidade absoluta em que Deus consiste e assim devemos entender a Deus como pessoa, não como uma espécie de espírito subjacente a toda coisa real, numa forma de antropomorfismo. Também é necessário evitar pensar que esta acessibilidade interpessoal é uma relação de Eu e Tu, o que seria outra forma de antropomorfismo. Deus é transcendente a todo Tu; está em todo Eu, fazendo-o ser Eu e, entretanto, não é outro Tu, porque não é um Eu. O homem se dirige a Deus como Tu tão somente para designar uma realidade pessoal distinta da de cada qual. Porém, a possibilidade de dirigir-nos a Deus como um Tu se funda na prévia presença interpessoal de Deus no homem. Deus não é interpessoal porque é um Tu: “sua possível ‘tuidade’ não é senão a expressão humana da presença interpessoal. Esta presença não é interpessoal porque é a relação ‘Eu-Tu’, senão

⁶ ZUBIRI, op. cit., p. 186.

⁷ Ibid., pp. 186-187.

que é ‘Eu-Tu’ por ser presença interpessoal”⁸. Assim, a presença fontanal de Deus no homem se converte numa “tensão interpessoal”, uma tensão entre dois absolutos, dos quais o fundante está fazendo ser absoluto o fundado: “As pessoas humanas são, enquanto pessoas, a acessibilidade concreta da pessoa absoluta enquanto pessoa. Só em e pelas pessoas humanas, é Deus formalmente acessível enquanto pessoa”⁹.

Nesta tensão interpessoal, Deus é uma realidade pessoal “manifestativa”. Toda manifestação é “desvelamento”¹⁰ do manifestante. Deus se manifesta nas coisas de um modo “remetente”: as coisas reais são “notícia” da realidade pessoal de Deus, que está naquelas sem ser elas mesmas. As coisas enquanto reais estão nos “remetendo” a seu fundamento transcendente em que estão sendo reais: “a maneira própria de manifestar-se do transcendente enquanto transcendente é remissão notificante, manifestação de tipo ‘auditivo’”¹¹. No homem, a transcendência tem um caráter de tensão interpessoal, de modo que há remissão notificante, mas há algo mais. Deus não está “diante” de meus olhos, mas tem um certo modo de presença que Zubiri chama imediata, próprio mais do tato que do ouvido. No tato temos mais que notícia, porém menos que apresentação formal da coisa: temos uma “nua presença” na qual se apreende com um “tatear” a realidade sem que esta seja vista: “é como se Deus em sua tensão dinâmica estivesse não se deixando ver, mas sim fazendo sentir imediatamente sua nua presença”¹². O que Deus tem de manifestativo é em forma áudio-táctil, ou seja, como notícia e nua presença pelo tato.

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

⁸ Ibid., p. 187.

⁹ Ibid., p. 188.

¹⁰ Zubiri utiliza o termo heideggeriano sem esclarecimento em *El hombre y Dios*. Num apêndice da obra *Inteligencia y realidad* (pp. 243-246), faz uma análise do termo *alétheia*, no qual diz que seu sentido primário não foi “descobrimto”, “patência”. Segundo Zubiri, *alétheia* teria sua origem no adjetivo *alethés*, do qual seria seu abstrato. *Alethés*, por sua vez, deriva de *léthos*, *láthos*, que significa “esquecimento”, significando originalmente algo sem esquecimento, que nunca caiu em esquecimento completo. A patência a que *alétheia* alude é a da recordação. Daí veio significar a simples patência de algo, o descobrimto de algo, a verdade. Em *El hombre y Dios*, entretanto, Zubiri parece utilizar o termo “desvelamento”, segundo Francisco Ortega (*La teología de Xavier Zubiri: Su contextualización en la teología contemporânea*, pp. 314-315, nota 129), neste sentido de patência.

¹¹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 189.

¹² Ibid., p. 190.

atualidade da realidade mesma da coisa na inteligência, o que Zubiri denomina verdade real: “verdade é pura e simplesmente o momento da real presença intelectual da realidade”¹³; e ainda “verdade é realidade presente em inteligência enquanto está realmente presente nela”¹⁴. É real porque a atualidade o é da realidade.

Para Zubiri, a “capacidade” de uma coisa real para esta atualização tem três dimensões. Primeiramente, a verdade real é a “patência” da realidade em toda a riqueza de suas notas. Em segundo lugar, uma coisa real é verdadeira se responde ao que em suas notas se lhe oferece; a verdade é atualidade em sua dimensão de “firmeza”. Finalmente, algo é realidade verdadeira quando está sendo “fisicamente” real *in actu exercito*. Patência de riqueza, firmeza de sua realidade e efetividade desta realidade são três dimensões congêneres da verdade real e, portanto, da realidade mesma como capacidade de ser atualizada na inteligência. Deus é realidade absolutamente verdadeira segundo esta tríplice dimensão, segundo a qual se manifesta nas coisas e as fundamenta. Como fundamentar é estar dando de si, realidade é “doação” – não no significado de doação livre ou gratuita, mas tão somente como substantivo do dar de si. Além disso, como o “si” doador é pessoal, sua doação é essencialmente doação absolutamente pessoal. Assim, as coisas reais enquanto tornam patente sua riqueza, mantêm-se com firmeza e têm efetividade, são a concreção da verdade de Deus como doador, sendo a acessibilidade da realidade verdadeira em que Deus consiste: “Deus é acessível suprema e formalmente por ser doador pessoal segundo sua verdade real”¹⁵.

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

¹³ Id., *Inteligência sentiente: Inteligencia y realidad*, p. 231.

¹⁴ Ibid., p.233.

¹⁵ Id., *El hombre y Dios*, p. 192.

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

Deus é, pois, em si mesmo e por si mesmo acessível não em não sei que forma de ação mística extramundana ou transmundana, senão que o é pura e simplesmente porque seu estar nas coisas é estar dando de si a realidade delas. A transcendência pessoal de Deus nas coisas é sua acessibilidade mesma¹⁶.

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

5.3. Acesso do homem a Deus

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

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

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

Por ser uma pré-tensão, por ser arrasto e por ser transcendificante, a acessibilidade de Deus é um aceso incoado. Estes três conceitos constituem a essência teologal da religação. Como fato, a religação é o fato de que estamos

¹⁶ *Ibid.*, p. 193.

ligados ao poder do real como fundamentalidade de nosso ser. Inteligido este poder como sede e veículo de Deus, podemos ver que a essência da religião é este acesso incoado constituído pela acessibilidade de Deus nas coisas e, sobretudo, em nós mesmos: “Saibam ou não saibam, todos os homens estão incoativamente acedendo a Deus”¹⁷.

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

Todo homem está em acesso incoado a Deus; tal acesso não se desdobra necessariamente em acesso plenário em todos os homens. Para isso é necessário conhecer formalmente que Deus existe como realidade absolutamente absoluta em toda sua absoluta concreção (este conhecimento é o que foi justificado no capítulo anterior). Fundados neste conhecimento, levamos a termo a entrega a Deus: “quando o homem chega ao conhecimento de Deus, presente nas coisas como fundamento e doador de realidade, a atitude correspondente deverá ser auto-doação”¹⁸. Esta entrega não poderia existir senão inscrita no seio do acesso incoado, do qual é desdobramento.

Para Zubiri, há que apagar a idéia de que se entregar é abandonar-se. Isto seria fugir de si; no melhor dos casos, confiar que Deus faça as coisas sem intervenção alguma minha, o que seria um grande ato de comodidade ou de desesperança. Pelo contrário, a entrega é uma atitude e uma ação positiva, ativa, na qual a pessoa não é levada a Deus, mas aceita desde si mesmo este seu ser levada, “indo a Deus”. Ao ir às coisas reais se entrega a Deus, que está nelas mesmas: “O homem, nas coisas, se entrega ao transcendente nelas”¹⁹. Como Deus e sua doação são pessoais, a entrega é uma ação interpessoal dirigida desde a pessoa humana à pessoa de Deus.

Como Deus é o fundamento último, possibilitante e impelente da realidade, a entrega do homem a Deus tem três momentos determinados por estas

¹⁷ Ibid., p. 196.

¹⁸ MILLAS, op. cit., p. 125.

¹⁹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 198.

dimensões: “a entrega a Deus consiste em aceitar a realidade de Deus enquanto Deus, como última, possibilitante e impelente, e sua função na constituição de meu ser relativamente absoluto”²⁰.

Antes de tudo, entregar-se a Deus é ir a Ele como realidade absolutamente última: é o que Zubiri denomina “acatamento”. Acatar não é primariamente obedecer, mas uma espécie de reconhecimento do relativo que sou frente à pessoa absolutamente absoluta que é Deus, o que é expressado pelo verbo adorar: “adorar é acatar a plenitude insondável deste última realidade”²¹. Ao ir às coisas reais o homem acata a Deus pessoalmente transcendente. À doação da realidade corresponde o homem com o acatamento ao doador e esta é a essência da adoração pessoal.

Ao entregar-se a Deus como supremo possibilitante, a entrega tem um momento específico: é “súplica”. O homem suplica a Deus, de pessoa a pessoa, as possibilidades de vida: é a essência da oração. “Oração não é formalmente um formulário; é uma entrega suplicante da mente a Deus”²². O homem suplica a Deus nas coisas e com as coisas, não as abandona para ir a Deus. Nas coisas mesmas, com sua riqueza e dificuldades, é onde o homem se entrega em súplica a Deus para que funde nelas as possibilidades que lhe sejam favoráveis. A oração se faz possível por esta transcendência de Deus nas coisas.

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

Aos três caracteres de Deus religante como realidade última, possibilitante e impelente, correspondem três momentos da entrega do homem a Deus: acatamento/adoração, súplica/oração e o refugiar-se. Em palavras de José Millás, “com efeito, a entrega a Deus implicará o acatamento da ultimidade de Deus, a atitude de demanda de possibilidades de vida e a busca de um sustento e amparo no poder impelente de Deus”²³. Nestes três momentos acontece o ato unitário e simples que é a entrega da pessoa humana à pessoa divina. São três momentos distintos mas inseparáveis: todo acatamento, por exemplo, é uma súplica e um ir a Deus como refúgio, etc.. Em cada caso pode dominar um caráter mais que os

²⁰ SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendência em X. Zubiri*, p. 256.

²¹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 199.

²² *Ibid.*, p. 200.

²³ MILLÁS, *op. cit.*, p. 126.

outros. Estes momentos da entrega se fundam na aceitação da realidade de Deus como última, possibilitante e impelente, e por isso esta entrega constitui o desdobramento do acesso incoado: “o acesso incoado é a religação mesma; a entrega não é senão o desdobramento da religação”²⁴.

A unidade de doação e de entrega, na qual Deus tem a iniciativa (Ele é pré-tensão) é o que Zubiri chama de “unidade de causalidade pessoal”²⁵. É, mais que união, comunhão entre a pessoa humana e Deus. A unidade entre Deus doador e entrega é uma funcionalidade do real enquanto real, uma estrita causalidade. A tensão dinâmica é então não somente causalidade, senão causalidade interpessoal. E isto é essencial para a compreensão do tema do teológico no homem.

Deus e o homem são distintos, mas não alheios. Sua presença na realidade de cada pessoa humana é intrínseca e formal a esta: “Deus enquanto pessoa é intrínseco a cada realidade pessoal humana”²⁶. A causalidade da “doação-entrega” é uma funcionalidade “desde dentro” da realidade humana, desde o que ela é enquanto realidade. Deus é uma pessoa transcendente “na” pessoa humana. Sua ação no homem diz respeito à raiz da constituição de seu ser: “o homem faz, sim, todo seu ser, mas não o faz totalmente enquanto pessoa contradistinta da divina”²⁷. Ao incluir a realidade de Deus, toda coisa real e especialmente a pessoa humana, inclui sem seu próprio dinamismo a dinamicidade da pessoa divina. A moção de Deus não é uma segunda moção somada à que parte de mim, mas esta moção que parte de mim é já moção de Deus. Pedir ajuda a Deus, por exemplo, não é pedir auxílio a alguém que está fora, mas pedir como que uma intensificação de quem está já pessoalmente em nós, acudir a meu próprio fundo transcendente.

Como toda causalidade pessoal, esta causalidade interpessoal é metafísica. Ajudar, consolar, escutar, etc., não são meros fenômenos psíquicos, mas são os modos metafísicos como Deus vai me constituindo. Assim, sabendo-o ou não, todo homem tem experiência de Deus, ao ter a experiência metafísica da

²⁴ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 201.

²⁵ Para Zubiri, a metafísica clássica, dividindo a causalidade em quatro causas, não teria conceituado suficientemente a causalidade enquanto tal, a qual seria entendida como uma espécie de influxo produtor de uma coisa real sobre outra. E Zubiri concorda com a crítica de Hume, segundo a qual a causalidade (compreendida desta forma) jamais pode ser percebida. Segundo nosso autor, causalidade é a funcionalidade do real enquanto real, a qual não se verifica na natureza e é, portanto, um conceito irreduzível ao da causalidade clássica e ainda mais ao conceito de lei científica. Há, neste sentido, para Zubiri, uma causalidade pessoal, que se verifica, por exemplo, na influência da amizade, que não se reduz a um fenômeno psicológico, mas é uma modalidade metafísica da causalidade pessoal.

²⁶ *Ibid.*, p. 202.

²⁷ *Ibid.*, loc. cit.

fundamentalidade de seu ser pessoal: “esta experiência é *em si mesma* a experiência de Deus. Deus é algo experienciado”²⁸. Desde o ponto de vista do homem, os modos da causalidade interpessoal são o acatamento, a súplica e o refúgio.

“Em definitivo”, nos diz Zubiri, “doação-entrega é a estrutura metafísica da causalidade interpessoal entre Deus e o homem na tensão teologal de sua vida. Nesta causalidade acontece, pois, o acesso do homem a Deus por si mesmo”²⁹.

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

5.4. A fé

Todas as formas da entrega do homem a Deus são modulações de um movimento único e unitário para Deus, o qual é raiz mesma da entrega, ou melhor, a entrega radical mesma. A esta entrega Zubiri denomina “fé”: “a fé é em si mesma entrega e é a forma radical do acesso do homem a Deus”³⁰.

O homem se entrega a Deus desde si mesmo em toda sua concreção individual, social e histórica. A diversidade de modos de entrega do homem a Deus é consequência desta concreção. Tal concreção é essencial à entrega enquanto tal: “a fé é essencial e constitutivamente concreta”³¹. Vejamos mais detidamente o que é a fé formalmente considerada, segundo Zubiri, que

não quer começar a desenvolver um discurso estritamente teológico, como pode parecer pelo fato de identificar a entrega a Deus com a fé. Em primeiro lugar, esta fé da qual nos fala nosso filósofo não é, todavia, a fé de um credo determinado [...] Trata-se da fé enquanto fé [...] Todo crente, seja qual for seu credo, tem fé em Deus como fundamento último, possibilitante e impelente de sua vida, ao que se entrega em acatamento, súplica e refúgio. Portanto, não estamos ante uma ‘teologia’, senão ante uma consideração filosófica da estrutura ‘teologal’ do homem³².

²⁸ *Ibid.*, p. 204.

²⁹ *Ibid.*, loc. cit.

³⁰ *Ibid.*, p. 209.

³¹ *Ibid.*, p. 210.

³² LLENIN IGLESIAS, op. cit., p. 123.

5.4.1. Que é formalmente a fé

Podemos dizer que a fé tem sido compreendida classicamente como o assentimento a um juízo fundado no testemunho de outro, ou seja, ela é um conhecimento intelectual. Assim, o objeto da fé seria a verdade de um juízo e a índole do ato de crer seria assentir a um testemunho desta verdade, garantido pela autoridade do próprio Deus (que revelaria a verdade). Zubiri concorda que isto ocorra de algum modo no ato de fé, mas essa não seria a estrutura primeira e formal de toda fé.

Para Zubiri, na fé o decisivo não se encontra no assentimento ao que diz o testemunho e sim na admissão do testemunho mesmo como testemunho. Tal admissão ultrapassa os limites do assentimento intelectual; nela, a fé não recai primária e formalmente sobre um juízo, mas sobre algo verdadeiro: “a fé não consiste no assentimento a um juízo, senão na admissão do verdadeiro”³³. A admissão é um modo daquilo que Zubiri chama de entrega, este “ir desde nós mesmos para outra pessoa dando-nos a ela”³⁴. A fé é primária e radicalmente a entrega de minha pessoa a uma realidade pessoal. O assentimento é aspecto de algo mais primário, que é a entrega. O que nos leva à investigação, por um lado do que é a fé como entrega à realidade pessoal, e por outro, de quais os caracteres desta entrega enquanto entrega.

A índole daquilo sobre o quê a fé recai especifica a índole da entrega em que consiste. Esta entrega é a uma pessoa enquanto esta pessoa envolve verdade. A verdade a que a fé se refere não é uma verdade que a pessoa em quem se crê porta, mas a verdade em que esta mesma pessoa consiste: “não se trata, pois, da verdade do que a pessoa diz ou faz, senão da verdade que é ela mesma enquanto realidade [...] A fé é a entrega a uma realidade pessoal enquanto verdadeira”³⁵.

A verdade é aquele carácter segundo o qual a realidade mesma está atualizada na inteligência, naquilo que Zubiri chama “verdade real”. Esta verdade tem aquelas três dimensões de patência da realidade, firmeza da realidade e efetividade da realidade. Tratando-se de uma realidade pessoal, estamos diante de “uma verdade pessoal”. A realidade pessoal se atualiza, primeiramente, como

³³ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 211.

³⁴ *Ibid.*, loc. cit.

³⁵ *Ibid.*, p. 214.

“manifestação” de sua realidade (que não é uma enunciação). Depois, a realidade pessoal tem esse modo de firmeza que é a “fidelidade” ao que oferece ser. Finalmente, a realidade pessoal tem esse caráter que faz dela algo irrefragavelmente efetivo.

Assim, a essência formal da fé para Zubiri será “a entrega a uma realidade pessoal enquanto verdade pessoal real, isto é, enquanto manifesta, fiel e irrefragavelmente efetiva”³⁶. Para a fé é essencial uma certa manifestação, e também que a pessoa que se manifesta seja uma pessoa com cuja fidelidade se possa contar, e que, além disso, seja uma realidade tão irrefragavelmente efetiva como o sol. Crer em uma pessoa é entregar-se a ela nessa verdade pessoal real e não na verdade do que comunica: “a fé no que a pessoa comunica só é possível fundada na fé como entrega à pessoa enquanto verdadeira”³⁷.

Como Deus é realidade absolutamente absoluta, sua verdade pessoal real é também absoluta: absoluta manifestação, absoluta fidelidade e absoluta irrefragabilidade. A fé, inscrevendo-se na tensão dinâmica teologal entre Deus e o homem, é um modo metafísico da causalidade interpessoal entre a pessoa divina e a pessoa humana. Diz-nos Zubiri: “entregar-se a Deus na fé é entregar-se ao próprio fundo transcendente de minha pessoa”³⁸ e “a fé na transcendência pessoal é já fé em Deus”³⁹. A unidade destas duas proposições é a fé como tensão dinâmica de minha verdade real na verdade real de Deus.

Em seu aspecto de entrega à realidade de Deus enquanto manifesta, a fé é acatamento; enquanto realidade fiel, a fé é súplica; e enquanto realidade irrefragavelmente efetiva, a fé é um refugiar-se: “a fé como entrega à realidade pessoal de Deus enquanto verdadeira é a essência mesma do acatamento, da súplica e do refugiar-se, isto é, a essência mesma da entrega do homem a Deus, do acesso do homem a Deus”⁴⁰.

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

³⁶ *Ibid.*, p. 215.

³⁷ *Ibid.*, loc. cit.

³⁸ *Ibid.*, p. 216.

³⁹ *Ibid.*, loc. cit.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 216-217.

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

porque a adesão se outorga a uma pessoa, estamos admitindo de antemão tudo aquilo que esta pessoa vai manifestar-nos, inclusive ainda que nunca no-lo manifeste completamente. Entretanto, nem por isso é uma *fé cega* como se costuma dizer, senão que é uma *fé pessoal*, que é coisa distinta⁴¹.

A fé, de certo modo, é uma fé que, se não vê tudo, faz ver. O que move à adesão é a fé que inspira uma pessoa: assim a fé é, num sentido amplo, “inspiração”. Nesta adesão, o homem se incorpora à pessoa crida e adquire, de algum modo, as propriedades da verdade pessoal daquele a quem se adere. Como nos diz o filósofo basco: “o que se adere potencializou sua própria verdade real em e com a verdade real da pessoa a quem se adere; se fez, por assim dizer, mais verdadeiro: mais manifesto, mais fiel, mais efetivo”⁴².

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

ter mais fé que outro não significa ter mais probabilidades que este outro, senão crer com mais energia [...] Perder uma certeza não significa reduzi-la a mera probabilidade ou possibilidade ou impossibilidade, senão reduzi-la a algo incerto, haver perdido a energia da adesão pessoal, sejam quais forem as causas e motivos desta perda. A fé, neste aspecto, é uma segurança pessoal mais ou menos forte, enérgica e resistente⁴³.

A firmeza descobre um duplo aspecto na fé. Até aqui se falou da mesma como “ato”. Mas este ato, por ser firme, deixa o que o executa num estado; trata-

⁴¹ Ibid., p. 217.

⁴² Ibid., p. 218.

⁴³ Ibid., p. 219.

se da fé como “estado”: “ao ‘creio’ do ato, acompanha o “tenho já crido” do estado”⁴⁴. Este estado não é meramente individual, já que todo homem nasce e vive numa sociedade. Toda sociedade tem seu mundo⁴⁵, com seu sistema de idéias, normas, costumes, etc., que estão vigentes naquela sociedade e para os indivíduos que estão nela. Deste mundo formam parte as idéias sobre Deus: o indivíduo está instalado numa fé concreta, que não nasceu do fundo de sua mente pessoal, mas que está conformada pela forma de seu mundo social – evidentemente, pode haver indivíduos que não compartilham esta fé, por muitas e variadas razões. “A fé gera assim um estado, não só individual, senão também social que, por sua vez, repercute na pessoa individual configurando de forma concreta a forma de sua entrega”⁴⁶.

A entrega, ao ser pessoal, não é um mero estar “levados”, mas um ativo e positivo “ir” para Deus. Somos “arrastados” para Deus pelo poder do real no acesso incoado a Deus, mas não na fé. Somos nós quem damos nossa entrega, que é doação. A pessoa a quem nos entregamos não nos “arrasta”, mas nos “atrai”, incluindo nesta “atração” várias formas com que uma pessoa pode nos requerer sem forçar-nos: solicitação, insinuação, sugestão, etc.. Cada um pode aceitar ou não fazer sua esta atração: “entregar-se consiste justamente em fazer nossa esta atração”⁴⁷. Fazer nossa esta atração é optar e nisso consiste o radical da fé: a fé é opção. A fé é uma entrega opcional a uma pessoa enquanto verdadeira. É uma opção de nossa realidade inteira e não só da inteligência, do sentimento ou da vontade.

O poder do real impele o homem arrastando-o para a intelecção de uma realidade fundamento, é a experiência radical do homem em seu viver, é o problematismo ante o enigma radical pelo termo que adquirirá meu eu na vida, mas eu poderia ficar-me aqui, sem mais, na mera problematicidade, ou seja, a entrega a essa realidade-fundamento é algo optado, assim eu opto por aderir-me a ser absolutamente eu em meu modo de ser relativo⁴⁸.

A opção é um ato de nossa pessoa. Por ser opção pessoal, a fé é livre: “a liberdade consiste em que somos nós quem determinamos fazer nossa esta

⁴⁴ Ibid., loc. cit.

⁴⁵ Aqui não se trata da “respectividade do real enquanto real”, mas simplesmente do que está dito: um sistema de referência (princípios, idéias, etc.).

⁴⁶ ORTEGA, *La teología de Xavier Zubiri: Su contextualización en la teología contemporánea*, p. 273.

⁴⁷ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 220.

⁴⁸ ORTEGA, op. cit., loc. cit.

atração”⁴⁹. Liberdade não é arbitrariedade: “opção livre não é opção arbitrária, senão opção não forçada”⁵⁰.

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

5.4.2. Inteligência e fé

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

5.4.2.1. Diferença entre inteligência e fé

Para Zubiri, como já vimos, entender não é formalmente ver, mas ter em minha inteligência a atualidade do real apreendido como real. A visão não é a forma exclusiva do saber, porque não é a forma exclusiva da impressão de realidade nem, portanto, de intelecção. Cada sentido nos apresenta não só o que é

⁴⁹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 221.

⁵⁰ *Ibid.*, loc. cit.

real, as coisas reais, mas a realidade mesma, em sua formalidade própria. Em todos os sentidos, especialmente no da orientação, temos a realidade apreendida em forma de “direção”, o que lança a inteligência pela rota da busca, entrando em cena a razão. Lançados pela rota da busca, não sabemos se “veremos” a coisa buscada; pode ser que o melhor de nossa inteligência não tenha este caráter visual⁵¹.

Tampouco fé é “crer o que não se vê”. Como se pensa que saber é ver, o não-visto fica eliminado da inteligência e se aloja no domínio da fé. Para Zubiri, isso não é verdade, pois na fé se vê algo, “no sentido de que algo do crido está presente na inteligência”⁵². As presenças remetente, notificante ou tátil, ainda que pareçam pobres, são verdadeiras presenças.

Deus não nos está presente como uma coisa vista ou visualizável, o que não significa que não esteja intelectivamente presente de maneira alguma. Assim, a fé nunca é absolutamente cega, envolvendo sempre alguma presença do real, em forma de notícia, nudez e direção. Deste modo, “nem saber é ver nem crer é ser cego”⁵³. Atender ao modo como Deus se nos está presente é decisivo para verificar a diferença entre inteligência e fé como atitudes humanas concernentes à realidade.

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

⁵¹ Zubiri exemplifica com as partículas elementares dos átomos, que não temos diante da vista, mas das quais sabemos, o que mostra que a negação da identidade entre saber e ver não se refere unicamente a temas teológicos.

⁵² *Ibid.*, p. 225.

⁵³ *Ibid.*, p. 228.

Conhecimento e fé são essencialmente distintos. Há verdades, como a existência de Deus, das que pode haver conhecimento, e nas quais, entretanto, este conhecimento não é fé. Nestes casos, conhecimento e fé são distintos e ademais separáveis. Conhecimento e entrega são duas atitudes irreduzíveis. A realidade-objeto só dá lugar ao conhecimento, porque a índole do conhecido não pode ser termo de entrega. Para Zubiri, a filosofia e teologia clássicas trataram a Deus como realidade-objeto; daí a impossibilidade de que haja fé em um Deus demonstrado (como por exemplo, o Deus aristotélico ou o tomista). Deus é realidade-fundamento e, tratando-se deste tipo de realidades, conhecer seu acontecer em mim não é ainda entregar-me a Deus, por mais que seja evidente e convincente a prova. Que Deus aconteça em mim é algo dEle, não coisa minha: “Deus acontece em mim, saiba-o ou não o saiba, queira-o ou não o queira”⁵⁴. Faz falta que eu faça meu este acontecer e este fazer meu é a admissão, a entrega:

A entrega consiste em que eu faça entrar formal e reduplicativamente em meu acontecer enquanto *feito por mim*, o acontecer segundo o qual Deus *acontece em mim*. Que Deus aconteça em mim é uma *função de Deus na vida*. Mas entregar-se a Deus é fazer a *vida em função de Deus*⁵⁵.

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

Há casos de conhecimento insuficiente e entrega total, seja quando se trata de verdades que excedem das capacidades naturais da inteligência⁵⁶, seja, quando se trata da existência de Deus, quando não se encontrou sua prova. Mesmo assim, há, nestes casos, alguma intelecção da realidade a que o homem se entrega.

Sempre haverá ou conhecimento sem fé, ou conhecimento e fé. Daí, Zubiri conclui a falsidade das seguintes proposições: “se há prova, não pode haver fé, e

⁵⁴ Ibid., p. 233.

⁵⁵ Ibid., loc. cit.

⁵⁶ O autor exemplifica com as verdades reveladas no cristianismo.

se há fé não é possível a prova sem que a fé deixe de existir”⁵⁷. O conhecimento, mesmo demonstrativo, não comporta a entrega, sempre havendo fé ademais de conhecimento. E toda entrega supõe um conhecimento, sempre havendo conhecimento ademais da fé. O problema de razão e fé não é um problema entre dois critérios de conhecimento, mas entre duas atitudes, o conhecimento e a entrega ante a realidade-fundamento, que é Deus. Conhecimento e fé são sempre essencialmente distintos, ainda que se trate de verdades rigorosamente demonstradas.

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

Portanto, a conexão entre a razão e a fé se encontra formalmente ancorada dentro da intelecção e não fora dela. Isto é, fé e razão não constituem em primeira linha dois domínios diversos, o domínio da razão e o domínio da fé, senão duas funções distintas da inteligência mesma⁵⁸.

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

⁵⁷ Ibid., p. 234.

⁵⁸ Ibid., p. 235.

não é a convergência de duas atitudes num mesmo objeto, senão a unidade de duas atitudes enquanto atitudes. É o conhecimento o que enquanto conhecimento constitui o âmbito da possível fé enquanto fé. O conhecimento de Deus é já em si mesmo enquanto conhecimento uma fé possível⁵⁹.

O âmbito da fé não é a fé mesma. Esta e as outras atitudes possíveis do homem ante Deus não se reduzem ao conhecimento, mas são feitas possíveis pelo conhecimento. No âmbito aberto pelo conhecimento o homem tem que tomar alguma atitude, uma vez que conheceu a Deus. Pode não ocupar-se dEle, mas isso é um ato positivo, uma atitude; não se trata da abstenção de um ato, mas de um ato de abstenção. “O que é consubstancial ao conhecimento de Deus é a possibilidade da fé”⁶⁰.

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

Na intelecção da realidade de Deus há já uma fé possível ou uma fé incoada. Mas o âmbito da fé não é a fé mesma, senão só sua possibilidade. Agora, esta possibilidade é a que estabelece a dimensão comum à inteligência e à fé. Dimensão que para Zubiri não se postula em torno ‘às verdades’ ou os mistérios, senão na presença intelectual, ‘em direção’, de Deus. A partir daqui é quando, em um segundo momento, a razão exerce sua função de chegar a verdades que podem ser conhecidas demonstrativamente, como por exemplo, a existência de Deus. O conhecimento da realidade de Deus e a entrega a essa realidade, se unificam assim no âmbito da intelecção da realidade-fundamento, que é no que Deus consiste para nós. Portanto, ainda que essencialmente distintos, conhecimento e fé estão essencialmente conectados⁶¹.

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

⁵⁹ Ibid., p. 237.

⁶⁰ Ibid., loc. cit.

⁶¹ LLENIN IGLESIAS, op. cit., p. 127.

5.4.2.2. Unidade de inteligência e fé

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

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

Ante a inteligência se abre um âmbito de possibilidades. Mas tenhamos em conta que a inteleção ‘em direção’ não é só orientação; é também lançamento para o termo possível. O âmbito aberto pelo conhecimento é, pois, âmbito de termos do dinamismo ‘em direção’, é âmbito de possíveis realidades; em definitivo, é âmbito de possibilidades que o homem se pode apropriar⁶².

A realização de uma coisa possível pende da “atuação” daquelas potências graças às quais a coisa em questão é possível. Tratando-se de possibilidades minhas, não basta a atuação de potências. Entre estas e a realidade atual medeia o apropriar-me dessas possibilidades, que se fazem realidade atual, deste modo, por “apropriação”. O conceito mais preciso da aceitação ou admissão em que consiste a entrega, a fé, é “apropriação”: “A essência mesma da entrega é apropriação, e reciprocamente a apropriação é a entrega da realidade pessoal a uma determinada possibilidade, portanto a uma maneira própria de ser”⁶³.

O homem tem que se apropriar de algumas possibilidades, uma vez que a apropriação é determinação de um modo de meu ser ao invés de outros. Nesta determinação consiste, para Zubiri, a volição: “A volição é última e radicalmente a determinação de uma possibilidade como modo de meu ser. Aquilo sobre o que formalmente recai toda volição enquanto volição, são as possibilidades, e querê-

⁶² MILLÁS, op. cit., p. 132.

⁶³ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, pp. 242-243.

las é apropriar-se delas”⁶⁴. Como as possibilidades são diversas, toda apropriação é “opção”. Assim, a forçosidade de fazer meu ser abre o âmbito de possibilidades de ser, levando, portanto, uma opção, que realiza a possibilidade por apropriação.

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

A vontade de ser não se trata da mera tendência ou mero apetite de ser. A tendência a ser abre a função de optar. Assim como a inteligência é senciente, a vontade é tendente. Entretanto, nem sentir é inteligir, nem tender ou apetecer é querer. Agora, optar só é possível pela função da inteligência; os termos da volição estão abertos pela intelecção: “A intelecção senciente das coisas como reais vem fisicamente imposta e, entretanto, sua mesma atualização intelectual ou verdade real ‘em direção’ é o que abre o âmbito das possibilidades”⁶⁵. Como o próprio da intelecção é atualizar o real como verdade real, o que a vontade de ser tem de vontade e não de apetite, é o estar apoiada de alguma maneira na verdade: a vontade de ser enquanto vontade é “vontade de verdade”. Assim, a unidade radical de conhecimento de Deus e de fé nEle consiste em “vontade de verdade”. Verdade significa a atualidade do real na inteligência, que Zubiri denomina verdade real; desta maneira a vontade de verdade é “vontade de verdade real”.

A verdade real não é só o “começo” de um processo intelectual, mas um “princípio” de todo ato de inteligência desse processo. Todo ato de um processo intelectual se apóia na presença mesma da verdade real: “Sua principalidade consiste em ‘dar apoio’ a todo o ulteriormente inteligido em ‘direção’”⁶⁶. A realidade mesma em sua verdade real nos lança a, em palavras de Zubiri, “idear” (conceber, julgar, raciocinar, projetar, etc.), abrindo-nos o âmbito de duas possibilidades: a de repousar nas idéias em e por si mesmas, como se fossem o cânon da realidade (no limite, fazemos das idéias a verdadeira realidade); e a de dirigir-se à realidade mesma, tomando as idéias como órgãos que dificultam ou facilitam fazer a realidade cada vez mais presente na inteligência. A verdade real

⁶⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁶⁵ ORTEGA, *op. cit.*, p. 279.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 280.

leva inexoravelmente à vontade de verdade, porque a realidade atualizada na apreensão primordial é realidade “em direção”. Assim, a vontade de verdade se funda na verdade real. Segundo a possibilidade pela qual optemos, a vontade de verdade adotará formas distintas: a primeira nos dará “vontade de verdade de idéias”; e a segunda, “vontade de verdade real”.

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

Em sua vontade de verdade real, o homem, portanto, se apropria da possibilidade de verdade que lhe oferece a realidade, e se entrega a esta verdade, isto é, faz dela a figura de sua própria realidade. Na entrega à verdade real acontece ‘ao mesmo tempo’ a presença de realidade e a realização de meu próprio ser em entrega àquela verdade. A vontade de verdade real é assim a unidade radical do processo intelectual *in actu exercito*⁶⁷.

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

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

A atualização segundo o modo “fundamentalidade” é uma radical “possibilidade minha”; não é a possibilidade da realidade pela realidade (realidade-objeto), mas a possibilidade da realidade “para minha” verdade real. É

⁶⁷ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 250.

a possibilidade de ser meu próprio ser fundadamente. “A atualização da realidade-fundamento é ‘ao mesmo tempo’ presença da realidade fundamental e possibilidade de realização radical de meu ser próprio em verdade: vou à realidade em ‘para mim’”⁶⁸.

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

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

A verdade real de minha pessoa [...] se acha configurada na verdade real da realidade fundamento: minha manifestação como ser relativamente absoluto é a manifestação do absoluto do fundamento, minha fidelidade é fidelidade no absoluto, minha efetividade é a irrefragável efetividade no absoluto⁶⁹.

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

A outra possibilidade é a de suspender a fundamentalidade da realidade-fundamento. Muda-se a índole do modo de presença da coisa, que continua sendo a mesma materialmente; formalmente seu tipo de realidade é objeto. Com a objetualização da realidade-fundamento, o homem fica distanciado dela e já não se entrega a seu fundamento. Reduz-se a fundamentalidade a mera objetualidade. E esta redução, esta opção pela objetualidade, não é menos opcional nem menos livre que a entrega à fundamentalidade mesma.

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

⁶⁸ Ibid., pp. 252-253.

⁶⁹ Ibid., p. 255.

opção não são incompatíveis e têm como intrínseca unidade a vontade de fundamentalidade.

A vontade de fundamentalidade não é meramente um ato consecutivo à intelecção da realidade-fundamento, mas, em alguma medida, como toda vontade de verdade, é antecedente à verdade inteligida. Trata-se de uma “atitude”⁷⁰, a de entregar meu próprio ser àquilo que se mostre intelectivamente como seu fundamento.

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

A realidade-fundamento, que é Deus, não é algo de que o homem pode ou não se ocupar, como tantas outras coisas na vida, mas é algo a que estamos fisicamente lançados constitutivamente. A pessoa humana não somente pode optar, mas tem que optar; “mais ainda, está inexoravelmente optando em os atos constitutivos de seu Eu, ou seja, em todos os atos de sua vida [...] O Eu está em todo instante necessitado de fundamento. Deus é o fundamento real de meu Eu”⁷¹.

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

A primeira destas possibilidades é a de considerar a Deus como realidade em e por si mesmo e nada mais, ou seja, Deus reduzido a realidade-objeto. Deus fica distanciado do homem e o homem afastado de Deus: trata-se da realidade que na história das religiões constitui os “deuses ociosos”. São realidades supremas, mas ociosas a respeito do homem, que não tem com eles relação alguma nem de apoio, nem de súplica. Um deus ocioso é real, mas não intervém na vida humana. Isso é próprio também, segundo Zubiri, do *théos* de Aristóteles, que é um deus super-ocioso, que não apenas não se ocupa do homem, mas não pode ter relação alguma com o cosmos. O âmbito aberto pela “ociosidade” de Deus é o vazio da distância. E a apropriação desta possibilidade é o afastamento de Deus.

⁷⁰ Em *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Zubiri nos explica seu conceito de atitude (cf. pp. 29-37). Não se trata de um ato, nem tampouco de minha própria realidade substantiva, mas sim de uma “versão” do Eu que vai obter certa forma nos atos que vai executar.

⁷¹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 259.

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

Os dois termos possíveis da opção são: Deus ocioso ou Deus fundamentante. Em ambos os casos, trata-se de uma opção livre: “Minha liberdade de optar por um Deus ocioso ou por um Deus fundamentante é uma decisão não acerca do que eu creio, senão acerca do que é a realidade mesma de Deus”⁷².

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

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

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

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

⁷² ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 262.

nunca. A aceitação vital do racional não é à sua vez racional; é mais que racional, é razoável⁷³.

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

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

Não se trata de que a fé leve à intelecção, nem de que esta leve àquela, senão de que ambos os aspectos constituem 'unidade radical' [...] A vontade de fundamentalidade como princípio de atitude é, pois, em si mesma, a unidade radical não só possível, senão real, do conhecimento de Deus e da fé nEle como opção livre pelo razoável⁷⁴.

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

5.4.2.3.

A vontade de verdade na realidade humana

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

No que diz respeito ao processo intelectual posto em marcha pela vontade de fundamentalidade, percebemos, como primeiro fato, na história da filosofia, uma multiplicidade de “provas” da existência de Deus. Isto se deu, precisamente, porque as “provas” anteriores, por uma ou outra razão, não pareciam de todo satisfatórias. Para Zubiri, ainda que sua “prova” lhe pareça concludente, esta não

⁷³ Ibid., p. 263.

⁷⁴ Ibid., p. 265.

deve estar isenta da condição de ser uma entre as outras. Esta multiplicidade é o que pode levar ao agnosticismo.

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

Em primeiro lugar, temos o fato inegável de que a validade das provas racionais da existência de Deus não foi admitida por todos, nem mesmo pelos que admitem ou estão dispostos a admitir a realidade de Deus. Assim, o primeiro momento da vontade de verdade – o que esta vontade leva ao conhecimento de Deus – ficaria refutado. Entretanto, diz Zubiri, há aqui um grande equívoco, uma vez que a inteligência demonstrativa da existência de Deus, ainda que posta em marcha pela vontade de verdade, tem um alcance e valor que não pendem desta vontade, mas exclusivamente da inteligência. A discussão acerca da validade das provas é questão de inteligência. Que a vontade de verdade, como vontade de fundamentalidade, põe em marcha o processo intelectual é algo que pertence a essa vontade. Porém, este processo intelectual não é idêntico a demonstração – que é a forma mais rigorosa a que este processo pode chegar. A discussão sobre o rigor do raciocínio não afeta a existência do processo intelectual, mas é sempre uma discussão dentro já deste processo, do que resultam duas coisas a serem consideradas: uma, aquilo que a inteligência consegue entender; outra, o momento segundo o qual o processo intelectual está ancorado na vontade de verdade. A demonstração só concerne ao primeiro ponto, deixando intacto o segundo, que é o anterior e radical. “A multiplicidade e possível insatisfatoriedade das provas não ‘refuta’ de maneira alguma o que haja uma vontade de verdade à que essencialmente pertence um processo intelectual”⁷⁵.

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

⁷⁵ *Ibid.*, p. 269.

um âmbito real. Daí a vontade de fundamentalidade move a inteligência a precisá-lo: temos aqui o processo intelectualivo.

Dentro do âmbito real na realidade, o processo intelectualivo pode adotar a figura de um raciocínio conclusivo: “é a prova ou demonstração de que esse âmbito real está constituído por uma realidade absolutamente absoluta”⁷⁶. A demonstração dessa realidade não é mera transição de idéia a realidade, mas a descoberta da estrutura do real enquanto real “em direção”.

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

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

A demonstração da existência de Deus não é primariamente uma exigência lógica que se esgrime frente aos que não crêem em Deus, senão uma exigência lógica que se dirige exatamente igual ao crente, uma exigência que reclama deste uma estrita justificação daquilo em que crê⁷⁷.

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

⁷⁶ Ibid., p. 270-271.

⁷⁷ Ibid., p. 272.

alheio nem à realidade de Deus nem a sua inteligência, mas sim ao conhecimento estrito de sua realidade: “a ignorância do agnóstico não é ininteligência de Deus, senão inteligência mais ou menos indeterminada dEle, isto é, sem conhecimento estrito”⁷⁸. Trata-se da “incognoscibilidade” de Deus, não de sua não-inteligência. A ignorância e a incognoscibilidade são de algo que o agnóstico busca, mas não encontra. O agnóstico “apalpa” o âmbito da fundamentalidade, num tatear sem encontro preciso. Assim, o agnosticismo é “frustração” de busca intelectual, em que ocorre a suspensão da fé. “Mas como ignorância, como incognoscibilidade e como frustração, o agnosticismo é uma forma estrita de processo intelectual que recai sobre um momento real da realidade inteligido como tal”⁷⁹.

O âmbito da fundamentalidade do real palpita na vida do agnóstico. O agnóstico entende em forma de tato e de ‘tensão dinâmica’, a fundamentalidade do real, mas não adquire a figura precisa de sua idéia. Este tatear sem encontro preciso leva a uma frustração de busca intelectual⁸⁰.

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

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

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

⁷⁸ Ibid., p. 273.

⁷⁹ Ibid., p. 274.

⁸⁰ GÓMEZ CAMBRES, *Zubiri y Dios*, p. 144.

fundamento; inclusive, a frivolidade pode afetar a admissão da realidade de Deus. Vejamos o que significa esse desentender-se.

Posto em marcha o processo intelectual, a inteligência se encontra com os dois tipos de realidade, a realidade-objeto e a realidade-fundamento e, portanto, diante de duas conceituações de Deus: Deus ocioso e Deus fundante. Dentro do processo intelectual, no qual o homem está lançado “para” o âmbito da fundamentalidade, a inteligência descobre a “diferença” entre realidade-objeto e realidade-fundamento. Então a inteligência demonstra que o âmbito é real tão somente em virtude de uma realidade-fundamento. Se, entretanto, a inteligência assim não o descobrisse, ainda assim existiria um processo intelectual, que não chegaria àquela diferença, mas seria uma intelecção “indiferente”: “Então não é que não haja processo intelectual, senão que há um processo intelectual que chega à *in-diferença* [...] O que se desentende é indiferente a um Deus ocioso ou a um Deus fundante”⁸¹. Enquanto o agnóstico suspende a fé, o indiferente suspende a conclusão intelectual. Não faz questão de se sabe ou não sabe se Deus existe, e do que seria se existisse, como se dissesse “que Deus seja o que for”. A suspensão do processo intelectual é a intelecção do âmbito da fundamentalidade como algo “indiferente”. Esta indiferença tem vários matizes, desde admitir a realidade Deus inteligida indiferentemente, até uma certa indiferença a respeito da realidade divina, passando pela idéia da ociosidade divina. Neste último caso, não se trata tanto da admissão de um Deus ocioso, mas da ociosidade de ocupar-se de Deus – seja um Deus ocioso ou não. O âmbito da fundamentalidade é inteligido como um “seja o que for”, o qual envolve sempre a realidade indiferenciada de Deus. Assim,

o que se desentende da realidade de Deus, tem em sua atitude um estrito processo intelectual que entende a Deus como ‘seja o que for’. A indiferença é um modo de processo intelectual distinto da demonstração. O que ocorre é que a intelecção demonstrativa é *eo ipso* a superação radical de toda possível indiferença: Deus é realidade fundamento⁸².

Na atitude de desentendimento, não apenas se suspende indiferentemente o processo intelectual, mas se vive despreocupado da realidade de Deus: indiferença intelectual é “despreocupação”. Despreocupação não é não-opção. O

⁸¹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, pp. 276-277.

⁸² *Ibid.*, p. 278.

despreocupado sente que por trás de seu não ocupar-se está presente de modo latente aquilo de que não se preocupa. Deste modo, despreocupação é uma estrita opção por não ocupar-se daquilo que “está aí” indiferentemente. “À indiferença intelectual, corresponde a despreocupação optativa”⁸³.

O desentendido de Deus vive abandonado “ao que for”. Não é que viva sem fundamentalidade, mas se vive numa indiferença fundamental, “deixa-se viver”. A vontade de deixar-se viver é vontade de fundamentalidade. “É uma espécie de entrega indiferente à fundamentalidade da vida, uma fé não cega, senão justamente indiferente e despreocupada”⁸⁴. Esta atitude é uma resoluta “vontade de viver”. O despreocupado, por cima de sua indiferença fundamental, afirma energicamente que vive e quer viver. Seu desentendimento do problema de Deus é em face da vida; quer que a indiferença da realidade fundamental não o impeça de viver. A indiferença

consiste propriamente na vontade de verdade como pura vida, como desejo de viver. O indiferente aposta em que nenhuma prova é concludente na demonstração da existência de Deus. É uma indiferença pelo término do processo intelectual, pois a ele o que em verdade interessa é a vida⁸⁵.

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

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

Além daqueles que vivem despreocupados do problema da realidade de Deus, são cada vez mais numerosos os que nem mesmo se despreocupam do problema, porque este jamais foi problema para eles. Os problemas de suas vidas são problemas dentro da própria vida, são intra-vitais. Tomada por inteiro, sua

⁸³ Ibid., pp. 278-279.

⁸⁴ Ibid., p. 279.

⁸⁵ GÓMEZ CAMBRES, op. cit., p. 144.

vida não lhes postula problema algum: é o que é e nada mais. É a vida que repousa sobre si mesma, a vida atéia. Não se trata de um ateísmo “contra” a realidade de Deus, mas “a vida vivida em e por si mesma ‘e nada mais’: é a *vida a-téia* no sentido meramente privativo do prefixo ‘a’”⁸⁶. O ateísmo pretende-se, segundo Zubiri, a atitude primária, uma vez que a vida é algo que inegavelmente existe, de modo que toda apelação a outra realidade fundante, fora ou por cima dela, é da conta do não-ateu. Toda outra atitude (crença, agnosticismo, despreocupação) necessitaria justificação.

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

O poder do real é mister resolvê-lo, e para isso há que dar razões da índole que for, mas dar razões [...] mas tem que dá-las também o que vê o poder do real como pura facticidade. O ateísmo não é, pois, a atitude primária, a *conditio possidentis*, sobre a qual teria que se justificar quem admite a realidade de Deus, senão que o ateísmo necessita exatamente de uma homóloga justificação: não é atitude primária. Teísmo e ateísmo são dois modos como conclui o processo intelectual a respeito do problema do poder do real. A facticidade do poder do real não é um puro *factum*, senão uma intelecção, e como toda intelecção está necessitada de fundamento. Este fundamento há de obter-se por via intelectual. O ateísmo consiste, pois, não em não ter problema, senão em entender o poder do real, isto é, a fundamentalidade da vida, como pura facticidade⁸⁷.

Ademais, o ateu realiza uma opção. A facticidade do poder do real é uma possibilidade pessoal e sua apropriação por opção é viver a vida como algo que se basta a si mesma: é a “auto-suficiência” da vida. Por ser opção é entrega pessoal à

⁸⁶ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 281.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 283-284.

facticidade, é fé na facticidade: “o ateu se entrega formalmente a sua própria realidade formal como única e suficiente realidade pessoal verdadeira. E nesta entrega a si mesmo como verdade consiste a fé do ateu [...]; o ateísmo não é menos opcional que o teísmo”⁸⁸.

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

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

Ao observarmos estes três fatos – agnosticismo, indiferença e ateísmo – descobrimos que “tanto o agnosticismo como a despreocupação e o ateísmo consistem, apesar das aparências, em processo intelectual e optativo a respeito do fundamento, e que, portanto, possuem todos verdadeira vontade de fundamentalidade”⁸⁹. Vimos como “a análise da vontade agnóstica, indiferente e atéia nos pôs de relevo três momentos estruturais da vontade de fundamentalidade que move o homem a sua realização: vontade de buscar, vontade de viver e vontade de ser”⁹⁰. A vontade de fundamentalidade se mostra assim como o “princípio originário” de minha vida pessoal enquanto constituição de meu Eu.

Quando se chega a um Deus pessoal – caminho que foi percorrido no subcapítulo anterior –, a vontade de fundamentalidade é a atitude de ser pessoa relativamente absoluta “na” pessoa absolutamente absoluta de Deus. Trata-se de

⁸⁸ *Ibid.*, p. 284.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 287.

⁹⁰ GÓMEZ CAMBRES, *op. cit.*, p. 147.

estar nas coisas e em minha pessoa plenamente. A unidade de inteligência e fé consiste, para Zubiri, na atitude de chegar a um Deus, pessoa transcendente em mim. Vejamos agora como se concretiza a fé, a entrega pessoal à pessoa divina.

5.4.3. Concreção da fé

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

A fé em Deus é minha entrega a sua realidade pessoal enquanto verdadeira. É uma entrega concreta, uma fé concreta, com todos os modos, matizes ou qualidades segundo os quais a fé não é só “a” fé, mas “minha” fé. Não se trata de uma concreção meramente prática, como se as diferenças fossem matizes de como as pessoas “funcionam” em sua fé. Trata-se de algo “constitutivo” da pessoa crente. A fé não é a mera admissão de verdades, mas a entrega da pessoa inteira; portanto, “os modos de ser pessoa não só ‘acompanham’ a fé, mas são um momento *intrínseco* de sua constituição: são justamente sua positiva e intrínseca concreção”⁹¹. Cada pessoa se entrega ao acontecer de sua própria fundamentalidade a seu modo. E nisto consiste a concreção da fé. Sempre é a mesma, mas nunca é o mesmo. Minha fé não é tua fé, não enquanto fé, senão enquanto entrega minha ou tua. O problema não está em como uma mesma fé é vivida por várias pessoas, mas em como distintas pessoas têm uma mesma fé. Uma mesma fé tem modalidades pessoais. Para Zubiri, a fé, como concreta, situa-se entre duas aproximações equivocadas: uma, que a considera como algo que repousa sobre si mesmo e que se aplica externamente às situações concretas da pessoa (Zubiri denomina isso um “gigantesco extrinsecismo da fé”); outra, a

⁹¹ ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 299.

consideração da fé como um impulso cego, no máximo uma atitude subjetiva que emerge das estruturas psíquicas. Entretanto, nos dirá Zubiri, a fé emerge de estruturas pessoais.

A fé é minha em várias dimensões. Primeiramente, a fé é concreta em razão dos caracteres próprios da pessoa que se entrega. “Quem crê não é ‘o’ homem, senão ‘este’ homem, não é ‘a’ pessoa, senão ‘esta’ pessoa”⁹². A fé também é concreta pelas diversas modalidades da própria entrega; e, sobretudo, a fé é concreta pelo modo como se vê nela a Deus como fundamento de meu Eu.

Em primeiro lugar, a reta inteligência de que a índole da pessoa é ingrediente constitutivo do ato de fé eliminaria várias considerações que são feitas em razão dos caracteres particulares das pessoas, como por exemplo, “tal pessoa crê porque é neurótico”. Isso só quer dizer que será crente “neuroticamente”, mas não que não seja pessoalmente crente. Também as dimensões social e histórica da pessoa humana influenciam a concreção da fé. São ingredientes formais e constitutivos da mesma. Zubiri dirá que “a história das religiões é a experiência que os povos fizeram de Deus ao longo da história e, em nosso caso, a história da fé desses povos”⁹³.

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

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

Se o encontro do homem com Deus, a partir da acessibilidade de Deus ao homem, se funda no fato da religião, fundamento de meu ser pessoal; e se a pessoa é essencialmente concreta, o encontro efetivo do homem com Deus e de Deus com o

⁹² Ibid., p.300.

⁹³ Ibid., p. 302.

homem, a entrega do homem a Deus como verdade não pode menos de ser concreta⁹⁴.

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

5.4.4. A diversidade das religiões

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

Para Zubiri, a fé não é a entrega inteira do homem a Deus, mas tão somente a dimensão radical desta entrega, que afeta a totalidade do ser humano. A entrega assim tomada, em sua totalidade, é justamente o que Zubiri denomina “religião”: “A religião se plasma constitutiva e formalmente em religião”⁹⁵. A religião é algo natural desde o ponto de vista da prolongação da religião enquanto tal⁹⁶: “A história das religiões é a experiência teológica da humanidade tanto individual como social e histórica, acerca da verdade última do poder do real, de Deus”⁹⁷.

As religiões existem de uma maneira concreta, uma vez que os homens não se entregam a Deus em abstrato, mas como pessoas concretas, como indivíduos que vivem numa coletividade, imersos numa situação religiosa: cada religião está inscrita em sua situação religiosa. Suas diferenças estão associadas à idéia da divindade que existe nessas respectivas religiões: “a diversidade de religiões é uma diversidade que, em última instância, deve apoiar-se numa diversa concepção dos deuses”⁹⁸.

A diversidade de religiões se deve, segundo Zubiri, sobretudo ao enriquecimento progressivo da idéia da divindade e do poder do real. Os caminhos

⁹⁴ Ibid., p. 304.

⁹⁵ ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 86.

⁹⁶ Natural somente neste sentido. Para Zubiri não há o que se convencionou chamar “religião natural”.

⁹⁷ ZUBIRI, *El problema teológico del hombre. El hombre y Dios*, p. 380.

⁹⁸ ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 124.

para os quais o pensar religioso⁹⁹ se dirigiu ao longo de sua história configuraram três rotas distintas: o “politeísmo”, o “panteísmo” e o “monoteísmo”.

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

No panteísmo, o homem julga que o poder do real reside não em determinadas realidades, mas pertence ao todo da realidade. É a via da “imanência”. A supremacia seria patrimônio de uma Lei. Há uma divinização da Lei do cosmos¹⁰⁰.

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

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

⁹⁹ O pensar que está imerso numa situação religiosa; não um pensar sobre a religião, mas desde a mesma. Tal pensar deve transitar, segundo Zubiri, do poder do real até a realidade de Deus.

¹⁰⁰ Não se nega necessariamente os deuses. Para um budista, por exemplo, existem os deuses, mas não são seres supremos, senão que estão submetidos à Lei, que aparece como um *dharma*, uma obra que significa ao mesmo tempo lei e doutrina. Na China, esta Lei tem dois princípios, um luminoso, *Yang*, e um obscuro, *Yin*. No bramanismo, aparece a deificação do sacrifício e a identidade entre o *atman* e o *brahman*. No ocidente, aparece a religião cósmica dos estóicos e depois os panteísmos “à européia”.

constituem as demais coisas, nem da realidade relativamente absoluta que sou Eu¹⁰¹.

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

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

A difração é um fenômeno físico. Todos estamos habituados a ver que por um buraco de fechadura de uma porta passa um raio de luz. Quanto menor é o diâmetro do buraco da fechadura, o raio tem uma forma mais retilínea. Mas quando o diâmetro é tão pequeno que tem a mesma longitude de onda do raio luminoso, então a luz não passa em linha reta, senão que se difunde como um leque. Para explicar isto já não serve a idéia do raio de luz, senão que há que substituí-la pela idéia do campo de ondas ou do campo de fótons. É o fenômeno da difração¹⁰².

A pessoa humana e a pessoa divina, em sua diversidade radical, coincidem em que são absolutos: Deus é absolutamente absoluto e o homem, relativamente absoluto. Neste ponto do absoluto acontece a difração. Não é a difração de uma idéia de Deus, mas a difração da realidade mesma de Deus. Esta difração significa que a realidade pessoal de Deus é sempre a mesma, de fato acedida por todas as vias, mas que se difunde em distintas idéias, nenhuma das quais, absolutamente falsa: “o conteúdo estrito e formal das idéias não monoteístas de Deus está ancorado na realidade do Deus monoteísta”¹⁰³. Zubiri se pergunta, inclusive, o que seria da humanidade religiosa se o politeísmo não tivesse enriquecido a idéia de Deus; ou mesmo, resgatando o panteísmo, o que seria de um monoteísmo que considerasse que Deus está separado da criação. Entretanto, somente o monoteísmo é verdadeiro exclusivamente.

O fato de que haja uma multidão de idéias religiosas é a dimensão negativa daquilo que positivamente constitui o que chamei a difração. É a difração da única realidade divina, pessoal e transcendente, no fundo do espírito humano e do

¹⁰¹ Para Zubiri, fica ainda uma grande margem, dentro da idéia de Deus, para o Deus único. Ainda que, desde o ponto de vista teórico, os monoteísmos registrados na história sejam iguais: o monoteísmo do Islã, o israelita e o cristão, enquanto monoteísmos, não têm uma diferença substancial. Zubiri dirá, inclusive, que ante estes três monoteísmos, não há razão especulativa alguma para optar, trata-se de uma opção de fé.

¹⁰² Ibid., p. 148.

¹⁰³ Ibid., p. 149.

universo inteiro. Ela aparece então de uma forma múltipla; e esta multiplicidade é essencial como possibilidade da marcha do pensamento religioso¹⁰⁴.

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

a aberração é a posição aparente que tem um astro como resultado da combinação de dois movimentos, o da luz que do astro procede à Terra, e o movimento da Terra sobre sua órbita. Com este movimento, o astro pode parecer deslocado e é difícil averiguar qual é sua posição real. Entretanto, não cabe dúvida de que com toda a aberração do planeta o homem alcançou a fonte luminosa que é o astro. E, entretanto, se trata de uma aberração¹⁰⁵.

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

¹⁰⁴ Ibid., p. 150.

¹⁰⁵ Ibid, pp. 200-201.