

A “TRILOGIA TEOLÓGICA” DE XAVIER ZUBIRI: CONTRIBUIÇÕES E PROBLEMAS ABERTOS

Everaldo Cescon

Universidade de Caxias do Sul

Caxias do Sul, Brazil

Abstract

Starting from the “open realistic materistic philosophy” of Xavier Zubiri, this article reviews his theological itinerary, pointing out the theological originality of what he calls “the theological problem of man.” The Zubirian scheme is structured in three parts: the fact of “religation”; its necessary expression in religion, with its diversity of forms (history of religions); and Christianity as the witnessing, sanctifying, everlasting and expectant testimony of truth. In the first volume of his trilogy, Zubiri does not try to write a theological treatise about God, but only to grasp “God *qua* God,” without attributes, by means of religation. In the second volume, by surveying different religions, Zubiri seeks the “religious truth” at the bottom of the reality of men throughout history. Finally, in the third volume, Zubiri re-thinks purely theological themes, revealing that Christianity—as the religion of “deiformation”—is the historical transcendence of religion, the final historical solution of the radical problem of man, since by means of Incarnation God himself is the access to God.

Resumo

Partindo da “filosofia materista realista aberta” de Xavier Zubiri, pretende-se percorrer o seu itinerário teológico destacando a originalidade teológica residente no que ele qualifica de “problema teológico do homem”. O esquema zubiriano estrutura-se em três partes: o fato da “religación”, a sua necessária “plasmación” em religião com sua diversidade de formas (história das religiões) e o Cristianismo como o testemunho presencial, santificante, perene e expectante da verdade. No primeiro volume, Zubiri não pretende um tratado teológico acerca de Deus, mas somente chegar a «Deus enquanto Deus», considerado em si mesmo, sem atributos, pela “via da religación”. Ao analisar o segundo volume da trilogia, procura-se demonstrar que Zubiri, ao olhar para as diversas religiões, pretendeu apenas buscar a “verdade religiosa” no fundo da realidade dos homens ao longo da história. Por fim, no terceiro volume, Zubiri repensa temas estritamente teológicos revelando que o cristianismo—como religião de deiformação—é a transcendência histórica da religião, a solução histórica final do problema radical do homem, pois pela encarnação Deus mesmo é o acesso a Deus.

Introdução

Zubiri partiu sempre da situação concreta¹, servindo-se das contribuições de todas as ciências, das humanas às físico-matemáticas², e da filosofia inteira, da grega clássica à indo-européia e semítica³. Quis fazer filosofia pura, o que, segundo Ellacuría, significou: uma paixão

pela verdade, entendida como apreensão das coisas em sua realidade⁴; um trabalho infatigável de investigação⁵; e fidelidade a si mesmo⁶. Admirou os esforços do passado (aristotelismo, escolasticismo), mas sempre foi supercrítico com relação a toda a filosofia anterior⁷.

Em sua análise, constatou que a filosofia clássica entrou num processo de

logificação da inteligência⁸ e de entificação da realidade⁹. Deste modo, para chegar ao todo das coisas reais enquanto reais, estruturou sua “filosofia realista materista aberta”.¹⁰ É um realismo materista aberto, em sentido físico-metafísico, pois tudo surge da matéria, embora não se reduza a ela, e epistemológico, pois a realidade é sempre apreendida “sentientemente” em impressão de realidade.

Sentindo as exigências epocais¹¹ de um novo modo de filosofar, livre de pressupostos, o jovem Zubiri serviu-se da fenomenologia como instrumento para romper com a nuance subjetivista do idealismo, que reduzia as objetividades a meros conteúdos de consciência¹². A sua proposição básica orienta-se para a negação do subjetivismo e a conseqüente afirmação da objetividade do real enquanto tal¹³. No início procurava descrever os objetos conscientes, mas logo abandonou o seu programa filosófico e foi em busca da estrutura entitativa das coisas como questão do sentido do ser¹⁴.

O pensamento zubiriano maduro caracteriza-se pela descoberta da “realidade” como algo originário: as coisas não são nem objetividades, nem entidades, mas “realidade”, o que resultará no seu tão caro conceito “em si” (*de suyo*). Zubiri tenta uma idéia do real «além do ser»¹⁵. Seu problema básico é a estrutura da realidade¹⁶, que, conseqüentemente, requer instrumentos de análise que garantam a verdade real (trilogia *Inteligencia Sentiente*). É um problema que se prolonga no ato de intelecção, como atualidade intelectual do real¹⁷. A intelecção humana é formalmente mera atualização do real, enquanto real, na “inteligência sentiente”¹⁸. Antes do movimento do logos e da marcha da razão, a realidade é apreendida em “impressão sentiente”¹⁹, ou seja, a realidade é percebida “sentientemente” como um *prius*, na apreensão primordial. Para o pensador basco, a ordem transcendental é a ordem da realidade enquanto realidade, a qual é intrinsecamente respectiva e dinâmica, em e por si mesma²⁰.

A originalidade teológica de Zubiri reside no que ele qualifica de “problema teo-

logal do homem”. Segundo Cabria Ortega, o esquema zubiriano estrutura-se em três partes: o fato da “religação”, a sua necessária “plasmação” em religião com sua diversidade de formas (história das religiões) e o Cristianismo como o testemunho presencial, santificante, perene e expectante da verdade²¹.

Pretendemos explicitar as principais teses de Xavier Zubiri contidas na sua “trilogia teológica”²². Apesar de termos sido cuidadosos, sabemos não ter conseguido evitar todas as repetições. Estas são próprias do estilo zubiriano e acabamos, em parte, assumindo-o. No entanto, procuramos estar atentos às linhas-mestras, contentando-nos com alusões às explicações anteriores.

I. O Problema de Deus

1. A realidade humana religada

Zubiri parte do homem, e não da natureza ou do conceito, para chegar a Deus²³. Não pretende um tratado teológico acerca de Deus, mas somente chegar a «Deus enquanto Deus»²⁴, considerado em si mesmo, sem atributos, não pela via antropológica, nem cosmológica, mas pela “via da religação”²⁵. Portanto, a originalidade zubiriana também reside no método.

(a) O homem

A reflexão antropológica zubiriana funda-se na reflexão metafísica sobre o ser, pois medita sobre a “fundamentalidade última” da pessoa humana²⁶. As diversas realidades materiais são substantividades dotadas de unidade e dinamismo estrutural, organizadas hierarquicamente. O homem, nesta hierarquização, é uma substantividade plena²⁷, um sistema único constituído por dois subsistemas parciais²⁸. A matéria animal é caracterizada pelo sentir, mas, no homem, a complexidade material torna-se inteligente. No homem, a inteligência sente e a sensação: é “inteligência sentiente”. Por isso, a realidade humana é uma realidade-substantiva-aberta-inteligente-apreensora das coisas em impressão de realidade²⁹. A realidade humana é uma essência consti-

tutivamente aberta de uma maneira precisa: “sentientemente”³⁰. Tal abertura constitui a estrutura mesma da essência intelectual, enquanto ela é “em si”³¹, de tal modo que não pode existir homem sem as coisas, pois isto suporia uma espécie de contra-ser³². A inteligência “sentiente” permite ao homem situar-se frente à realidade, permanecendo constitutivamente aberto, e frente a si mesmo. O homem sente e “se” sente: «sente-se na realidade»³³. Logo, é uma realidade duplamente sua³⁴. O homem é um «animal de realidades»³⁵ porque o princípio de tudo o que o homem é e de tudo o que acontece nele é a realidade, enquanto realidade³⁶.

Para Zubiri, o homem é uma “suidade”, porque sabe-se seu³⁷, mas que precisa configurar-se seu ser continuamente pelas ações. São dois aspectos: “personidade” é o caráter próprio da realidade humana, por ser sua³⁸; e “personalidade” é o desenvolvimento que a “personidade” vai adquirindo na vida³⁹. «Por isso o homem é sempre “o mesmo”, porém nunca é “o mesmo”»⁴⁰. Daí a problematicidade da vida pessoal, a qual consiste em possuir-se fazendo seu Eu, seu ser, “cobrado”⁴¹ pelas coisas às quais está religado.

(b) “Religação”

A análise que o filósofo basco realiza não tem por objeto Deus e o homem, mas a realidade humana enquanto direcionada à realidade divina⁴². Analisando a realidade humana, Zubiri “mostrou” a constitutiva nulidade e abertura ontológica do homem e de tudo o que o circunda. Deste modo, chegou ao conceito fundamental de “religação”: para ser, o homem precisa estar religado a um fundamento que o faz ser, ao poder do real, à deidade⁴³. J. Marías considera tal conceito «um passo decisivo na filosofia do problema de Deus desde Graty até hoje»⁴⁴. O conceito zubiriano de “religação” representa a superação do tomismo e a introdução do existencialismo na Espanha. Basta observar as reações dos tomistas⁴⁵ que sucederam a publica-

ção de «En torno al problema de Dios».

(c) Problematicidade da realidade humana

A problematicidade da realidade humana envolve formalmente o problema da realidade divina⁴⁶, da indagação acerca da “ultimidade” e originalidade do real⁴⁷. O problema de Deus é o problema da “ultimidade” do real enquanto tal⁴⁸, ao qual o ser humano está religado. Assim, o problema de Deus é uma questão “já posta” no homem, pelo mero fato de encontrar-se “situado” na existência⁴⁹. Só depois a razão poderá “demonstrar” a realidade divina e as suas características⁵⁰. A problematicidade da realidade humana está no ter de realizar-se como pessoa, no ter de construir sua personalidade, religado às coisas⁵¹. Das coisas, recebe estímulos e possibilidades de realização, mas o impulso último só lhe pode vir de onde vem seu ser, ou seja, de Deus⁵². Zubiri ilustra tal problematismo através da «inquietação do absoluto do ser»⁵³; da voz da consciência, como «a palpitação sonora do fundamento do poder do real em mim»⁵⁴; e da vontade de verdade real, como “verdade-fundamento” que seja manifestativa, autêntica e efetiva⁵⁵.

(d) Inteligência “sentiente”

A tese central da trilogia *Inteligencia Sentiente* é que «a intelecção humana é formalmente mera atualização do real na inteligência “sentiente”»⁵⁶. Quer dizer que a “realidade” é o modo elementar em que as coisas são dadas ao homem. Todo o esforço conceitual e racional é posterior e retirado deste substrato. Por conseguinte, o “Ser” já é uma conceituação refinada e derivada⁵⁷. Desta forma, Zubiri se opõe ao intelectualismo, ao conceptualismo, ao abstracionismo e a outras correntes que opuseram o sentir e ao inteligir humanos. Para o pensador basco, sentir e inteligir são um só e único ato de apreensão “sentiente”⁵⁸. As coisas são dadas primordialmente ao homem em forma sensitiva, não como coisas, mas como realidades estimulantes. Todo o esforço de intelecção consis-

te em «apreender as coisas como reais», isto é «segundo são “em si” (*de suyo*)»⁵⁹. Consiste em apreender que as características e propriedades pertencem à coisa «em si», “por ser o que é”⁶⁰.

As conseqüências para a teologia são evidentes: o transcendente não precisa aparecer como o que está além dos sentidos; a valorização da história como lugar da revelação e da realização inicial do Reino de Deus; a espiritualidade encarnada na ação; a valorização do corpo, entre outras.

(e) “Realidade”

Para Zubiri, «realidade»⁶¹ é a forma em que o homem apreende a coisa e o âmbito do qual surge e no qual o humano se desenvolve. O homem está entre e com as coisas⁶², mas frente a elas. O homem sente as coisas como realidades. Não é um conceito que a mente concebe, nem um conjunto delimitado de coisas com o qual entro em contato⁶³. Deste modo, realidade é um caráter físico que emerge da coisa real, sem identificar-se com o que a coisa é em si, segundo suas propriedades. É um “mais” dentro da própria coisa. Através dos conceitos de “realidade” e “inteligência sentiente”, Zubiri pretende mostrar a realidade metafísica de um mundo anterior ao mundo conceitual.

(f) A “fundamentalidade” e o poder do real

O homem está constitutiva e continuamente religado ao real: «está na» realidade⁶⁴; «apóia-se na» realidade⁶⁵; e «funda-se na» realidade⁶⁶. Tal apoio do homem na realidade como fundamento expressa o caráter de “ultimidade” (*ultimidad*), “possibilitação” (*posibilitación*) e “impelência” (*impelencia*), de «poder» que a realidade tem com relação à pessoa humana⁶⁷. Não é uma “fundamentalidade de causalidade”, mas de «dominação» como determinação física. A realidade impõe novidades ao homem determinando-o a realizar um movimento vital de transição⁶⁸ a um espaço novo. Zubiri qualifica as estruturas que definem tal movimento vital de “tensão”.

Para o filósofo basco, a “fundamentalidade do real” não é uma “teoria” ou “interpretação”⁶⁹, mas um “fato” total (porque afeta toda a minha pessoa) e radical (porque possibilita que eu seja pessoa)⁷⁰. É um fato “experencial”⁷¹, “manifestativo”⁷² e “enigmático”⁷³. O enigma desse poder de “fundamentalidade” do real é o problema de Deus⁷⁴. Por conseguinte, o homem não se encontra com seu fundamento como “com” uma coisa, mas se encontra “em” seu fundamento, e este encontro é algo pré-conceitual. Deste modo, o homem não vai “para” Deus, como se fosse algo exterior a ele, mas está em Deus⁷⁵.

2. O problema de Deus

Fazer-se pessoa é buscar a “realidade-fundamento” suprema de meu relativo ser absoluto⁷⁶. Tal problematismo da realidade-fundamento é o problema de Deus. Logo, a constituição do Eu pessoal do homem é formalmente o problema de Deus⁷⁷. Justificar a realidade divina não é arquitetar raciocínios especulativos (vias cosmológicas e vias antropológicas), mas «demonstrar intelectualmente a marcha efetiva da “religação”...»⁷⁸. Não se trata de saber se existe uma realidade divina, porque sem dúvida existe, mas se alguma das suas dimensões pode ser entendida como Deus⁷⁹.

As vias cosmológicas (Aristóteles e São Tomás) e antropológicas (Santo Agostinho, Kant e Schleiermacher), de acordo com Zubiri, tomam “interpretações” em vez de “fatos”, teorias sobre as coisas em vez das coisas mesmas, como ponto de partida⁸⁰. O seu ponto de chegada não é Deus enquanto Deus, mas uma realidade-objeto, que diz respeito somente ao homem e não envolve formalmente uma referência ao resto do mundo. Chega-se a um Deus ausente da realidade e ao qual se deve, num processo ulterior, inserir como fundamento⁸¹.

A “via da religação”⁸² parte do homem como totalidade que precisa realizar-se como pessoa, apoiada no poder do real. Portanto, a “religação” é um “fato” básico e radical⁸³. A experiência dessa “religação” é

o problematismo do nosso ser. Por extensão, tal problematismo leva ao problema de Deus⁸⁴. A “via da religião” não constitui a prova «de que há Deus, mas de que algo do que há realmente é Deus»⁸⁵. É um «fato» justificado, a partir do qual se pode ter um «acesso à divindade»⁸⁶.

As conseqüências são evidentes: o acesso do homem a Deus no mais profundo e íntimo de seu ser⁸⁷, o homem como experiência de Deus, Deus como experiência do homem, etc. Elas implicam uma nova concepção de Deus como *realitas fundamentalis*⁸⁸: a) Deus como realidade pessoal frente à coisificação teísta; b) o problema de Deus como realidade vital frente à objetivação ou conceitualização logicista.

3. A experiência de Deus

Uma vez que a “realidade” que funda o poder que me faz ser está justificada, impõe-se agora experimentá-la, entregando-se a ela, prová-la no que é e como atua. No homem, Deus é causa pessoal do ser. Sou Eu somente graças à presença formal e constitutiva de Deus em mim como realidade pessoal. Por seu lado, o homem se entrega a Deus aceitando seu ser pessoal. Nas coisas, Deus está presente intrínseca e formalmente constituindo-a como real; contudo, Deus não é a coisa, mas um mais “em” ela, um transcendental⁸⁹ (contra o panteísmo). A coisa, além de ser sua realidade, é uma manifestação de Deus⁹⁰. Conseqüentemente, ir a Deus é penetrar cada vez mais na própria coisa⁹¹, e supõe conhecer e experimentar mais de perto o que é a realidade. Deus não é transcendente “ao” mundo, como concebia a filosofia escolástica, mas transcendente “no” mundo. O transcendente pode ser, desta forma, o profundo, o “dentro”⁹², o “fundo formal”⁹³ da própria realidade (contra o agnosticismo⁹⁴).

As coisas, ao serem constituídas pela presença de Deus, são manifestação de Deus como fundamento. São deidade. «Deidade não é um vaporoso caráter pseudodivino, mas a própria realidade divina das coisas enquanto, como poder, manifestam sua formal constituição em

Deus»⁹⁵. No homem, a presença de Deus é “tensão teológica” para seu ser absoluto⁹⁶. Deus «está formalmente em minha realidade fazendo com que esta realidade se faça Eu na realidade divina, mas sem ser a realidade divina»⁹⁷. Daí que «ser homem é uma maneira finita de ser Deus»⁹⁸, é uma maneira de ser experiência de Deus. Deus faz-se experiência tensiva do homem⁹⁹, doando-se de diversas maneiras concretas, constituindo-o como homem (*a parte Dei*) para ser experienciado pelo próprio homem (*a parte hominis*)¹⁰⁰.

Por um lado, pode-se falar em “Deus, experiência do homem”, porque Deus doa o poder do real, de uma ou de outra forma, com a realidade “fundante”. Por outro, o homem tem experiência de ser absoluto na medida em que é relativo à realidade “fundante”, que é Deus¹⁰¹. Melhor, o homem é experiência de Deus porque está fundamentado na realidade de Deus¹⁰². O homem responde a essa doação “fundamentante” com a fé, isto é, com «a entrega pessoal a outra pessoa, em nosso caso à pessoa de Deus, ... enquanto esta pessoa envolve verdade»¹⁰³. A entrega não é abandono passivo, mas atitude e ação positiva, ativa. É “adesão pessoal”, “certeza firme” e “opção livre”. Neste sentido, toda a entrega assume um caráter concreto: «é acatamento (reconhecimento da própria relatividade), súplica (essência da oração) e um refugiar-se»¹⁰⁴. «Entre Deus “e” o homem há uma distinção real, que não é separação, e uma implicação formal»¹⁰⁵. A implicação formal é «tensão teológica»¹⁰⁶. «A “tensidade” é formalmente a experiência do homem como experiência de Deus»¹⁰⁷, «cuja expressão humana e vivida é a inquietude»¹⁰⁸ da constituição de seu Eu.

Zubiri afirma a unidade conhecimental-fé. Se, de um lado, a fé não pode reduzir-se a uma mera adesão intelectual (contra o racionalismo), de outro, é necessário sublinhar o imprescindível momento intelectual de qualquer tomada de atitude e de qualquer fé possível, mesmo não se tratando de fé teológica (contra o fideísmo)¹⁰⁹.

A experiência de Deus *a parte hominis* se manifesta na «vontade de verdade re-

al»¹¹⁰ e na liberdade. A liberdade é «a experiência absoluta do absoluto de Deus»¹¹¹. Zubiri cita também «a experiência da graça de Deus, ou de Deus com a graça»¹¹², e a vida humana de Cristo, o modo mais absoluto e íntimo de "deiformidade"¹¹³. Além do teísmo, existem três atitudes na experiência de Deus: o agnosticismo, o indiferentismo e o ateísmo. O agnosticismo «é um tatear sem encontro preciso», no qual brilha, de modo peculiar, a «vontade de “fundamentalidade”»¹¹⁴. O indiferentismo desinteressa-se pelo problema de Deus. O indiferente é alguém que vive na superfície de si mesmo, sem buscar sua realidade-fundamento¹¹⁵. No ateísmo, a vida não coloca problema algum: é o que é e nada mais. É “vida atêia” que repousa sobre si mesma, sem necessidade de ir «contra» nada nem ninguém¹¹⁶, vida tomada «em» e «por» si mesma «e nada mais»¹¹⁷. «O ateísmo não é carência de experiência de Deus. É uma experiência, em certo modo, encoberta»¹¹⁸.

Em síntese, podemos afirmar que, para Zubiri, o problema teológico do homem é um fenômeno expressado em três momentos: “religação” ao real, entrega intelectual a Deus na vontade de verdade, experiência tensiva de Deus¹¹⁹.

II. A questão da religião

Em seu *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, segundo J. Sáez Cruz¹²⁰, «Zubiri não quer fazer uma valoração religiosa ou moral, ...nem um estudo comparado das religiões¹²¹. Tampouco pretende fazer apologética do cristianismo. O objetivo explícito é buscar a “verdade religiosa” no fundo da realidade dos homens ao longo da história».

1. O “religioso”

Zubiri, primeiramente, critica a concepção clássica de Durkheim, segundo o qual o religioso é uma instituição social coercitiva¹²², e a concepção do positivismo moderno que «opõe o “sagrado” ao “profano”¹²³. Em seguida, nosso Autor explicita sua tese partindo da diferença entre as coisas na medida em que são realidade

nua (o profano) e na medida em que são precisamente um momento interno da deidade que nelas transcorre (o religioso)¹²⁴. A oposição radical é a estabelecida entre o profano e o término da “religação” – a deidade. Dessa forma, «o profano não se opõe formalmente ao sagrado, mas ao religioso»¹²⁵. «O sagrado... é uma qualidade da relação religiosa»¹²⁶. É uma atitude que envolve o homem inteiro.

2. O *factum* da religião na história das religiões

(a) “Plasmação da religação” em religião

O homem está constitutivamente religado ao poder do real e é levado a entregar-se inteiramente à realidade absolutamente absoluta, que está no fundo de toda a realidade e da pessoa humana. Tal entrega absoluta, para Zubiri, é “religião”. Nesse sentido, «a “religação” é o fundamento da religião»¹²⁷. «A “plasmação da religação” em religião é justamente algo “natural”»¹²⁸, enquanto a “religação” é uma dimensão constitutiva da pessoa humana. Nesse sentido, existe uma religião pessoal e não natural¹²⁹. A “plasmação” é o ato pessoal no qual o homem configura sua entrega total pela fé. E, de outro lado, «é a configuração da fé no ser inteiro do homem»¹³⁰.

Em sua dimensão social, a religião é despersonalizada. Como corpo social, a religião possui uma teologia¹³¹ e uma visão de mundo. A “mundologia” implica uma «visão da origem radical e fundamental de todas as coisas» (cosmogonia)¹³², uma «visão da unidade dos homens com relação a Deus» (eclesiologia)¹³³ e «uma visão da realidade de cada um no futuro desenvolvimento de sua vida» (escatologia)¹³⁴. Esses três elementos – cosmogonia, eclesiologia e escatologia – gozam da estabilidade da «tradição»¹³⁵.

(b) Diversidade de religiões

O pluralismo religioso nasce da «essencial possibilidade que o pensar religioso e o espírito humano têm de chegar a Deus por rotas distintas»¹³⁶. O pluralismo

brota do que Zubiri denomina «a “difração” da [única] realidade de Deus, da presença pessoal de Deus no seio do espírito humano, através dos modos do espírito humano»¹³⁷. Portanto, «a diferença essencial entre as religiões está nos deuses que têm», no seu pensar religioso (*religacional*), e não nos seus traços históricos¹³⁸. Além disso, deve-se considerar que cada religião surge numa situação histórica concreta, num tipo de corpo social e num tipo de vida concreto¹³⁹. Por isso, diferentes corpos sociais levam a religiões distintas. E o que existe é sempre «a nossa religião»¹⁴⁰. Basicamente, o homem pode seguir três rotas distintas: a «via da dispersão» ou politeísmo, a «via da imanência» ou panteísmo e a «via da transcendência» ou monoteísmo¹⁴¹.

O politeísmo é a teoria que afirma a multiplicidade de fundamentos do real. É dispersivo porque «projeta distintos aspectos do poder do real sobre entidades reais distintas»¹⁴². O panteísmo identifica o fundamento do real com o real, com o “mundo”. As coisas seriam momentos da única realidade divina¹⁴³. O monoteísmo, «sem negar nenhuma das dimensões do poder do real e sem negar tampouco que cada uma destas dimensões seja término de uma divindade, considera que essa divindade é sempre a mesma»¹⁴⁴. As três vias não são equivalentes, embora nenhuma seja absolutamente falsa¹⁴⁵, isto é, «todas as idéias de Deus são verdadeiras no que afirmam, “assertivas”, embora só o monoteísmo seja verdadeiro, “exclusivo”»¹⁴⁶.

(c) Verdade religiosa

«A verdade é a simples atualidade do real na inteligência»¹⁴⁷. Percebemos que Zubiri acolhe a fórmula clássica - «*veritas est adaequatio rei et intellectus*» -, mas postulando a existência de graus de adequação¹⁴⁸. No caso da «verdade religiosa, nenhuma pode ser totalmente adequada»¹⁴⁹, pois quer expressar o mistério que, além de ser obscuro, é dinâmico. As definições dogmáticas, por exemplo, nunca «esgotam exaustivamente aquilo que que-

rem expressar»¹⁵⁰. Logo, «a verdade religiosa é pura e simplesmente a retidão da via da conformidade no mistério da deidade à divindade, não a adequação perfeita»¹⁵¹. Tal postura opõe-se à pretensa totalidade do cristianismo¹⁵², visto que, para Zubiri, o homem acede à divindade, real e efetivamente¹⁵³, por qualquer uma das três vias, pois a «deidade é algo misteriosamente presente em cada uma das coisas»¹⁵⁴.

A verdade religiosa acontece na fé, considerada não como «crer no que não vemos»¹⁵⁵, mas como algo que se move no âmbito do razoável, isto é, «conforme à razão». «Razoável... é a interna coesão e coerência das realidades entre si: da realidade do homem e da realidade de Deus como “fundante” da própria realidade»¹⁵⁶.

(d) A origem das representações religiosas

O politeísmo foi gerado a partir de uma degeneração do monoteísmo ou o monoteísmo foi uma evolução interna do politeísmo¹⁵⁷? Para Zubiri, a tese do monoteísmo originário, que se apóia na idéia de «revelação primitiva»¹⁵⁸, é algo completamente «quimérico»¹⁵⁹. E mesmo a teoria da «religião natural» é infundada, pois, de acordo com nosso Autor, «a religião não é da natureza humana, mas do ser pessoal do homem, porque a “religação” não é religião natural, mas um momento formalmente constitutivo do ser pessoal enquanto tal»¹⁶⁰. Na verdade, «a religião se apresenta como múltipla desde o começo». «Desde o começo, a “religação” se encontrou plasmada em corpos objetivamente distintos»¹⁶¹. O politeísmo e o monoteísmo são duas possibilidades congêneres [e coetâneas] no ato radical inicial de plasmar a “religação” em entrega a uma divindade¹⁶².

(e) A historicidade das religiões

«A religião é formalmente histórica», pois «é o próprio acontecer do ser do homem»¹⁶³, que se entrega à realidade divina pela fé, num corpo social, num sistema de possibilidades determinadas, que definem e circunscrevem a vida religiosa. As religiões «nunca partem do zero», por isso «a sua constituição é sempre algo essencialmente

histórico e progressivo»¹⁶⁴. Elas se desenvolvem, e até mesmo morrem «quando desaparece o corpo social ao qual pertencem»¹⁶⁵.

O fundamento da diversidade, para Zubiri, está na «realidade do Deus uno, pessoal e transcendente» ao qual se acede em todas as religiões. «Nenhuma deixa de refletir, efetivamente, um aspecto da divindade». Todas «são vias que chegam a Deus»¹⁶⁶. «Todas constituem a entrega real e positiva do homem, com todas as suas condições e com todos os seus ingredientes, à realidade pessoal de Deus»¹⁶⁷.

A via da dispersão e a da imanência são afetadas por uma intrínseca historicidade, que Zubiri designa por «ab-erração»: «no sentido de vias circundantes para se chegar a Deus»¹⁶⁸. Já a historicidade do monoteísmo é progressiva, representada por uma linha aparentemente reta, mas com «altos e baixos»¹⁶⁹.

(f) O monoteísmo

O monoteísmo é uma via em que, no curso da história, o que dá de si reflui sobre seu próprio conteúdo. É uma via que, em seu progressivo enriquecimento das características de Deus, desemboca no Deus universal, uno e trino, acessado aos homens na pessoa de Cristo¹⁷⁰. Zubiri observa que a solidão tornou viável o desenvolvimento da idéia monoteísta na história. O Deus dos nômades semitas é um «Deus solitário»¹⁷¹ e, progressivamente, passa a ser «zeloso» e ciumento¹⁷², «exclusivo»¹⁷³, único¹⁷⁴, criador e «Pai de todos os homens»¹⁷⁵. «É o monoteísmo universalista»¹⁷⁶.

Seis séculos depois do cristianismo, aparece o Islã. Um momento, segundo Zubiri, de «regressão», porque «amputa a Cristo justamente o caráter de pessoa divina» e o reduz a «mais um profeta» entre outros. «Desaparece a figura de um Deus incorporado à história para limitar-se novamente a um Deus que simplesmente falou na história aos homens. «O monoteísmo islâmico é, portanto, uma espécie de distanciamento da revelação»¹⁷⁷.

3. A contribuição específica do cristianismo na história das religiões

(a) O Cristo

A história das religiões é a experiência teológica que a humanidade faz da verdade última do poder do real, de Deus¹⁷⁸. Na busca da verdade religiosa, o homem constituiu diversas respostas históricas (diversidade de religiões)¹⁷⁹. No entanto, a intrínseca historicidade da religião vai, progressivamente, conduzindo ao Deus único, que se manifesta no seio do espírito humano como «palpitação»¹⁸⁰.

Jesus Cristo agrega uma característica nova ao Deus de Israel. N'Ele, a «paternidade» não tem somente um caráter jurídico baseado na Aliança, mas, sobretudo, um caráter universal. A sua palavra reveladora é o próprio acesso a Deus.¹⁸¹ Em outras palavras, Cristo não só anuncia a palavra de Deus, como ele mesmo é a Palavra¹⁸². Em Jesus Cristo, Deus se torna o seu próprio acesso. O homem vai a Deus por uma entrega pessoal a Cristo, por uma «conformação a Cristo»¹⁸³ (cf. Gl 4,5-7). «Consiste, de certa forma, em ser como Deus, como o era Cristo»¹⁸⁴. É a deiformidade do homem¹⁸⁵.

A adesão e a entrega pessoal a Cristo incorporam o homem a Deus pela incorporação ao seu Filho e, nesse sentido, Cristo é a cabeça desse corpo¹⁸⁶. Zubiri concebe a «incorporação» a partir do conceito de pessoa como «essência aberta»¹⁸⁷. Esta «abertura» significa «sair de si em direção do outro», «livremente». «Trata-se de um êxtase de volição pura por aquilo que se quer». É uma forma de amor como «experiência última», como conhecimento íntimo e experiencial. É amor que leva o homem a fazer aquilo que se traduziu por «mandamento»¹⁸⁸. É «nessa abertura que acontece a incorporação do indivíduo e da história a Deus»¹⁸⁹.

(b) A inteligência da obra de Cristo

O ato revelador da obra de Cristo se expande em «cinco etapas», em função de cinco situações históricas perfeitamente definidas. (1) Perante os gentios, «o Cristi-

anismo entende ser uma religião estritamente universal»¹⁹⁰. (2) O encontro com a sabedoria grega iluminou o conceito de revelação. É um depósito «integral» e «concluído» com a morte do último apóstolo¹⁹¹, «transcendente e guardado pela tradição»¹⁹² como um «corpo da verdade»¹⁹³. (3) A razão grega trouxe novas possibilidades de inteligência do mistério de Cristo e de Deus¹⁹⁴, porque a verdade de Deus se funda no esclarecimento de Cristo como seu Filho. «Cristo é a verdade em ato do que Deus é»¹⁹⁵. Sucessivamente, a Igreja definiu a «filiação divina real» de Cristo¹⁹⁶, a realidade desta filiação¹⁹⁷ e a realidade «física» do Verbo¹⁹⁸. No final, temos: a) «o que é» Cristo: Deus e filho de Maria¹⁹⁹; «quem é» Cristo: Verbo, o Filho de Deus²⁰⁰. (4) O encontro com a razão moderna – científica, filosófica e histórica – possibilita uma nova inteligência do problema razão-revelação: a revelação que oferece à razão «signos» de credibilidade; a razão que busca a credibilidade da revelação e não a verdade do mistério revelado²⁰¹. (5) A atual etapa levou o Cristianismo a encontrar-se também com outros povos e com outras mentalidades. Um novo problema se propõe: «o que é o Cristianismo dentro da história das religiões e o que é o fenômeno da história religiosa»²⁰².

(c) Cristianismo confrontado com as demais religiões

A postura zubiriana é inclusivista. Procura estabelecer uma ponte entre a universalidade de Jesus Cristo e a salvação dos não-batizados²⁰³. «O Cristianismo é “a” religião, “a” verdade definitiva, a única via que conduz “divinamente” à realidade de Deus»²⁰⁴, visto que, nele, Deus se faz o acesso a Deus. Conseqüentemente: «todas as religiões levam em si um Cristianismo intrínseco»²⁰⁵; «nenhuma religião é *simpliciter* falsa»²⁰⁶. «A atitude do Cristianismo frente às demais religiões nunca poderá ser a de uma afirmação excludente..., mas, justamente ao contrário, uma atitude de propensão positiva em sua direção»²⁰⁷. Envolve: «uma “presencialidade” histórica da verdade» porque Cristo não só

pregou, mas era a Verdade pessoalmente (cf. Jo 14,6)²⁰⁸; «uma “presencialidade” em liberdade de opção»²⁰⁹; e «uma “presencialidade” dinâmica», isto é, santificante, peregrina e expectante²¹⁰.

III. Cristianismo: “suprema experiência teologal”

Em *El Problema Teologal del Hombre: Cristianismo*, Zubiri repensa temas estritamente teológicos. Procura «identificar e definir a experiência cristã que, para ele, consiste na máxima manifestação de Deus possível: a encarnação. No mistério cristão, Deus se faz homem e o homem se faz Deus: é a experiência da “dei-formidade” e da deificação»²¹¹. É a solução histórica final do problema radical do homem. O cristianismo é “a suprema experiência teologal”²¹², “a verdade definitiva”²¹³ de todas as religiões. A razão reside na particularidade que o Cristianismo oferece: «a “plasmação” e o “plasmante” (*plasmante*) são um momento intrínseco e formal da própria divindade. (...) (Em Cristo) Deus mesmo é o acesso a Deus»²¹⁴, porque «não só está na história, como também está historicamente nela»²¹⁵. Nesta ótica, toda a experiência teologal da humanidade é a experiência da “dei-formidade”²¹⁶: é cristianismo “dei-forme”²¹⁷. Significa que a criação, e nela o homem, são projeção da própria vida intra-trinitária *ad extra*²¹⁸. Uma tese de tal envergadura gera uma enorme dificuldade ao diálogo inter-religioso²¹⁹.

1. A realidade de Cristo

a) A credibilidade do evento histórico Jesus de Nazaré

Para Zubiri, São Paulo aborda a questão da credibilidade a partir de uma nova visão da verdade e da realidade²²⁰. A via israelita ancorava tudo numa pessoa; a via grega, na razão absoluta. Portanto, a única possibilidade era «conceber que a verdade fosse uma realidade pessoal e que uma determinada pessoa (a pessoa de Deus) fosse a verdade e a realidade abso-

luta»²²¹. «É a união hipostática»²²². Nesse sentido, toda a vida de Cristo foi um sinal de credibilidade.

«Deus é amor» (1Jo 4,8)²²³, logo, «o homem o encontra em Cristo, justamente pela via do amor»²²⁴. Amando, o homem se entrega e é possuído pela verdade real e, nessa entrega, encontra justamente o amor infinito de Deus²²⁵. Portanto, a credibilidade da opção cristã se expressa na estrutura interna e metafísica do amor, na qual Deus e a realidade de Cristo consistem.

(b) A incorporação de Deus à história e à vida humana

Em Cristo «realiza-se a incorporação estrita e formal de Deus à história e à vida humana»²²⁶. A incorporação à história possui duas dimensões objetivas: a revelação de Deus ao homem, pela qual resulta incorporado a ele, e a incorporação da humanidade a Deus. «A história não é um acidente que se impõe à revelação, ou algo no qual a revelação está recebida, mas sim a própria revelação em ato»²²⁷. Nas próprias definições dogmáticas, Cristo, “pela” Igreja, vai se definindo, vai se revelando a si mesmo: «uma incorporação da humanidade em forma de palavra reveladora»²²⁸.

Deus também incorpora a humanidade «fazendo com que os homens, a quem essa revelação é dirigida, resultem incorporados ao corpo real do próprio Cristo». Tornam-se «filhos por adoção»²²⁹, incorporados ao corpo místico de Cristo²³⁰. A unidade histórica (tradição) da humanidade, visto que não repousa sobre si mesma, está incorporada a Cristo por duas razões: primeira, porque, «do ponto de vista da humanidade, todos os homens historicamente considerados encontram nele seu acesso a Deus»; e, segunda, porque «Cristo vai acontecendo ao longo de toda a história»²³¹, movendo-a na sua direção²³². A realidade da incorporação potencializa a vida do indivíduo, por meio «do sentido da vida que só Ele nos dá»²³³, e a história, como «sistema de possibilidades de ser homem, que a humanidade vai tecendo ao longo de suas vidas»²³⁴.

2. O Deus acessado em Cristo

O Novo Testamento revela, porém sem discernimento, um único Deus em três termos: Pai, Filho e Espírito Santo. A progressiva revelação da Trindade ocorre através de três conceitos: funcionalidade²³⁵, transcendência²³⁶ e consubstancialidade²³⁷. Zubiri, em consonância com a tradição, parte do Pai como “princípio” da Trindade. O Pai é a “suidade” da realidade absolutamente absoluta, uma realidade inteligente e “volente” (*volente*), isto é, aberta em sentido pessoal e essencial²³⁸. E essa realidade é «sua» no sentido de que é «fonte e princípio de si mesma»²³⁹. «O Pai dá de si uma segunda “suidade” realmente distinta da sua própria. Esta segunda “suidade” é “suidade” de verdade»²⁴⁰. O Filho é a “suidade” da verdade real do Pai. Além disso, o Pai ratifica em “suidade” a identidade dessa verdade real com o princípio de onde procede e, nessa ratificação, consiste o Espírito da Verdade, o Espírito Santo»²⁴¹. Portanto, as três pessoas divinas são “suidades” (*suidad*) – «por mérito de sua nota intelectual, estão abertas à sua própria realidade»²⁴² – e, em virtude dessa processionalidade, cada pessoa está fundada nas outras e constituída por uma intrínseca respectividade às demais²⁴³. A respectividade é uma «circulação do ponto de vista da natureza», uma «compemtração» em essência²⁴⁴.

3. A criação

Zubiri aborda a questão da criação sob dois aspectos: *a parte Dei*, a criação «é um ato vital de Deus», que «coloca fora de Deus algo que não é Deus» e «expressa um caráter interno da realidade do que Deus é»²⁴⁵; *a parte mundi*, «a criação é aquilo em que se realiza e como se realiza a processão iniciante da Trindade»²⁴⁶.

«A criação é obra do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo»²⁴⁷. Três aspectos fundamentam sua transcendência: não há nenhuma realidade sobre a qual Deus se apóie para produzir as coisas; é anterior a todo o tempo; Deus cria através da pura palavra²⁴⁸. É a partir desta concepção que devemos entender a relação do Deus cris-

tão com o mundo. «A criação... é a “plasmação” *ad extra* da vida trinitária divina»²⁴⁹, de tal modo que revela Deus como realidade fontanal. A natureza, ou o natural, é a contração em finitude do que é a vida trinitária.

A vontade de criação de Deus é uma vontade de que o mundo se auto-conforme²⁵⁰. «Deus quis que as realidades se fizessem reais de uma maneira o mais divina possível, a saber: por si mesmas»²⁵¹. Por isso, a criação é um dar de si o mais divinamente possível²⁵². A vontade divina de “plasmação” *ad extra* da própria vida trinitária é um caminho que leva à liberdade. Zubiri denomina este caminho “deiformação”²⁵³. Tal vontade divina se manifesta na criação de essências fechadas e de essências abertas.

A essência fechada é o término de uma idéia divina que está efetuada, isto é, a criação por «efecção» *ad extra*, na ordem da realidade tangível, daquilo que está pré-contido como mera possibilidade na idéia divina²⁵⁴. Já a criação da essência aberta é formalmente a “plasmação” *ad extra* da própria vida trinitária de Deus por «projeção». É a concretização de uma realidade *ad extra* “dei-forme”, por razão da vida trinitária plasmada nela²⁵⁵. «No caso do homem, a vida trinitária é traduzida na triplicidade de realidade substantiva, Eu e intimidade»²⁵⁶. Três aspectos de uma mesma vida.

4. A encarnação

Todas as cristologias do Novo Testamento expressam a Encarnação como «uma elevação, por transcendência, do que foi a religião inteira de Israel e sua concepção de “filho de Deus”»²⁵⁷; no entanto, Zubiri considera necessário precisar a filiação divina de Cristo²⁵⁸. A precisação é uma «espécie de gigantesca dialética teológica»²⁵⁹. O filósofo basco aprofunda os conceitos de unicidade da realidade de Cristo e de unicidade da filiação divina, contra o docetismo²⁶⁰, o apolinarismo²⁶¹ e o adocionismo²⁶². Aprofunda também a questão da unidade física do Filho de Deus, contra o nestorianismo²⁶³, o monofisismo²⁶⁴ e o

monoteletismo²⁶⁵.

Em Cristo há «uma verdadeira realidade filial». «A pessoa física do Verbo é imanente a este homem numa forma intrínseca, radical e última»²⁶⁶. «Sua “suidade” lhe vem precisamente do Verbo»²⁶⁷ e sua subsistência é uma conseqüência. Cristo «é o último grau de imersão do homem em Deus e, reciprocamente, de imanência de Deus no homem»²⁶⁸. E, precisamente por ser uma realidade filial, «a vida de Cristo... foi uma manifestação *in actu exercitu* da própria Trindade»²⁶⁹. Cristo «se sabe Filho de Deus simplesmente porque o é»²⁷⁰; porque em sua realidade interna e intrínseca sente-se seu. N’Ele acontece a incorporação de Deus trino à história e à criação inteira, justamente porque é “plasmação” *ad extra* da própria realidade trinitária divina.

Zubiri utiliza três conceitos para manifestar o significado «da experiência teológica, humana e biográfica da própria filiação divina»²⁷¹ para o próprio Cristo. (1) Cristo é a “religação subsistente”. Ora, o Verbo não se encarnou somente num indivíduo singular e socialmente determinado, mas também numa realidade humana biograficamente constituída²⁷², isto é, o Verbo precisou constituir «seu ser substantivo». Empregando o dualismo «personidade» e «personalidade», Zubiri afirma que «a personidade de Cristo, desde o primeiro momento de sua concepção, é consubstancial a Deus, porém sua personalidade não foi consubstancial: precisou ir se fazendo ao longo de sua vida»²⁷³. Esta realização é uma experiência²⁷⁴ da “religação” subsistente, na qual ele consiste. O poder do real, que impele Cristo a construir seu ser substantivo, é a vontade do Pai, a quem obedece. Por estar «inserido na processão geradora do Verbo, sua realização biográfica é justamente a “religação subsistente”»²⁷⁵. (2) Cristo é a “revelação subsistente”²⁷⁶. Como a experiência humana é sempre manifestadora, «toda a vida de Cristo... foi pura e simplesmente a manifestação do que ele é como Filho e, por conseguinte, do que o Pai é enquanto Pai»²⁷⁷. (3) Cristo é o «sacramento subsis-

tente». Sua humanidade é a humanidade de um Verbo encarnado, é sagrada. Suas próprias vicissitudes humanas, resumidas na morte e ressurreição, foram sinais da vontade do Pai²⁷⁸. Portanto, a sacramentalidade subsistente de Cristo consiste na repetição de sua morte e de ressurreição no nosso espírito fazendo-nos cristãos, *alter Christus*²⁷⁹.

A vida que Cristo plasma real e efetivamente nos cristãos²⁸⁰, segundo Zubiri, acontece pelo Batismo e pela Eucaristia. (1) O Batismo é a «re-atualização sacramental da morte e ressurreição de Cristo» em cada um de nós. «É o ato formal de minha incorporação a Cristo»²⁸¹. Estrutura-se em quatro momentos, cada qual fundado no anterior: a incorporação a Cristo, o perdão dos pecados, a presença trinitária de Deus em mim e a implantação de um novo modo de vida²⁸². (2) «A Eucaristia é a plenitude da vida de um cristão». «É a plenitude da vida de Cristo em nós»²⁸³, sua doação plena. Por isso, o Batismo representa a iniciação, e a Eucaristia a plenitude do Cristianismo²⁸⁴.

A celebração da Eucaristia estrutura-se em três momentos: uma «ação de graças pelo passado (ἀνάμνησις); «uma recordação que atualiza, que torna presente, em sua realidade, a Aliança passada»; «uma bênção para o futuro»²⁸⁵. Não se trata unicamente de recordação, mas de renovação de um Pacto «comendo». A Eucaristia é uma realidade de tipo alimentar²⁸⁶, convertida «real e fisicamente»²⁸⁷. Zubiri aprofunda a questão da «conversão» em três perspectivas: conversão de sentido²⁸⁸, conversão de «condição»²⁸⁹ e conversão de «realidade nua»²⁹⁰.

Nosso Autor aprofunda também «o modo da presença real»²⁹¹. Cristo não está localizado no pão, mas sim «atualizado» nele²⁹². «Como o princípio de atualidade no homem é o corpo, é corporeidade (e Cristo é homem), resulta que o pão-alimento, como princípio de atualidade de Cristo, é corpo de Cristo»²⁹³.

A essência formal da Eucaristia não se esgota na presença real²⁹⁴. Em «Reflexiones Teológicas sobre la Eucaristia», Zubiri também aponta para a Eucaristia como

«banquete», pois Cristo é princípio de vida por manducação (cf. Mt 26,26). No banquete eucarístico, a «atualidade» (presença) comum de Cristo e dos comensais não é pura comunidade, mas comunhão: «Cristo se faz atual em mim e eu me faço atual em Cristo»²⁹⁵. Conseqüentemente, todos os homens ficamos unificados²⁹⁶, «concorpóreos» em Cristo (1Cor 12,12-31)²⁹⁷.

5. A unidade dos fiéis: Igreja e Escatologia

Tudo o que se pode dizer da Igreja está essencial, fundamental e radicalmente baseado na idéia de sacramentalidade²⁹⁸: Cristo é o sacramento subsistente; a Igreja é sacramento radical enquanto a sua vida é a vida do próprio Cristo; os sacramentos são identicamente as ações da própria vida de Cristo²⁹⁹. Em virtude «desta realidade sacramental outorgada por Cristo», a Igreja é «uma unidade “coerencial” entre todos os homens»³⁰⁰. Zubiri se vale de três conceitos para explicitar a índole interna da Igreja, isto é, a unidade³⁰¹: “mesmidade” (*mismidad*), comunhão de pessoas fundada em Cristo e corporeidade.

Os cristãos participam na mesma fé, na mesma crença e na mesma atuação da divindade, isto é, são “mesmos” (cf. Ef 4,5). A Igreja é «uma comunhão de pessoas... fundada na dimensão da entrega», que, por sua vez, está alicerçada na própria pessoa de Cristo. É «uma comunhão pessoal em e por Cristo», cuja expressão suprema é a «comunhão dos santos»³⁰². O conceito de «corpo» expressa justamente essa pertença da comunhão das pessoas à realidade de Cristo.

De acordo com Zubiri, há uma unidade processual entre Igreja e Reino de Deus³⁰³. Tal unidade significa que «a realização efetiva e fática do Reino de Deus é o desenvolvimento histórico daquilo que constitui radicalmente a própria origem da humanidade: a projeção *ad extra* da vida trinitária». «É o ἕοξατον, o término ao qual tende o processo histórico do povo de Deus»³⁰⁴. Por conseguinte, é a comunhão no corpo de Cristo, é a “deiformidade” de todos os homens na unidade com Cristo.

6. Revelação e dogma

Evidentemente, há uma distinção histórica entre revelação e dogma³⁰⁵. «A definição dogmática não é uma ação na qual a Igreja define a revelação, mas, pura e simplesmente, Cristo definindo-se a si mesmo», ao longo das circunstâncias históricas. É Cristo constituindo-se em *σωμα* no corpo da Igreja³⁰⁶. Neste sentido, a infalibilidade da Igreja é a *infallibilitas corporis Christi*, constituída pela *infallibilitas credendi*³⁰⁷ e pela *infallibilitas docendi*³⁰⁸.

Para Zubiri, a historicização da revelação tem dois significados: o primeiro, que «nenhum dogma é solidário da situação que vislumbrou os conceitos que nela se formulam», isto é, que todo o dogma, uma vez definido, é verdade não só para todos, como também para sempre³⁰⁹; o segundo, que «a história do dogma está definitivamente inconcluída»³¹⁰, já que não se pode pretender que a fórmula dogmática anunciada esteja absolutamente adequada àquilo que quer definir, e muito menos que as possibilidades de uma inteligência interna do depósito estejam esgotadas.

A revelação é a manifestação de Deus ou de algo que Ele comunica aos homens. É *illuminatio supernaturalis*, pois envolve um momento intelectual³¹¹, e *lumen vitae*, pois é princípio de vida³¹². Assim, a «revelação inicial» é doação íntima da realidade revelada enquanto realidade (anterior às fórmulas positivamente rigorosas), que se faz princípio da vida humana em e a partir dessa realidade³¹³.

A “revelação inicial” evolui por duas razões: (1) sendo uma iluminação da inteligência para apreender de modo diferente o que, ordinariamente, o homem apreende através dos meios humanos, a revelação não dispensa – antes, requer – o trabalho positivo de reflexão e discernimento dos acontecimentos da vida³¹⁴. (2) É uma doação oferecida ao homem para que ele se aproprie dela e, ao ser apropriada, apodera-se dele. Ora, como tal apoderamento não se produz instantaneamente e por igual, nem homogeneamente em todos os

homens e em todas as sociedades, a revelação é constitutivamente «progressiva»³¹⁵, em triplo sentido: «progresso teológico», enquanto o intelecto humano vai adquirindo maior inteligência da revelação, e esta vai tomando conta do intelecto humano³¹⁶; «progresso teológico» ou religioso, porque, enquanto vai se apoderando do homem, a revelação transforma sua vida religiosa³¹⁷; e «progresso real», que afeta a própria revelação, enquanto as definições dogmáticas são «um modo maior de estar revelado»³¹⁸.

Para Zubiri, «a revelação é constitutivamente progressiva porque se apodera dos homens em forma de tradição»³¹⁹. A “entrega” histórica é a única forma que Deus tem de continuar sendo a possibilidade de suas vidas³²⁰. Esta tradição possui três dimensões: tradição constituinte (*de-positum*), tradição “continuante” (*pro-positum*) e tradição “progrediente” (*sup-positum*). (1) Tradição constituinte: trata-se da revelação, enquanto realidade divina manifestada, *positum*, e da fixação em *depositum*³²¹. (2) «Tradição “continuante” é a Igreja ensinando, por reatualização das realidades manifestadas, as possibilidades de vida divina que se oferecem no depósito revelado»³²². (3) «Tradição “progrediente” é formalmente a re-actualização da realidade manifestada enquanto realidade que, desde si mesma e pelo que tem de realidade manifestada (não necessariamente “enunciada”), é fonte de um maior estar manifestado»³²³.

A evolução parte de um «substrato» (estruturas) que dá lugar a algo novo por estar imerso numa «situação», cuja função é «desvelar» a riqueza atual de tal substrato³²⁴. «Evolução» aponta para “mesmidade” em manifestações diferentes», para «aspectualização em conservação de sentido»³²⁵. Progresso aponta para o «acréscimo», bem percebido, sobretudo na «idéia de Deus» e de «messianismo».

O depósito revelado, enquanto conteúdo, está concluído³²⁶. Tal “conclusividade” (*conclusividad*) aporta à revelação uma estrita «unidade», «plenitude» e um caráter positivo de «exigência» de ulterior manifes-

tação. Por ser completa, a revelação possui uma espécie de pressão interna para dar de si a partir de si mesma, por seus próprios meios³²⁷. Logo: «"conclusividade" é plenitude manifestativa e exigência intrínseca de melhor manifestação formal»³²⁸. Contudo, enquanto forma, o depósito revelado ainda não é pleno³²⁹. A revelação, por estar sempre "situada", busca um modo melhor de dar de si e de estar manifestada. Busca um novo "aspecto". Não é um acréscimo de realidade, mas um maior desvelamento de algo já completo e concluído em seu conteúdo como realidade»³³⁰.

A evolução da revelação propõe o «problema da legitimidade»³³¹. Como «discernir, em cada passo, os tipos de evolução, isto é, se a novidade em questão é aspectualização ou transformação»? O primeiro critério apontado por Zubiri é o "con-senso": a «unanimidade de fé em toda a Igreja»³³². «Não é somente coincidência numa mesma crença, mas crença que se sabe compartilhada, co-sentida e professada como tal»³³³. O segundo critério aponta à "continuação": «unanimidade em manter-se firme no mesmo ensinamento "recebido"». «É a unanimidade com que "todos" (*quoad ab omnibus*), "em todas as partes" (*quoad ubique*) e "sempre" (*quoad semper*) crêem que a doutrina em questão foi ensinada pelos apóstolos», e é professada como tal³³⁴. O terceiro critério é a «unidade de "manifestação"», isto é, «unidade de "conspiração"», «unidade acordante de aspirações, de tendência para algo»³³⁵. «É uma convergência aspirada e professada como tal»³³⁶.

IV. Algumas conclusões

Na presente pesquisa procuramos sintetizar claramente as teses zubirianas contidas na sua "trilogia teológica". No final, depois de ter realizado o trabalho, vemos que só conseguimos manifestar a profundidade do pensamento zubiriano, o rigor de sua argumentação e a exaustiva precisão dos termos utilizados.

Em toda a sua obra, Zubiri procura romper com o universo escolástico e com o conceptualismo ocidental. Pretende alcançar a realidade das coisas, porque somente a partir de uma filosofia da realidade é que se pode adentrar o que mais nos importa: a realidade humana³³⁷.

No que se refere a Deus, tudo inicia no fato imediatamente constatável da "religação", baseado na força de imposição das coisas. Tal fato nos propõe o "problema de Deus". A "religação" abre uma via para que a razão vá para além da apreensão. Partindo da "religação", a razão esboça Deus como realidade absolutamente absoluta, como possível fundamento da "religação" ao poder do real. Segue-se a experiência de Deus, através da qual a realidade aprovará ou reprovará o esboço de Deus construído pela razão. O essencial está na compenetração entre o homem e a realidade divina e na conformação do primeiro ao fazer-se a sua vida: inclui a doação de Deus e a entrega do homem³³⁸.

Uma de suas teses sobre Deus mais discutíveis nasce da sua vontade de superar dois riscos: evitar um Deus alheio/estranho ao mundo e evitar a diluição da transcendência na imanência. Assim, Zubiri chega a afirmar que «Deus é intramundano», que a transcendência de Deus é acessível "no" mundo. A solução apresentada por J. Sáez Cruz reside na distinção conceptual, sustentada por Zubiri, entre "mundanidade" (*mundanidad*) e "mundo". É uma distinção discutível, mas que, de qualquer forma, volatiliza a suspeita de "panteísmo"³³⁹.

As idéias teológicas de Zubiri começam antes da sua etapa metafísica, unanimemente considerada a sua etapa madura. Embora o pensador basco não tenha conseguido desenvolvê-las plenamente, tais idéias são o ápice de sua metafísica. Conforme E. Solari, «Zubiri sintetiza praticamente todos os elementos de sua própria filosofia no problema de Deus»³⁴⁰. Na segunda e na terceira partes da sua "trilogia teológica", Zubiri defende que a história das religiões – enquanto experiência teológica da humanidade – é a "plasmação da reli-

gação”, e que o cristianismo – como divinição da via da transcendência e religião

de deformação – é a transcendência histórica da religião³⁴¹.

Notas

- 1 *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Nacional (1944) Alianza Editorial 1999¹¹, p. 27-53. Daqui em diante, simplesmente NHD.
- 2 Cf. T. URDANOZ, «Boletín de Filosofía Existencial: en torno al existencialismo en España»: *La ciencia tomista* 71 (1946), p. 155.
- 3 Um exemplo é o último estudo de NHD (455-542), uma investigação teológica sobre «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la Teología Paulina».
- 4 Interessava-lhe indagar como são as coisas, como são em realidade e como são na realidade. Tais indagações resultaram na trilogia *Inteligencia Sentiente (Inteligencia y realidad)* (1980), *Inteligencia y Logos* (1982), *Inteligencia y Razón* (1983) (cf. também A. BABOLIN, «Il pensiero religioso di Xavier Zubiri nella critica d’oggi»: *Aquinas* 15 (1972), p. 22-23).
- 5 Investigador que considerava mais aos problemas que a aceitação do problema e possíveis soluções pelo público. Não buscava os problemas que interessavam ao público, mas os que a realidade lhe apresentava.
- 6 Na tarefa de pensar e, sobretudo, na hora de oferecer os resultados ao público. Era implacável com seus escritos. Dali sua permanente inconformidade ao perceber que a verdade entrevista lhe escapava na hora de plasmá-la em conceitos.
- 7 I. Ellacuría chega a elencar uma infinidade de passagens da trilogia *Inteligencia Sentiente* em que Zubiri revela sua postura crítica («Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri»: *Estudios Centroamericanos* 421-422 (1983) 965-983, p. 974; cf. Capítulo I, nota 37).
- 8 *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial/SEP, (1980) 1984³, p. 86, 167-168, 224-225. Daqui em diante, simplesmente IS.
- 9 IS 225-226.
- 10 *Sobre el Hombre* 457; *Sobre el Sentimiento y la Volición* 377; *Espacio, Tiempo, Materia* 170, 413, 591; *Escritos Menores* 146.
- 11 Zubiri sente o que qualifica como a «completa y definitiva bancarrota» da modernidade dominada por um «mecanismo matemático e idealista a base de uma teoria subjetivista» (*Primeros escritos [1921-1926]*). (Edição de Antonio Pintor Ramos). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1999, p. 81, 86).
- 12 A. PINTOR RAMOS, *Realidad y Verdad: las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994, p.38; IDEM, *Génesis y formación de la filosofía Zubiri*, Salamanca 1996³, p. 50, 53.
- 13 *Primeros escritos [1921-1926]*. (Edição de Antonio Pintor Ramos). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1999, p. 112, 151; cf. A. PINTOR RAMOS, «Zubiri y la fenomenología»: *Realitas III-IV*, Madrid 1979, p. 389-565, p. 562; cf. ID., *Realidad y Verdad, op. cit.*, p. 38; cf. ID., «Ni intelectualismo ni sensismo: Inteligencia sentiente»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 9 (1982) 201-218, p. 203.
- 14 NHD 14.
- 15 NHD 286.
- 16 *Sobre la esencia*, Madrid: SEP,(1962), Alianza Editorial, 1985⁵, p. 6. Daqui em diante, simplesmente SE.
- 17 *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial/SEP, 1983, p. 13, 146, 173, 176, 181. Daqui em diante, simplesmente IR.
- 18 IS 13; IR 12, 13, 146, 173, 176, 181, 275.
- 19 IR 14, 62, 126, 167, 169, 191, 225, 255, 256, 267, 276, 278.
- 20 Cf. SE; *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, (1989) 1995² (EDR); «Respectividad de lo real»: *Realitas. III-IV* (1976-1979), Madrid, 1979, p. 13-43; cf. I. ELLACURÍA, «Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri», *op. cit.*, p. 978.
- 21 *El problema filosófico de la historia de las religiones*. (Edição de Antonio González). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1993, p. 365 (PFHR); cf. PFHR 337-347; cf. J. L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Roma 1997, p. 255.
- 22 *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editio-

- rial/SEP, (1984) 1998⁶ (HD); *El problema filosófico de la historia de las religiones*, (Edição de Antonio González), Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1993 (PFHR); *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, (Edição de Antonio González), Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1997 (PTHC).
- ²³ Cf. A. BABOLIN, «Il pensiero religioso di Xavier Zubiri nella critica d'oggi»: *Aquinas* 15 (1972), p. 24.
- ²⁴ *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial/SEP, (1984) 1998⁶, p. 111, 123, 127, 130-131, 151-152, 160, 165, 261, 221-222, 295. Daqui em diante, simplesmente HD.
- ²⁵ HD 151.
- ²⁶ Cf. E. RIVERA, «Miguel de Unamuno y X. Zubiri ante el problema de Dios: convergencias y contrastes»: *Unamuno y Dios*, Madrid 1985, p. 70-71; cf. I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 2 (1975), p. 82.
- ²⁷ SE 144ss, 103, 188ss; *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial/SEP, 1986, p. 46-49, 63-64, 68ss, 87, 455, 462-465, 481-494, 543, 579, 589 (SH); *Sobre la Realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2001, p. 59 (SR).
- ²⁸ X. ZUBIRI, «El hombre y su cuerpo»: *Salesianum* XXXVI (1974), p. 481-482.
- ²⁹ HD 136; SH 334, 501-502, 515, 522, 538.
- ³⁰ SE 515, 507.
- ³¹ SE 451-452, 500-503.
- ³² NHD 365.
- ³³ HD 22-23, 45, 135.
- ³⁴ SE 173, 503-504.
- ³⁵ HD 46, 47, 57, 61, 66-67, 104, 317, 327, 330; SH 40, 236, 243, 245, 270, 274, 575; SE 173; SH 40, 46, 129, 236, 243, 245, 270, 274, 479, 480, 505, 525, 575-576; EDR 206s, 211, 218.
- ³⁶ Cf. I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 2 (1975), p. 100-135.
- ³⁷ Cf. HD 49, 136.
- ³⁸ SH 190-191; SR 214, 215, 216, 238.
- ³⁹ SH 113, 127, 153, 160, 360; SR 214-26; EDR 224s; X. ZUBIRI, «El problema Del hombre»: *Índice de Artes y Letras* 120 (1959) 3-4, p. 4.
- ⁴⁰ HD 50-51, 136; SH 429.
- ⁴¹ HD 137; SH 553.
- ⁴² HD 13.
- ⁴³ Cf. X. ZUBIRI, «Introducción al problema de Dios»: NHD 411-414, 431s, 441, 450, 479, 486, 494; HD 89-91, 110, 156-158; PFHR 43-53; PTHC 304.
- ⁴⁴ J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato, y otros estudios*, Madrid 1944, p. 47.
- ⁴⁵ Cf. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid 1945, p. 173-183; 230- 236; 251-254; cf. T. URDANOZ, «Boletín de filosofía existencial: en torno al existencialismo en España»: *La ciencia tomista* 71 (1946) 116-162.
- ⁴⁶ Cf. HD 12.
- ⁴⁷ Cf. HD 371.
- ⁴⁸ Cf. HD 375.
- ⁴⁹ NHD 429-430, 443; HD 12; PFHR 191.
- ⁵⁰ Cf. X. ZUBIRI, «Introducción al problema de Dios»: NHD 412.
- ⁵¹ NHD 427.
- ⁵² Cf. X. ZUBIRI, «En torno al problema de Dios»: NHD 427-428; cf. T. URDANOZ, «Boletín de Filosofía Existencial: en torno al existencialismo en España»: *La ciencia tomista* 71 (1946), p. 151.
- ⁵³ HD 99, 100, 146.
- ⁵⁴ PFHR 304.
- ⁵⁵ HD 108-110, 251, 255.
- ⁵⁶ IS 13.
- ⁵⁷ Cf. A. PINTOR RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía Zubiri, op. cit.*, p. 127.
- ⁵⁸ IS 13; SE 413; HD 35-36, 135; SH 68-69, 72, 168, 501, 532, 538; SR 33, 35, 39, 51, 94, 97, 195, 218, 226, 235, 244, 255, 258, 259.
- ⁵⁹ IS 13; HD 39.
- ⁶⁰ HD 34-35.
- ⁶¹ SH 22-26, 37-41, 43, 57, 153, 345, 489.
- ⁶² SH 11-12, 22-41, 630, 631; NHD 428.
- ⁶³ HD 82.
- ⁶⁴ HD 81, 138.
- ⁶⁵ NHD 427; HD 81-82.
- ⁶⁶ IR 46; HD 81.
- ⁶⁷ HD 82-84, 88, 139.
- ⁶⁸ NHD 317.
- ⁶⁹ HD 86-87, 93.

- 70 HD 93, 128.
- 71 HD 95, 377-378; SH 570, 576.
- 72 HD 96.
- 73 HD 45, 95, 97, 141, 144.
- 74 HD 110; PFHR 62.
- 75 NHD 322.
- 76 HD 110, 130, 158-159, 427; cf. C. DÍAZ, «El hombre y Dios en Xavier Zubiri»: *Revista Agustiniana* 34 (1993) 165-193, p. 169s.
- 77 HD 116, PFHR 191, 258.
- 78 HD 134.
- 79 HD 230.
- 80 HD 125.
- 81 HD 121, 127; cf. C. ANIZ IRIARTE, «Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación, de Zubiri»: *Estudios Filosóficos* 35 (1986) 237-268, p. 246.
- 82 HD 132.
- 83 HD 128.
- 84 HD 135, 156, 194, 186.
- 85 HD 230.
- 86 HD 128.
- 87 HD 203.
- 88 HD 326, 327.
- 89 Cf. J. SÁEZ CRUZ, «Mundinidad y transcendência de Dios em Xavier Zubiri»: *Burgense* 33 (1992) 467-525, p. 471.
- 90 HD 189-190; cf. A. TORRES QUEIRUGA, «Inteligencia y Fe: el conocimiento de Dios en la filosofía de Zubiri»: *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 141-171, p. 147.
- 91 HD 175.
- 92 IR 31, 63.
- 93 IS 184-185.
- 94 HD 176.
- 95 HD 156.
- 96 HD 161; PFHR 258.
- 97 HD 355; cf. HD 160-161.
- 98 HD 356, 365.
- 99 Cf. HD 95, 356-362.
- 100 Cf. HD 319-324.
- 101 NHD 434-436; cf. Cf. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid 1945, p. 231, 233.
- 102 HD 154, 327.
- 103 HD 212, 221; PFHR 81, 83.
- 104 HD 216-217.
- 105 HD 354.
- 106 HD 161, 354; PFHR 250.
- 107 HD 355.
- 108 HD 363.
- 109 HD 238; 244.
- 110 HD 245-258.
- 111 HD 334; cf. HD 330.
- 112 HD 330-331.
- 113 HD 331.
- 114 HD 274-275.
- 115 HD 277-280.
- 116 HD 281.
- 117 NHD 449.
- 118 HD 343.
- 119 HD 365.
- 120 J. SÁEZ CRUZ, «La verdad de la historia de las religiones según X. Zubiri»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXII (1995) 340-364, p. 345.
- 121 PFHR 11-12.
- 122 Cf. PFHR 17, 90-91; cf. E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1982, p. 597s.
- 123 PFHR 18; R. OTTO, *Il sacro*, Milano 1966.
- 124 PFHR 58-59.
- 125 PFHR 26, 93.
- 126 PFHR 27.
- 127 PFHR 86.
- 128 PFHR 87.
- 129 PFHR 183; cf. A. SAVIGNANO, «Filosofía della religione in area ispanica»: *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, Brescia 2000, p. 194; *Id.*, «La dimensione teologale dell'uomo e la teologia fondamentale in Xavier Zubiri»: *Aquinas* 37/1 (1994) 59-87, p. 80.
- 130 PFHR 94.
- 131 PFHR 99.
- 132 PFHR 100.
- 133 *Ibidem*.
- 134 PFHR 106, 107.
- 135 PFHR 100.
- 136 PFHR 147.
- 137 PFHR 148, 365.

- 138 PFHR 124; PTHC 576.
- 139 PFHR 116-119; cf. X. PIKAZA; N. SILANES (dir.), *Diccionario Teológico: El Dios Cristiano*, Salamanca 1992. Verbete: «Religión, religiones».
- 140 PFHR 121.
- 141 PFHR 137-141, 151.
- 142 PFHR 137-138.
- 143 HD 175, 353; PFHR 137-139; cf. J. CORTÉS MORATÓ; A. MARTÍNEZ RIU, *Diccionario de Filosofía en CDROM: autores, conceptos, textos*, Barcelona 1996, verbete: «Panteísmo».
- 144 PFHR 139-140.
- 145 PFHR 149, 299.
- 146 PFHR 149-150, 300.
- 147 IS 229-246; IL 213-336; IR 258-320; PTHC 131; cf. PFHR 153, nota 1.
- 148 PFHR 154.
- 149 PFHR 155.
- 150 PFHR 156; PTHC 255.
- 151 PFHR 157.
- 152 Cf. Vaticano II, *Dei Verbum* 4; cf. ID., *Lumen Gentium* 1.
- 153 PFHR 157, 159, 299-300.
- 154 PFHR 158.
- 155 PFHR 161.
- 156 PFHR 257, 283; HD 263-264.
- 157 PFHR 193.
- 158 PFHR 182.
- 159 PFHR 183, 193; cf. J. MORALES, *Teología de las religiones*, Madrid 2001, p. 47s.
- 160 PFHR 183.
- 161 PFHR 184.
- 162 PFHR 193, 194, 200, 357.
- 163 PFHR 191-192.
- 164 PFHR 169.
- 165 PFHR 178.
- 166 PFHR 200.
- 167 PFHR 202.
- 168 PFHR 201, 206.
- 169 PFHR 202.
- 170 Cf. V. M. TIRADO, «La Historia de las Religiones: senda inquiriente hacia el enigma»: *Communio* (Madrid) 2ª época, 15 (1993) 557-560, p. 559.
- 171 PFHR 212.
- 172 PFHR 217.
- 173 PFHR 219.
- 174 PFHR 221.
- 175 PFHR 226.
- 176 PFHR 227.
- 177 PFHR 229-230.
- 178 HD 380; cf. PFHR 137-142, 150-164, 165-179, 185-195, 199-203, 206, 235.
- 179 Cf. PFHR 137-142.
- 180 PFHR 68.
- 181 PFHR 246.
- 182 PFHR 250.
- 183 PFHR 251-252.
- 184 PFHR 252.
- 185 PFHR 251; HD 381.
- 186 PFHR 252, 253.
- 187 PFHR 253.
- 188 PFHR 254-255.
- 189 PFHR 257.
- 190 PFHR 263; PTHC 91-92.
- 191 DH 3421; cf. DH 2020.
- 192 PFHR 267; PTHC 92, 469, 480, 566, 584.
- 193 PFHR 267; PTHC 250-251, 470, 571-572, 605; cf. J. H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Bologna 1967, p. 184; cf. B. SESBOÛÉ (dir.), *Storia dei dogmi*, vol. IV, Casale Monferrato 1998, p. 360.
- 194 PFHR 275-277.
- 195 PFHR 271; cf. Vaticano II, *Dei Verbum* 2.
- 196 DH 151, 154, 284, 451, 1332.
- 197 PFHR 273.
- 198 PFHR 274.
- 199 IRINEU DE LIÃO, *Contro le eresie*, III, 18, 7: E. BELLINI (org.), *Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1981, p. 277. A geração humana de Cristo já é atestada em INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ai Tralliani*, IX, 1-2: A. QUACQUARELLI (org.), *I Padri Apostolici*, Roma 1981, p. 118, mas se pode acrescentar: J. STINO, *I Apologia*, 21, 1: C. BURINI (org.), *Gli Apologeti Greci*, Roma 1986, p. 102; *Ibid.*, 31, 7 e 46, 5, p. 111 e 126; IRINEU DE LIÃO, *Contro le eresie*, III, 4, 2, *op. cit.*, p. 220; TERTULIANO, *Contro Prassea*, 2, 1: C. MORESCHINI (org.), *Opere scelte di Tertulliano*, Torino 1974, p. 946.
- 200 DH 30, 36, 40, 51, 55, 60-64, 71-76, 105, 125s, 144, 146, 150, 188s, 300, 302, 325, 367-369, 421-426, 428-432, 434, 441s, 451,

- 453, 470, 485, 487, 490s, 501, 525-538, 542s, 546-548, 680s, 790s, 851s, 1330s.
- ²⁰¹ PFHR 282, 283, 291, 294, 297; cf. DH 3009, 3013s, 3033, 3016; *Fides et Ratio* 67; cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, Salamanca 2001⁴, p. 198-201.
- ²⁰² PFHR 324.
- ²⁰³ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS, Documento *Diálogo e Anúncio* 29, 85.
- ²⁰⁴ PFHR 329, 330.
- ²⁰⁵ PFHR 331, 334, 337-338, 351, 352, 353, 356; PTHC 76, 219.
- ²⁰⁶ PFHR 331, 332, 333, 334, 349, 350.
- ²⁰⁷ PFHR 340-341.
- ²⁰⁸ PFHR 343.
- ²⁰⁹ PFHR 343.
- ²¹⁰ PFHR 345-346.
- ²¹¹ PTHC: contracapa.
- ²¹² A. GONZÁLEZ, «Presentación»: PTHC 9.
- ²¹³ PTHC 329-331.
- ²¹⁴ PTHC 87.
- ²¹⁵ PTHC 485.
- ²¹⁶ HD 381.
- ²¹⁷ A temática do Cristianismo como religião de “dei-formidade” é exaustivamente abordada por X. ZUBIRI em PFHR: revelação como manifestação da conformação teologal do ser inteiro do homem (p. 37-39); como ocorre a deiformação (p. 205ss); vontade de deiformação biográfica, histórica e original de Deus nas essências abertas, isto é, no homem (p. 228-231); Encarnação “por y para la deiformidad humana” (p. 313-317); “Iglesia es pura y simplemente la deiformidad derivada de Cristo (p. 441-446); “glória es la deiformidad plenaria y positiva” (p. 450-452); enfim, “toda deiformidad se halla fundada en Cristo, toda vida personal es una opción respecto de Cristo, y la historia entera es un proceso hacia Cristo y desde Cristo: es el Cristianismo” (p. 616).
- ²¹⁸ PTHC 172, 175-177.
- ²¹⁹ O Concílio Vaticano II fala de três formas de diálogo com os que estão fora dos limites visíveis da Igreja Católica: o diálogo ecumênico (UR), o diálogo inter-religioso (NA e AG) e o diálogo com o mundo (GS). O diálogo ecumênico é restrito ao tema do restabelecimento da unidade (*Unitatis Redintegratio*) entre os cristãos. Nele, «cada qual explica mais profundamente a doutrina da sua Comunhão e apresenta perspicuamente suas características» (UR 4). Quando realizado com abertura e igualdade, leva a uma melhor compreensão mútua (UR 9), e impulsiona todos «a um conhecimento mais profundo e uma manifestação mais clara das investigáveis riquezas de Cristo» (UR 11). No diálogo inter-religioso, os crentes das várias religiões, convencidos da verdade de suas respectivas crenças, dialogam sobre os conteúdos e as conseqüências de suas convicções religiosas com pessoas que crêem de maneira diferente. As motivações são várias: resolver certas tensões entre seguidores de religiões diferentes, responsabilidade cívica para defender juntos certos direitos humanos, busca da convivência de culturas diferentes e, por fim, intercâmbio de experiências religiosas no caminho de busca da verdade, na caridade (cf. W. HENN, «Diálogo Ecumênico»; «Diálogo Interreligioso»; «Ecumenismo»: L. PACOMIO; V. MANCUSO, *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella 1995, p. 259-260; 260-261; 291-293).
- ²²⁰ PTHC 60.
- ²²¹ PTHC 54, 60.
- ²²² PTHC 55-56; cf. PTHC 60; DH 76, 250, 253, 272, 292-295, 297, 302, 317, 358-359, 368, 402, 413, 425, 428, 430, 442, 488, 500, 506-509, 534, 543, 548, 555, 561, 564, 619, 681, 1337, 2529.
- ²²³ Zubiri observa que, no homem, o amor está sempre ligado ao desejo, mas que, em «Deus, é real, formal e constitutivamente um êxtase de pura volição e de pura inteligência» (PTHC 61).
- ²²⁴ PTHC 60-61.
- ²²⁵ PTHC 64.
- ²²⁶ PTHC 66.
- ²²⁷ PTHC 70-71.
- ²²⁸ PTHC 71, 480, 481, 483.
- ²²⁹ PTHC 73-74.
- ²³⁰ PTHC 72; DH 3800-3822; *Catecismo* n. 787-796; cf. B. SESBOÛÉ; J. WOLINSKI, *Storia dei Dogmi, III - I Segni della Salvezza*, Casale Monferrato 1998, p. 452s.
- ²³¹ PTHC 75-76.
- ²³² PTHC 86.

- 233 O lugar real e efetivo para o acesso a Deus através de Cristo ocorre justamente no sentido que o Cristo dá à vida, já que ela não se reduz ao que o homem faz e não repousa sobre si mesma (PTHC 82).
- 234 PTHC 84, 85, 445.
- 235 PTHC 104-105.
- 236 PTHC 108; DH 150.
- 237 DH 125; PTHC 114-116.
- 238 PTHC 130, 171; HD 168-171.
- 239 PTHC 131. «O monoteísmo cristão é Deus Pai como princípio uno e único da Trindade toda e do mundo» (PTHC 129, 175).
- 240 PTHC 133.
- 241 PTHC 137, 138, 170, 175, 209-210.
- 242 PTHC 123.
- 243 PTHC 140, 141; Jo 10,30; 10,38; cf. Jo 14,9s; 17,21; 1Cor 2,10s; DH 1331; cf. L. OTT, *Manual de Teologia Dogmática*, Barcelona 19867, p. 130.
- 244 PTHC 141, 144.
- 245 PTHC 175.
- 246 PTHC 190.
- 247 PTHC 170.
- 248 PTHC 169.
- 249 PTHC 172, 173, 174.
- 250 PTHC 197, 203.
- 251 PTHC 198.
- 252 PTHC 199.
- 253 PTHC 230-231.
- 254 PTHC 202.
- 255 PTHC 204-205.
- 256 PTHC 210-212.
- 257 PTHC 245.
- 258 PTHC 247-260.
- 259 PTHC 259.
- 260 PTHC 248; DH 852, 1332, 1340.
- 261 PTHC 250-251; DH 149, 159, 301, 902.
- 262 PTHC 252; DH 595, 615.
- 263 PTHC 252; DH 252-263.
- 264 PTHC 255-256; DH 302.
- 265 PTHC 258; DH 302, 544, 548, 556.
- 266 PTHC 274.
- 267 PTHC 275.
- 268 PTHC 276.
- 269 PTHC 282.
- 270 PTHC 284.
- 271 PTHC 293, 312.
- 272 PTHC 298.
- 273 PTHC 303.
- 274 IR 222-257.
- 275 PTHC 305-307.
- 276 PTHC 308, 456.
- 277 PTHC 308.
- 278 De fato, o Novo Testamento não fala de dois atos, mas de um: foi crucificado e ressuscitado (cf. Mc 16,6; At 4,10; cf. Rm 6,4-11).
- 279 PTHC 349.
- 280 PTHC 351.
- 281 PTHC 351, 352, 353; cf. Vaticano II, *Lumen Gentium* 63; *Ad Gentes* 2, 17; *Sacrosanctum Concilium* 6.
- 282 PTHC 354-357.
- 283 PTHC 357, 371, 397-421; cf. Vaticano II, *Lumen Gentium* 11; *Presbyterorum Ordinis* 5; cf. *Catecismo* 1324.
- 284 Cf. 1Cor 10,16-17; 12,13; cf. *Catecismo* 1396.
- 285 PTHC 363; cf. *Catecismo* 1346.
- 286 PTHC 399-400.
- 287 PTHC 373.
- 288 PTHC 375, 404-405.
- 289 PTHC 376-377, 405-406.
- 290 PTHC 380-382, 384-385, 387-388, 390-391, 406; SE 11-13.
- 291 PTHC 407-416.
- 292 PTHC 415; DH 1652, 1642; *Catecismo* 1376; *Mysterium fidei*: AAS 57 [1965] 766-769.
- 293 PTHC 409-414.
- 294 Cf. *Catecismo* 1328-1332; cf. Lc 22,19; 1Cor 11,24; Mt 26,26; Mc 14,22; cf. 1Cor 11,20; cf. Mt 14,19; 26,26; 15,36; Mc 8,6.19; 1Cor 10,16-17; 11,24; Lc 24,13-35; At 2,42.46; 20,7.11; cf. 1Cor 11,17-34; Hb 13,15; cf. Sl 116,13.17; 1Pd 2,5; Ml 1,11; cf. 1Cor 10,16-17; *Didaché* 9,5; S. Inácio de Antioquia, *Eph.* 20,2.
- 295 PTHC 419; Jo 6,53; 1Cor 11,27-29; *Catecismo* 1382, 1384, 1385.
- 296 PTHC 395, 420, 441; cf. Jo 6,56; Ef 4,5; 1Cor 10,16-17; *Catecismo* 1391, 1396.
- 297 PTHC 420.
- 298 «Fazei isto em memória de mim» (1Cor 11,24-25; Lc 22,19). Cf. *Catecismo* 774-776;

- cf. *Lumen Gentium* 1, 48; cf. *Gaudium et Spes* 45,1.
- ²⁹⁹ Cf. S. LEÃO MAGNO, *Serm.* 74,2: PL 54,398a; cf. Lc 5,17; 6,19; 8,46; *Catecismo* 1115, 1116).
- ³⁰⁰ PTHC 396.
- ³⁰¹ PTHC 430; cf. Jo 17,21.
- ³⁰² PTHC 435-436; cf. *Catecismo* 946-948; cf. NICETAS, *Expl. Symb* 10: PL 52,871B; S. TOMÁS DE AQUINO, *Symb.* 13.
- ³⁰³ PTHC 443-444.
- ³⁰⁴ PTHC 446.
- ³⁰⁵ PFHR 307.
- ³⁰⁶ PTHC 480, 481, 483, 574.
- ³⁰⁷ PTHC 482.
- ³⁰⁸ PFHR 317.
- ³⁰⁹ PFHR 318, 471, 595.
- ³¹⁰ PFHR 320; DH 2905, 3020, 3886, 4410-4413; Vaticano II, *Dei Verbum* 8, 9, 10; *Gaudium et spes* 58, 62.
- ³¹¹ PTHC 489.
- ³¹² PTHC 494-495.
- ³¹³ PTHC 455, 495-496, 498, 567.
- ³¹⁴ PTHC 457.
- ³¹⁵ PTHC 499-500, 512.
- ³¹⁶ PTHC 460, 500.
- ³¹⁷ PTHC 461, 501.
- ³¹⁸ PTHC 461-462, 502.
- ³¹⁹ PTHC 512.
- ³²⁰ PTHC 506-507, 511.
- ³²¹ PTHC 512-530; DH 1501, 3006, 4207, 4210-4212.
- ³²² PTHC 535.
- ³²³ PTHC 541.
- ³²⁴ PTHC 551-552.
- ³²⁵ PTHC 552, 583.
- ³²⁶ Cf. Vaticano II, *Dei Verbum* 4; DH 4204.
- ³²⁷ PTHC 567-569, 571.
- ³²⁸ PTHC 569.
- ³²⁹ Cf. *Catecismo* 66.
- ³³⁰ PTHC 575.
- ³³¹ PTHC 583-613.
- ³³² PTHC 591.
- ³³³ PTHC 606.
- ³³⁴ PTHC 593, 606: «*quoad semper, quoad ubique, quoad ab omnibus*».
- ³³⁵ PTHC 477, 597.
- ³³⁶ PTHC 607.
- ³³⁷ Cf. I. ELLACURÍA, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri»: *Realitas II*, Madrid 1976, p. 49-137; ID., *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991; cf. A. PINTOR-RAMOS, «Religación y "prueba" de Dios en Zubiri»: *Razón y Fe* 218 (1988) 319-336; ID., «Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía IX* (1982) 201-218; ID., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994; ID., *Zubiri (1898-1983)*, Madrid 1996; cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona 1986; cf. A. FERRAZ, *Zubiri: el realismo radical*, Madrid 1995; ID., «Sistematismo de la filosofía zubiriana»: *Del sentido a la realidad*, Madrid 1995; cf. J. BAÑON, «Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad»: *Del sentido a la realidad*, Madrid 1995; cf. ID., *Metafísica y noología en Zubiri*, Salamanca 1999.
- ³³⁸ Cf. HD; cf. PINTOR-RAMOS, «Religación y "prueba" de Dios en Zubiri»: *Razón y Fe* 218 (1988) 319-336; cf. D. GRACIA, «Religación y religión en Zubiri»: *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid 1994, p. 491-503.
- ³³⁹ Cf. J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, p. 17-18, 23; cf. F. ALLUNTIS LEARRETA, «El hombre y Dios, de Xavier Zubiri»: *Verdad y Vida* 44 (1986), p. 74.
- ³⁴⁰ E. SOLARI, «La filosofía de la religión de Xavier Zubiri»: *Revista Agustiniana XLII*, 128 (2001) 517-635, p. 628.
- ³⁴¹ Cf. PFHR; cf. PTHC; cf. A. GONZÁLEZ, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Madrid 1993.