

O acesso do homem a Deus em Xavier Zubiri

1. A realidade divina a partir da realidade humana

Um primeiro contacto, por muito superficial que seja, dá para perceber claramente que «o peculiar de Zubiri, o que constitui o seu rasgo próprio e – bem podia dizer-se – genial é a sua capacidade para distinguir e integrar ao mesmo tempo, descobrindo uma profunda e iniludível vinculação onde muitos autores não viram senão cisão e ruptura»¹.

Esta vertente *integradora* percorre, não sem um aturado e dispendioso esforço, toda a obra zubiriana.

No capítulo inicial da sua primeira obra amplamente difundida – *Naturaleza, Historia, Dios* –, Zubiri trata da *crise* do homem actual. No último livro que escreveu na sua vida, *El hombre y Dios* – sobre o modo de acesso do homem a Deus –, mostra a forma concreta e radical de *superar* a referida crise.

«O longo período que medeia entre uma obra e outra constituiu um processo esforçado de busca no qual Zubiri pôs em tensão os seus amplos conhecimentos de toda a ordem para clarificar uma ideia nuclear: *o homem auto-destrói-se quando se afasta da realidade, e chega, pelo contrário, à plenitude quando assume activamente o poder do real* (...). Para Zubiri, ser homem cabal é ser fiel às implicações últimas de um facto básico da experiência que todos os homens fazem como pessoas. Eu estou a desenvolver e a perfilar dia a dia a minha personalidade. Se medito até ao fim, sem me contentar com meias verdades, no que implica esta experiência e cum-

¹ A. LÓPEZ QUINTÁS, *Zubiri y la crisis del hombre actual. Primer libro póstumo de Xavier Zubiri*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 41 (1985) 317.

pro todas as exigências que ela implica, descobrirei a deidade e a divindade, e sentir-me-ei fundamentado ultimamente por elas»².

É assim que a questão de Deus surge como uma questão eminentemente humana, como «uma dimensão da realidade humana enquanto tal»³. Tanto assim que, para o homem, o difícil não é *descobrir Deus*, mas *encobri-l'O*⁴.

Neste sentido, o homem não precisa de sair de si mesmo para avançar no conhecimento de Deus. Este, pelo contrário, exige e postula um aprofundamento do conhecimento do ser humano. «O homem revela-se como *essência aberta* ao tu e à realidade ilimitada. Ao apreender-se como relação pessoal e religada ao real sem limites, busca o último fundante que o possibilita nesse seu ser, e encontra o Deus pessoal como âmbito da ultimidade do real. Sente-se *vindo de e sendo levado por*»⁵.

Por conseguinte, para aceder a Deus, o homem não necessita de renunciar à sua vontade de atingir a plenitude. «Deve, pelo contrário, elevar-se até à mais alta cota de realização pessoal mediante uma forma de diálogo comprometido com as realidades do seu ambiente. À medida em que se realiza como pessoa, Deus aparece ao homem como o fundamento do fundamento da sua vida pessoal»⁶.

É por isso que, a este nível, Zubiri aponta Deus – ou «a realidade divina seja qual for o meu Deus determinado»⁷, ou, mais propriamente ainda, «o âmbito da ultimidade do real»⁸ – como um problema *teologal* e não *teológico*⁹.

Esta precisão é importante no âmbito do pensamento zubiriano¹⁰.

Enquanto «o teológico envolve a *Deus mesmo*»¹¹ e dá «por suposta a realidade de Deus»¹², sendo «essencial e constitutiva-

² *L. cit.*

³ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Madrid 1984) 12.

⁴ Cf. ID., *Naturaleza, Historia Dios* (Madrid 1987⁹) 448.

⁵ I. PINHO, *José Xavier Zubiri Apalategui (1898-1983)*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 40 (1984) 451.

⁶ A. LÓPEZ QUINTÁS, *art. cit.*, 318.

⁷ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 11.

⁸ *Ibidem*, 372.

⁹ Cf. *ibidem*, 12.

¹⁰ Acerca da relação entre o *teologal* e o *teológico* em Zubiri, cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Noción, Religación, Transcendencia. O conhecimento de Deus em Amor Ruibal e Xavier Zubiri* (Pontevedra 1990) 370-373.

¹¹ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 12.

¹² *Ibidem*, 371.

mente teocêntrico»¹³, o teologal é «uma estrita estrutura humana acessível a uma análise imediata»¹⁴, assinalando uma dimensão do homem que «envolve, formal e constitutivamente, o problema da realidade divina»¹⁵.

Refira-se, entretanto, que a perspectiva de Zubiri não pretende ser explicitamente *teológica*, mas *teologal* na medida em que incide sobre «a estrutura metafísica da pessoa enquanto religada à divindade»¹⁶.

Esta precisão não traduz, contudo, um alheamento entre o *teológico* e o *teologal*. Na verdade, se tivermos em conta que a teologia envolve o esforço humano de reflectir sobre a Revelação Divina feita ao homem, «então o teológico funda-se no teologal»¹⁷.

Por conseguinte, «a dimensão teologal do homem é antecedente e fundamento relativamente ao teológico»¹⁸.

Daí que a justificação intelectual da existência de Deus não seja possível sem a descoberta do «problema de Deus no homem»¹⁹.

¹³ *Ibidem*, 382.

¹⁴ *Ibidem*, 12.

¹⁵ *L. cit.* O teologal e o teológico não são mutuamente redutíveis, pelo menos por duas razões:

— primeiro, porque o teologal, sendo *fundamento* do saber teológico, não se identifica com ele;

— e, em segundo lugar, porque o teologal é aquela dimensão pela qual o homem se encontra, em primeira instância, fundado no poder do real.

Por sua vez, teologia e teológico são palavras reservadas para o tratamento de Deus, do homem e do mundo no universo das religiões e, particularmente, no cristianismo (cf. *ibidem*, 382-383).

¹⁶ A. PINTOR-RAMOS, *Zubiri: una filosofía de la religión cristiana*, in *Salman-ticensis* 42 (1995) 398.

¹⁷ G. GÓMEZ CAMBRES, *La persona y Dios*, in *La Ciudad de Dios* 195 (1982) 224. A esta luz, «a chamada teologia fundamental tem o seu sentido essencial próprio. No meio das numerosas discussões acerca do conceito e do conteúdo da teologia fundamental, penso pessoalmente que teologia fundamental não é um estudo dos *preambula fidei*, nem uma espécie de vago estudo introdutório à teologia propriamente dita. No meu modo de ver, a 'teologia fundamental' é, precisa e formalmente, o estudo do teologal enquanto tal»(X. ZUBIRI, *op. cit.*, 383).

¹⁸ A. FERRAZ FAYOS, *Zubiri: el realismo radical* (Madrid 1991²) 199. «O teologal não é simples mostração, mas análise da realidade humana em que se descobre a sua constitutiva necessidade de fundamento, e com ela a sua abertura ao problema de Deus. A minha própria vida coloca-me Deus de forma problemática. É uma questão intramundana e vital, que afecta a pessoa na sua totalidade, pois toda ela se encontra necessitada de fundamento. Portanto, esta questão é iniludível para todo o homem» (V. BORRAGÁN, *La justificación intelectual de Dios en Xavier Zubiri*, in *Naturaleza y Gracia* 33 (1986) 260).

¹⁹ G. GÓMEZ CAMBRES, *art. cit.*, 225.

Uma vez que nesta descoberta se verifica já, de alguma maneira, um encontro com Deus, então «temos de partir de uma análise da realidade humana para nela descobrir o problema de Deus»²⁰.

É o profundo interesse antropológico de Zubiri que o leva, frequentemente, a admitir que «o problema de Deus não é mais que o problema do homem e vice-versa»²¹.

É que o homem, em tudo o que pensa, sente, diz e realiza não faz outra coisa senão procurar Deus. Fá-lo não por capricho, nem por imperativo de dever, nem tão-pouco por mero impulso sentimental, «mas por algo mais radical: porque *necessita do poder do real para se realizar como pessoa*. Se ninguém pode deixar de se perguntar seriamente pelo fundamento último do poder que o impulsiona para a sua própria configuração pessoal, ninguém – nem o crente nem o incrédulo – está dispensado de colocar o problema de Deus»²².

Esta não é, definitivamente, uma questão apenas especulativa. Zubiri «apoiar-se constantemente no facto de o homem se encontrar instalado na realidade»²³. Trata-se, portanto, de uma questão existencial, experiencial²⁴.

²⁰ *L. cit.*

²¹ J. SÁNCHEZ VENEGAS, *Lo original de X. Zubiri ante el problema de Dios*, in *La Ciudad de Dios* 199 (1986) 307.

²² A. LÓPEZ QUINTÁS, *art. cit.*, 318.

²³ *L. cit.*

²⁴ A experiência teologal do homem, objecto de estudo, compreende, por sua vez, cinco experiências, que devem ser tidas em conta se pretendemos entender o pensamento zubiriano na sua máxima profundidade.

«1) *Experiência da crise do homem actual*. O homem contemporâneo encontra-se confundido, desorientado e descontente por ter tentado *possuir verdades* em vez de *se deixar possuir pela verdade*. Esta atitude dominadora afasta o homem do real porque não lhe permite fundar os modos de unidade mais relevantes. Tal alheamento destrói a vida na verdade. 2) *Experiência de instalação no real*. Quando o homem adopta uma atitude de participação no real, e não de domínio do mesmo, dispõe-se a descobrir que não está *arremessado* na realidade, mas *instalado*, ajustado a um ambiente que lhe oferece possibilidades de actuação (...). 3) *Experiência da vida pessoal*. Para se desenvolver como pessoa, o homem deve não só exercitar as suas potências – ver, ouvir, pensar – mas assumir as possibilidades que lhe oferecem as realidades do seu ambiente. Esta instalação no real dinamiza o homem, produz nele inquietude e aviva a sua consciência de ser livre em ligação com tudo o que o rodeia. 4) *Experiência da deidade ou religação*. Ao realizar-se como pessoa mediante a assumpção das possibilidades ou ‘poderes’ que lhe oferecem as realidades do ambiente, o homem experimenta o poder *da* realidade. Este poder foi visto em todos

É por isso que, «antes de abordar amplamente o tema de Deus, Zubiri teve de elaborar toda uma teoria da realidade, da essência, do homem, da inteligência, do logos e da razão»²⁵.

O seu procedimento não deixa lugar a dúvidas: «Vai do homem para Deus. Caminha sempre de baixo para cima. Mas no que está em baixo sabe entrever a interna gravitação, a presença fundante, do que está em cima. Pelo seu temperamento crítico e pelo amplo cultivo dos saberes científicos, Zubiri tende a manter-se sempre com os pés bem assentes no chão, mas o chão – ou seja, a realidade – tem para ele tal riqueza que leva o homem do mais imediato e aparentemente anódino ao mais distante e elevado. O homem busca porque já está, de alguma forma, instalado naquilo que busca. Por ser inteligente, o homem ‘está na realidade’, e é a própria força da realidade que o incentiva a buscar uma forma de união mais perfeita com ela e com o seu fundamento último»²⁶.

É que, para Zubiri, «a realidade divina, embora, por um lado, seja a mais distante das realidades, é também, por outro lado, a mais próxima de todas elas»²⁷.

É este paradoxo que nos estimula a avançar no problema intelectual de Deus, simultaneamente «o problema mais extemporâneo e contemporâneo de todos. Porque (...) é uma questão que afecta a própria raiz da existência humana»²⁸.

os tempos como algo elevado, enigmático, profundo, inefável. A esta instância fundamentante alude o vocábulo ‘deidade’(...). 5) *Experiência de Deus*. Quem, por afã de verdade, quer chegar até ao fim da clarificação do seu ser pessoal descobre que o seu modo peculiar de ser ‘absoluto’ (...) só pode ter fundamento último numa realidade *absolutamente absoluta*. Esta realidade é *pessoal*, e torna-se íntima ao homem que responde ao seu apelo»(*Ibidem* 317-318).

²⁵ *Id.*, *El legado intelectual de Xavier Zubiri*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 41 (1985) 315. «Repetidas vezes pude comprovar, nas minhas conversas com Zubiri, que este se encontrava inquieto por terminar o estudo destes temas para ficar livre e abordar o tema intelectual por excelência, o que constituía para ele o pólo de atracção de todo o seu pensamento e de toda a sua vida: *o sentido teológico do homem*» (*L. cit.*).

²⁶ *Id.*, *Zubiri y la crisis del hombre actual*, 318.

²⁷ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 398.

²⁸ *L. cit.*

2. A justificação *intelectual* da afirmação – ou da negação – de Deus

Tornando-se manifesto que «o problema radical do homem, o tema radical da realidade humana, é o problema teológico»²⁹, não espanta que Deus surja como «o título de um magno problema»³⁰.

Este pode ser resolvido de diferentes maneiras: «positivamente (teísmo), negativamente (ateísmo), ou suspensivamente (agnosticismo)»³¹.

No entanto, em cada posicionamento há uma tendência para a demissão, pensando-se ser aos que perfilham posições diversas que cabe uma justificação. Deste modo, «o ateu pensa que como Deus não é uma realidade imediata, é ao crente que incumbe a justificação da afirmação de Deus. Mas ao teísta sucede o mesmo. Vive imerso na fé em Deus e estima que é o ateu que tem de dar razões para negar a Deus»³². Por outras palavras, «para o teísta, quem tem um problema de Deus é o ateu; para o ateu, é o crente»³³.

Com efeito, «o teísta crê em Deus, mas não vive Deus como problema. A sua vida, orientada para Deus com firmeza total, encobre o que esta crença tem de problema. Tentará, no máximo, fazer ver ao ateu a realidade deste problema»³⁴.

Acontece, entretanto, que, actualmente, a tendência não é tão marcada por uma ideia de Deus positiva (teísta) ou negativa (ateísta) ou agnóstica, mas «por uma atitude mais radical: por negar que exista um verdadeiro problema de Deus»³⁵.

Neste contexto, é imperioso dar conta de que Deus é um problema para todos. «O crente tem de dar razões da sua crença, e o ateu tem de dar também as razões da sua negação de Deus, assim como o agnóstico tem também de dar as razões da sua agnose»³⁶.

É que «o ateísmo e o agnosticismo não são menos crenças que o teísmo. Os três necessitam de fundamentar a sua atitude porque,

²⁹ G. GÓMEZ CAMBRES, *art. cit.*, 224.

³⁰ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* 11.

³¹ *L. cit.*

³² *L. cit.* Como assinalou H. Küng, a inquestionabilidade plena neste campo é uma miragem: «Todas as provas dos ateus mais eminentes chegam para tornar questionável a existência de Deus, mas não chegam para tornar inquestionável a não-existência de Deus» [24 *tesis sobre el problema de Dios* (Madrid 1981) 56].

³³ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 12.

³⁴ *Ibidem*, 370.

³⁵ *Ibidem*, 12.

³⁶ *L. cit.*

em última instância, não basta a firmeza de um estado de crença, sendo também necessária a sua justificação intelectual»³⁷. De facto, nenhum está em condições de «não necessitar de fundamentar a sua atitude»³⁸. Na raiz última desta necessidade está forçosamente a descoberta «do problema de Deus no homem»³⁹.

Este não é, por conseguinte, um problema facultativo, que possa ser colocado ou não, «como se fosse um problema de ciência, um problema no fundo arbitrário; em tal caso, Deus seria um objecto mais, talvez o mais importante com o qual o homem tem de se haver; ou seja, tratar-se-ia de ver se, para lá do homem e das coisas, existe a realidade de Deus. Pelo contrário, trata-se de um problema que o homem tem de colocar a si mesmo ou, melhor dito, que nos está já colocado pelo mero facto de sermos homens»⁴⁰.

Torna-se assim claro que «o problema de Deus enquanto problema não é um problema arbitrariamente colocado pela curiosidade humana, mas é a própria realidade humana no seu constitutivo problematismo»⁴¹.

O homem e Deus encontram-se, pois, mutuamente *implicados*, de tal modo que não se pode falar de um sem se falar do outro. Não se trata, como adverte o próprio Zubiri, de «uma adição de dois 'objectos' (...), mas da análise da realidade humana enquanto, constitutivamente, envolve a abertura (...) para a realidade divina»⁴².

3. Do homem até Deus

Inseparável da questão atinente à realidade de Deus é a problemática do *acesso* do homem a Ele, tanto mais que é na realidade de Deus que se encontra a chave para a concretização de tal acesso.

Procurando apurar o significado do percurso, dir-se-á que não se trata de um acesso no sentido de que a realidade das coisas esteja em Deus – e Deus na realidade das coisas –, mas no sentido de haver actos que o homem executa e nos quais acede a Deus⁴³.

³⁷ *L. cit.*

³⁸ *Ibidem*, 370.

³⁹ *L. cit.*

⁴⁰ *Ibidem*, 12.

⁴¹ *Ibidem*, 13.

⁴² *L. cit.*

⁴³ Cf. *ibidem*, 181.

Outro aspecto a ter em conta é a objecção da não-necessidade. É que, ao justificar intelectivamente a realidade de Deus, o homem já O conhece, de alguma maneira. Só que apreender uma realidade não é, sem mais, ter acesso a ela. Na verdade, os actos de acesso do homem a Deus não são os formalmente intelectivos, mas aqueles que, física e realmente, nos levam a Ele como realidade absolutamente absoluta⁴⁴.

Não podemos esquecer que todos estes actos são momentos do único acto em que consiste a vida do homem: *constituição* ou *configuração* do seu ser relativamente absoluto. Pelo que a questão reside em procurar saber o que é ter acesso a Deus no *acto radical* do seu ser. Trata-se de indagar acerca do que faz o homem para aceder a Deus ao viver como um eu.

Antes de mais, ao ser uma realidade dotada de inteligência, o homem é, constitutivamente, uma essência aberta ao seu próprio carácter de realidade. Ou seja, é uma essência aberta a si mesma como realidade⁴⁵.

Em segundo lugar, é preciso considerar a estrutura desta abertura: a essência aberta encontra-se formalmente religada à fundamentalidade da sua vida, ao poder do real como último, possibilitante e impelente. Nesta dinâmica de abertura religada, o homem está lançado para aquilo em que se funda o poder do real, Deus. Não quer dizer que, neste momento, se verifique já um *encontro*; trata-se, acima de tudo, de uma *remitência*. É que, queira-o ou não, o homem, ao fazer o seu eu com as coisas reais, está a fazer o seu eu *em Deus, com Deus e por Deus*⁴⁶.

Acontece que, formalmente, este não é ainda o acesso a Deus, mas às coisas reais, ainda que Deus esteja constitutivamente nelas. Sucede que Deus, como se tem visto, não é idêntico às coisas, mesmo estando presente nelas. É a Sua transcendência *nas* coisas. Ao ter, portanto, acesso às coisas reais, o homem está lançado para a sua própria fonte.

Esta transcendência é que coloca a nossa questão. Pois o homem, ao aceder às coisas, estaria lançado nelas para o seu fundamento transcendente. Nesse caso, Deus seria acedido não *per accidens*, mas *per Se*, já que as coisas são reais em Deus. Assim sendo, o sistema de actos que apreendem Deus nas coisas (ou seja,

⁴⁴ Cf. *l. cit.*

⁴⁵ Cf. *ibidem*, 182.

⁴⁶ Cf. *l. cit.*

transcendente e presente nelas) é que constitui o acesso que procuramos. Em suma, do que se trata é de aceder a Deus não de qualquer modo, mas expressa e formalmente, isto é, enquanto Deus.

4. A acessibilidade de Deus

Primeiro que tudo, há que partir do princípio de que a *acessibilidade* é um carácter que concerne, acima de tudo, a Deus. É que se Deus fosse uma realidade que estivesse além de todo o real, se fosse o grande ausente ou o grande estranho, seria, em Si mesmo, inacessível. O que neutralizaria o esforço que se procura pôr em prática neste trabalho⁴⁷.

Mas é acessível, constitutivamente acessível. Importa, por isso, mostrá-l'O a partir da índole da Sua própria realidade. Zubiri, a este respeito, propõe quatro vias.

A primeira é a da *transcendência fontal* de Deus. Se Deus está presente nas coisas, então isso significa que estas conduzem-nos a Deus como uma realidade absolutamente absoluta. O que quer dizer que Deus não é uma realidade além das coisas, estando antes pessoalmente presente nelas como constituinte da sua realidade. É por isso que Deus é acessível nas próprias coisas reais e as coisas reais são como que a *epifania* de Deus no mundo⁴⁸.

A segunda via mostra-nos que Deus, estando presente em todas as coisas, não está presente da mesma maneira. O modo de presença tem directamente a ver com a índole da realidade em que está presente.

Deus é acessível ao homem precisamente porque o homem é pessoa. Poder-se-á pensar que a pessoa absolutamente absoluta é uma espécie de *tu* excepcional, descrevendo-se a acessibilidade interpessoal à maneira de uma relação eu/tu. Só que Deus é transcendente a todo o tu. A possibilidade de nos dirigirmos a Ele como

⁴⁷ Em 1995, J. Sáez Cruz, após afirmar que o tema da transcendência de Deus na filosofia zubiriana ainda não tinha sido tratado com profundidade por nenhum autor, anotava que «ninguém tinha destacado que, na história do pensamento filosófico, Zubiri é o primeiro que, entre os caracteres ou atributos de Deus, cita a 'acessibilidade'. Quando fala da acessibilidade, não se refere formalmente ao homem (se pode aceder ou se acede a Deus é outra questão), mas a Deus» [*La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri* (Salamanca 1995) 22].

⁴⁸ Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 185-186.

um tu funda-se na presença interpessoal de Deus no homem. Deus não é interpessoal porque é um tu; pelo contrário, a Sua possível *tuidade* é a expressão humana da presença interpessoal ⁴⁹.

Verifica-se assim que a presença fontal de Deus no homem adquire um carácter muito peculiar. Tal presença converte-se em tensão dinâmica, em tensão interpessoal entre dois absolutos, dos quais o fundante faz ser absoluto ao fundado. Em função deste modo de presença, Deus é intrinsecamente acessível por Si mesmo. Correlativamente, as pessoas humanas são, porque pessoas, a acessibilidade concreta da pessoa absoluta enquanto pessoa. Portanto, só nas e pelas pessoas humanas é que Deus Se torna formalmente acessível enquanto pessoa ⁵⁰.

A terceira via consiste em apontar Deus como uma *presença real manifestativa*.

É verdade que toda a manifestação é desvelação, mas, nas coisas em que está presente, Deus manifesta-Se de um modo *remittente*: as coisas reais são, enquanto reais, *notícia* da realidade pessoal de Deus. Entretanto, no homem Deus manifesta-Se de um modo peculiar. Deus não está *diante* dos meus olhos, mas tem um certo modo de presença que poderíamos qualificar de imediata. A religião é uma experiência manifestativa do poder do real, que nos lança para o seu fundamento nas próprias coisas ⁵¹.

A quarta via, finalmente, apresenta-nos Deus como *manifestativo* da Sua verdade, sabendo que verdade, para Zubiri, não é a conformidade do pensamento com as coisas, mas a actualidade da realidade da coisa na inteligência. A capacidade de uma coisa real para esta actualização tem três dimensões: *patência*, *firmeza* e *efectividade* ⁵².

Deus, enquanto pessoa absoluta e fundamento da realidade, é realidade absolutamente verdadeira segundo esta tríplice dimensão. Porque Deus está actualizado na riqueza constitutiva da Sua realidade, porque é a firmeza do que a Sua riqueza oferece, porque ser realidade essencialmente real é essencial efectividade, Deus é a absoluta verdade real.

⁴⁹ Cf. *ibidem*, 187.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, 188.

⁵¹ Cf. *ibidem*, 189-190.

⁵² *Patência* é quando uma realidade surge como verdadeira ao tornar patente a coisa real em cada uma das suas notas; segundo a *firmeza*, uma coisa é verdadeira se corresponde ao que se me oferece nas suas notas; pela *efectividade*, uma coisa é realidade verdadeira quando é «fisicamente» real em acto (cf. *ibidem*, 191).

É segundo esta tríplice dimensão que Deus Se manifesta nas coisas, mais propriamente como fundamento delas. E se fundamentar é dar de si, o que Deus dá de Si é realidade. Donde realidade ser *doação*, neste caso, doação absolutamente pessoal já que o Si doador é suidade absoluta e, por isso, pessoal.

Daí que as coisas reais, na medida em patenteiam a sua riqueza, mantendo a sua firmeza e revelando efectividade, sejam a concretização da verdade de Deus como doador, constituindo também, nesse mesmo momento, a acessibilidade da realidade verdadeira em que consiste Deus. Por outras palavras, Deus é acessível, suprema e formalmente, por ser doador pessoal segundo a Sua verdade real⁵³.

Neste sentido, a acessibilidade de Deus como verdade real tem necessariamente um carácter próprio no homem. Não é uma presença meramente pessoal, como sucede nas restantes coisas, mas uma presença interpessoal, que se realiza em tensão dinâmica, na qual Deus dá de Si o ser da pessoa humana. O que quer dizer que é pela tensão dinâmica que o homem constrói o seu relativo ser absoluto. Daqui é possível concluir que a realidade verdadeira do homem é a forma concreta da acessibilidade de Deus na Sua verdade.

É precisamente neste dar de Si que confluem as quatro vias e os quatro conceitos expostos. Na verdade, se Deus apenas estivesse nas coisas, a Sua acessibilidade seria meramente accidental. Mas como se trata de uma transcendência doante, então Deus é acessível nas coisas por Si mesmo. Portanto, não é necessário efectuar nenhuma acção mística extramundana ou transmundana para chegarmos a Deus. É que Ele encontra-Se nas coisas dando de Si a realidade a elas⁵⁴.

5. Do acesso incoativo à entrega

5.1. O acesso implica todo o homem

O acesso não é – importa dizê-lo – uma relação extrínseca entre o homem e Deus, como se Deus fosse um objecto a que o homem pode ou não pode chegar. Pelo contrário, o acesso é um

⁵³ Cf. *ibidem*, 192.

⁵⁴ Cf. *ibidem*, 193.

momento intrínseco ao homem, porque a presença interpessoal de Deus é a presença de um Deus, em e por Si mesmo, acessível.

Daqui decorre que a acessibilidade de Deus é já, incoativamente, um acesso do homem. Deus é encontrado nas coisas e só nelas, pelo que a transcendência de Deus nas coisas é já um acesso a Deus. Fica, neste contexto, a dupla pergunta: em que consiste este acesso enquanto *incoado* e o seu *carácter plenário*?

A presença de Deus no homem, em tensão dinâmica, é uma unidade que abarca os seus dois termos: Deus e o homem. Da parte de Deus é uma tensão manifestativa. Da parte do homem temos de considerar a sua ida às coisas pelo *apoderamento*. É este poder que nos conduz à constituição do nosso eu. Tal poder funda-se na própria realidade de Deus nas coisas, o que envolve três consequências essenciais⁵⁵.

Em primeiro lugar, se pela religação somos conduzidos pelo poder do real, então ser conduzido por ele equivale a ser conduzido por Deus, seu fundamento. É Deus quem tem a iniciativa nesta tensão, que abarca também o homem. Deus é a *pré-tensão* que nos conduz a Ele.

Em segundo lugar, vamos às coisas *arrastados* pelo poder do real nelas, ou seja, pelo próprio Deus. Este *arrastamento* é o momento especificamente humano da tensão em que estamos formalmente constituídos. Por isso, a acessibilidade de Deus é o *arrastamento* com que vamos até Deus na *pré-tensão*.

Em terceiro lugar, religados ao poder do real nas coisas, Deus *arrasta-nos* nelas para Ele precisamente ao estar nas próprias coisas. «Por ser transcendente nas coisas, Deus faz-me transcender; é, se me é permitida a expressão, 'transcendificante'. Antes vimos que transcender é que cada coisa nos leve ao seu próprio fundo transcendente nela. Pois bem, este transcender é um movimento que determina cada coisa em nós precisa e formalmente pela presença constituinte de Deus nela. O movimento do transcender é, portanto, um movimento determinado pela própria transcendência

⁵⁵ Acerca da *indole* do acesso do homem a Deus, importa, na verdade, reconhecer que «se Deus não nos arrastasse não poderíamos aceder a Ele. É uma presença incoada mas não plenária. Deus não só nos arrasta mas fá-lo de um modo muito subtil, que afecta a nossa vida, arrasta-nos em forma de atracção. E, então, naturalmente o acesso do homem a Deus consiste na aceitação do arrastamento e da doação de Deus» [G. GÓMEZ CAMBRES, *art. cit.*, 254].

de Deus em cada coisa. Deus é, nesta dimensão, não só transcendente mas transcendificante»⁵⁶.

Estes três conceitos, articulados entre si, constituem a essência teologal da religação, a qual consiste neste acesso incoado que configura a acessibilidade de Deus nas coisas e sobretudo em nós mesmos. E isto envolve todo o homem, saiba-o ou não. Pois todo o homem está, incoativamente, acedendo a Deus⁵⁷.

5.2. *A entrega como acesso em plenitude*

Entretanto, além deste *acesso incoativo*, existe um *acesso pleno*. Na verdade, a fundamentalidade de Deus é doação pessoal, em virtude da qual o homem acede, religadamente, a Deus numa tensão que é o correlativo humano da tensão doadora: a *tensão em entrega*. Eis, portanto, a forma plena de acesso do homem a Deus: a *entrega*⁵⁸.

Refira-se, entretanto, que nem todos os homens passam do acesso incoativo ao acesso pleno. É que, para isso, torna-se necessário que se conheça formalmente que Deus existe em toda a Sua absoluta concreção. É com base em tal conhecimento que se leva à prática a entrega a Deus, a qual não é idêntica ao acesso incoativo, embora não se verificasse sem ele. Conclua-se, pois: a entrega não é o acesso primário do homem a Deus, mas o seu desenvolvimento plenário⁵⁹.

⁵⁶ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 195-196.

⁵⁷ Cf. *ibidem*, 196.

⁵⁸ Cf. *l. cit.* «A religação constitui assim o acesso incoativo e a entrega é já o desenvolvimento desta tensão teologal. Trata-se de um acesso que, mais do que um encontro, é uma remissão» [M. ROVALETTI, *Fundamentalidad y problematismo. El problema de Dios en el último Zubiri*, in *Stromata* 48 (1992) 163].

⁵⁹ A aceitação da doação de Deus por parte do homem «é o que formalmente constitui a 'entrega'. A entrega é a apropriação de uma possibilidade que fica incorporada na minha própria realidade quando a doação me é oferecida em forma pessoal. Esta entrega acontece pela via da 'religação' nas suas três dimensões principais. A aceitação de Deus como realidade última é uma dimensão radical da entrega do homem. A sua atitude de entrega é em forma de acatamento. Este acatamento realiza-se de uma forma concreta na adoração que é manifestação d'Ele, está incardinada n'Ele. A aceitação de Deus como realidade possibilitante de todas as possibilidades humanas leva sempre consigo uma atitude de súplica por parte do homem. Este suplica a Deus as suas possibilidades, é a essência da oração. O homem não só aceita na adoração, mas suplica na oração. O acto de súplica é a segunda dimensão do acesso do homem a Deus. Em terceiro lugar, a realidade pessoal absolutamente doante é Deus, é uma realidade impelente do poder da realidade. Neste

Para Zubiri, entrega e abandono não são sinónimos. «Abandonar-se seria fugir de si; no melhor dos casos, confiar em que Deus faça as coisas por Si mesmo, sem nenhuma intervenção minha»⁶⁰. A entrega, pelo contrário, é uma atitude positiva. «À acção doante da realidade por parte de Deus responde o homem com uma acção positiva na qual a pessoa não é levada a Deus, mas em que a pessoa aceita, desde si mesma, este seu ser levada de um modo activo e positivo»⁶¹.

Indo mais ao concreto, ao ir até às coisas reais, a pessoa entrega-se a Deus que está nelas próprias. O homem, nas coisas, entrega-se ao transcendente nelas. Deste modo, faz o seu eu, o seu ser relativamente absoluto, entregando-se à realidade absolutamente absoluta.

Tendo, entretanto, em linha de conta que a entrega, além de uma acção positiva, é uma acção estritamente interpessoal, resulta que à doação pessoal, que é a presença fundante de Deus no homem, corresponde a doação humana, que é precisamente a entrega de si mesmo.

Registe-se que esta entrega do homem a Deus contempla três diferentes momentos.

Antes de mais, importa não perder de vista jamais que entregar-se a Deus é ir a Deus como realidade absolutamente última. Neste aspecto, a entrega reveste o carácter de *acatamento*, o qual basicamente consiste no reconhecimento do relativo que eu sou face à pessoa absolutamente absoluta que é Deus. No fundo, é o que está expresso no verbo adorar: acatar a plenitude insondável de Deus. «Ao ir às coisas reais, o homem inclina-se ante a realidade das coisas e nelas acata a Deus pessoalmente transcendente. À doação da realidade corresponde o homem com o acatamento ao doante: é a essência da adoração pessoal»⁶².

caso, o modo de atitude do homem pelo qual acede a Deus é refugiando-se n'Ele. Estas dimensões de acatamento, súplica e refúgio envolvem toda a entrega do homem a Deus» (G. GÓMEZ CAMBRES, *art. cit.*, 254).

⁶⁰ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 197.

⁶¹ *Ibidem*, 198.

⁶² *Ibidem*, 199. «A minha entrega a Deus como realidade última realizo-a na 'adoração'. Adorar consiste em entregar-se a Deus na forma de acatar a Sua plenitude insondável. Mas a Deus como possibilidade da minha vida entrego-me na 'oração'. Orar é uma entrega suplicante da mente a Deus. Mas entregamo-nos sempre em súplica a Deus nas coisas e com as coisas. Mas o homem entrega-se também a Deus como impelência suprema e repousa n'Ele como fortaleza e refúgio da sua vida» [G. GÓMEZ CAMBRES, *Zubiri y Dios* (Málaga 1993) 130].

Entretanto, na medida em que o homem se entrega a Deus como supremo possibilitante, a entrega figura como *súplica*, onde se encontra a essência da oração. «Oração não é formalmente um formulário; é uma entrega suplicante da mente a Deus (...). O homem suplica a Deus nas coisas e com as coisas. Não deixa de lado as coisas para ir a Deus, mas nas coisas mesmas, com toda a sua riqueza e com todas as suas dificuldades, é que o homem se entrega em súplica a Deus para que funde nelas as possibilidades que lhe sejam favoráveis. A oração só é possível por esta transcendência de Deus nas coisas»⁶³.

Mas talvez onde se verifique mais perceptivelmente o carácter positivo da entrega é na entrega a Deus como impelência suprema. O homem repousa em Deus como *fortaleza*, apoio forte e firme da sua vida, entregando-se a Ele como *refúgio* não tanto para actuar mas sobretudo para ser⁶⁴.

5.3. *O homem e Deus: distintos, mas não estranhos*

Este tríplice aspecto da entrega da pessoa humana à pessoa divina confere-lhe uma feição unitária e simples. Os três momentos – acatamento, súplica e refúgio –, ainda que *distintos*, são essencialmente *inseparáveis*. «Todo o acatamento, por exemplo, é uma súplica e um ir a Deus como refúgio, etc. O que sucede é que, em cada caso, pode predominar mais um carácter que outros. E precisamente porque estes momentos da entrega se fundam na aceitação da realidade de Deus como última, possibilitante e impelente é que esta entrega constitui o desenvolvimento do acesso incoativo»⁶⁵. Pensando bem, o acesso incoativo é a própria religação e a entrega não é mais que o desenvolvimento da religação⁶⁶.

Convirá, nesta altura, inquirir pela unidade entre o homem e Deus na tensão dinâmica da entrega. Não reside na resultante da acção de Deus e da re-acção do homem. Com efeito, a unidade não é correlação; a correlação é que é a resultante da unidade, unidade

⁶³ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 200.

⁶⁴ Cf. *l. cit.*

⁶⁵ *Ibidem*, 200-201.

⁶⁶ «Deus é algo constitutivo e constituinte da vida do homem, é o que a possibilita e a leva à sua plenitude, é o apoio último para ser e o motivo que impele. Deus e o homem não são analisáveis em separado, nem é possível separá-los: falar do homem, o que tem de fazer-se na realidade das coisas, implica também falar de Deus» (V. BORRAGÁN, *art. cit.*, 273-274).

de pessoa a pessoa. Como se trata de uma doação de Deus e de uma entrega do homem, então esta unidade de doação e entrega é unidade de causalidade pessoal⁶⁷.

Esta unidade é, entretanto, mais que comunhão: é funcionalidade do real enquanto real. Com efeito, o homem entrega-se a Deus aceitando o seu ser pessoal em função de um Deus que é doante, também pessoal, da sua realidade.

Esta causalidade não ocorre entre duas pessoas estranhas, porque Deus e o homem, sendo distintos, não são alheios ou estranhos. Enquanto pessoa, Deus é intrínseco a cada realidade pessoal humana. Daí que a causalidade doação/entrega seja uma funcionalidade a partir de dentro, e não de fora, da realidade humana. Ao ser transcendente *nas* coisas, Deus é também uma pessoa transcendente *na* pessoa humana. A Sua acção no homem diz respeito à raiz mais funda do acto vital da pessoa. Pelo que a pessoa de Deus é um momento formal do homem⁶⁸.

Cada coisa real integra, na sua realidade, a realidade de Deus. O que significa que toda a coisa real, especialmente a pessoa humana, inclui formalmente, no âmbito do seu dinamismo, a dinamicidade da pessoa divina.

Por conseguinte, sendo certo que o homem é o artífice do seu ser, é igualmente verdade que não o é totalmente porque é realidade e dinamicidade *na* realidade e *na* dinamicidade de Deus⁶⁹.

⁶⁷ Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 201.

⁶⁸ Na verdade, «a distinção entre o homem e Deus não é 'fronteirização', delimitação de dois âmbitos justapostos e defrontados, mas uma tensão para o absoluto e, portanto, para um realidade-fundamento que pode revelar-se como Deus. Em qualquer caso, é esse mesmo fundamento, revele-se da maneira que se revelar, que faz com que eu tenda a completar o meu ser (...). O homem é absoluto por estar fundado na realidade de Deus. Isto é o que, segundo Zubiri, o homem tem de divino. Esta presença não se dirige à indigência mas à sua plenitude. Deus não é nenhum 'tapa-buracos', o que indicaria, pelo menos, que o homem constitui uma realidade em e por si mesma e só ulteriormente necessitaria de um motor que o pusesse em marcha ou de algo que se acrescentasse às suas possibilidades. Definitivamente, Deus seria uma realidade a que se recorre ou não conforme seja necessário: um objecto mais, talvez o mais sublime. Se o homem acesse a Deus por esta via, com a mesma rapidez e precaridade se afastaria d'Ele. O Deus da necessidade não é Deus, mas uma realidade-objecto que se justapõe à realidade humana» (V. BORRAGÁN, *art. cit.* 273).

⁶⁹ Verifica-se assim que «Deus não está nem absolutamente afastado do mundo, nem confundido com ele. Salvaguardam-se pois dois graves riscos que ameaçam todo o pensar sobre Deus: por um lado, a tentativa, tão comum, de fazer d'Ele o grande ausente, o 'motor imóvel' aristotélico; e, por outro lado, o panteísmo,

A intervenção de Deus não é uma segunda moção, acrescentada à minha, mas é uma intervenção que, em mim, é já, em si mesma, moção do próprio Deus. A esta luz, pedir a ajuda de Deus não é rogar o auxílio de quem está fora, mas de pedir a intensificação da intervenção de quem já está pessoalmente em mim e em quem sou radicalmente dinâmico. Recorrer a Deus significa, portanto, ir ao meu fundo transcendente. De modo que entregar-se a Deus não constitui uma alienação, já que o homem se entrega ao mais radicalmente seu⁷⁰.

Como toda a causalidade pessoal, esta causalidade interpessoal é rigorosamente metafísica. A tensão dinâmica entre Deus e o homem está formalmente constituída pelos próprios fenómenos da causalidade de Deus na vida da pessoa humana e, reciprocamente, toda a forma de funcionalidade a respeito da pessoa divina acontece inevitavelmente de acordo com esses modos.

Uma vez que esta causalidade é intrínseca à pessoa humana, então essas funções são momentos do dinamismo em que se desenvolve, desde si mesma, a vida da pessoa humana. É que uma das duas pessoas, a divina, é formalmente *interna* à humana e, por conseguinte, a ajuda que Deus presta provém do próprio fundo da pessoa humana. Daí que ajudar não é uma mera ocorrência psíquica, mas o modo metafísico como Deus me vai constituindo⁷¹.

Neste sentido, saiba-o ou não, todo o homem está marcado pela experiência de Deus. Não, evidentemente, a experiência empírica de um objecto, mas a experiência metafísica da fundamentalidade do seu ser pessoal⁷².

porque Deus é acessível ao mundo sem Se dissolver nele. Isto confirma-nos também que trilhamos o caminho que conduz e experimenta o Deus real» (*L. cit.*, nota 9).

⁷⁰ Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 202-203.

⁷¹ Propondo definir a causalidade como funcionalidade do real enquanto real, Zubiri defende que «esta causalidade se aplica univocamente à causalidade pessoal. Há, pois, que admitir uma forma estrita, rigorosamente metafísica, de uma causalidade pessoal distinta da natural. Esta causalidade pessoal é uma 'funcionalidade' e em virtude dela, se é verdade que faço o meu ser, também é verdade que não o faço sozinho, já que necessito para isso de outras pessoas e da pessoa absoluta de Deus» (G. GÓMEZ CAMBRES, *La persona y Dios*, 255).

⁷² Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 204.

6. A fé no âmbito da entrega

No movimento do homem para Deus há um movimento único e unitário, que alicerça as suas diversas formas e direcções. Tal movimento é a própria raiz da entrega ou então a entrega radical. Zubiri situa a fé no âmbito desta entrega. «A fé é, em si mesma, entrega e é a forma radical do acesso do homem a Deus»⁷³.

É claro que esta afirmação não deixa de ser um enunciado, embora possa parecer surpreendente, já que, à luz da justificação intelectual do acesso do homem a Deus, não é verosímil que tal acesso seja uma questão de fé.

Na verdade, intelecção e fé não parecem ser mutuamente redutíveis. É que a entrega do homem a Deus tem formas e direcções diversas, conforme a índole das pessoas e situações em que se encontrem. Porque o homem se entrega a Deus desde si mesmo, em toda a sua concreção individual, social e histórica, então a diversidade de modos de entrega do homem a Deus é a inevitável consequência desta concreção⁷⁴. Sucede que esta concreção é essencial à entrega enquanto tal. «A fé é, essencial e constitutivamente, concreta»⁷⁵.

Entretanto, para prosseguir no acesso do homem a Deus, é imperioso atender a três questões da maior pertinência: em que consiste, formalmente considerada, a fé; a unidade entre intelecção e fé; a concreção essencial da fé.

6.1. *Uma realidade pessoal que envolve verdade*

Zubiri demarca-se da concepção habitual que propõe a fé como assentimento e, conseqüentemente, como conhecimento intelectual de verdades que, em última instância, se fundam na autoridade do próprio Deus.

Não se trata obviamente de uma negação, pois esta dimensão intelectual está insita em todo o acto de fé. Só que esta não é a estrutura primeira e formal da fé em Deus.

Com efeito, o que está em causa não é tanto a conexão do testemunho com o testemunhado, mas o *acolhimento* do testemunho

⁷³ Cf. *ibidem*, 209.

⁷⁴ Cf. *ibidem*, 209-210.

⁷⁵ *Ibidem*, 210.

enquanto testemunho por parte do crente. Como se sabe, o acolhimento ultrapassa os limites do puro assentimento intelectual.

Antes de tudo, é claro que o acolhimento é um modo da entrega, na qual o homem vai até Deus aceitando o seu ser pessoal em função da realidade pessoal de Deus. «Portanto, a fé é, primária e radicalmente, a entrega da minha pessoa a uma realidade pessoal, a outra pessoa. O que na fé há de assentimento a um testemunho não é senão um aspecto de algo mais primário: da entrega. A fé não é o assentimento a um juízo por um testemunho, mas a entrega a uma realidade pessoal. O acto de fé é um acto de entrega»⁷⁶.

Isto requer, como se compreende, que se clarifique, por um lado, a fé como entrega à realidade pessoal e, por outro lado, que se expressem os caracteres desta entrega enquanto entrega.

Ora, a índole da entrega é especificada pela índole daquilo sobre que recai a fé, ou seja, por aquilo ao qual a fé se entrega. Tendo em conta que a fé é a entrega a uma pessoa, então a questão reside em saber qual o aspecto da realidade pessoal a que formalmente se entrega a minha pessoa.

A entrega que constitui a fé é entrega a uma pessoa enquanto essa pessoa envolve verdade. Acontece que esta verdade não é a verdade comunicada pela pessoa a quem se dirige a entrega. Tal seria crer no que Deus comunica: a entrega da fé, neste caso, seria *credere Deo*. Só que o decisivo na fé está em crer não no que a pessoa diz, mas na própria pessoa, no caso *credere in Deum*⁷⁷.

No entanto, esta concepção da fé como um acto de amor ou entrega é insuficiente: é que a fé não é só um acto de amor, mas também, e fundamentalmente, uma entrega a uma pessoa enquanto portadora de verdade. Tudo isto de modo unitário, sem qualquer dualidade: a fé é um amar que há-de envolver, intrínseca e formalmente, um crer, ou então trata-se de um crer que implica um momento constitutivo do amar.

Para que, entretanto, isto se possa verificar é necessário que a verdade a que a fé se reporta não seja apenas a verdade de que é portadora a pessoa em quem se crê, mas a verdade em que esta mesma pessoa consiste. Por conseguinte, «não se trata da verdade do que a pessoa diz ou faz, mas da verdade que é ela mesma enquanto realidade»⁷⁸.

⁷⁶ *Ibidem*, 212.

⁷⁷ Cf. *ibidem*, 213.

⁷⁸ *Ibidem*, 214.

Daí que a fé seja, ao mesmo tempo, amar e crer, na medida em que é entrega a uma realidade pessoal enquanto verdadeira. O que, portanto, especifica esta entrega é que ela incide sobre uma pessoa enquanto verdadeira⁷⁹.

Neste contexto, o conceito de verdade envolve aspectos próprios de uma realidade pessoal: trata-se de caracteres que fazem dela uma *verdade pessoal*. Os referidos caracteres são a *manifestação* da realidade, a *fidelidade* e o carácter que faz dela algo *irrefragavelmente efectivo*⁸⁰.

Concretizando, para Zubiri, a entrega a uma realidade pessoal enquanto verdade pessoal real (ou seja, enquanto manifesta, fiel e irrefragavelmente efectiva) é precisamente a essência formal da fé. É o caso, em grau supremo, da fé em Deus. Se Deus é realidade absolutamente pessoal, então a Sua verdade pessoal real é também absoluta, pelo que é absoluta manifestação, absoluta fidelidade e absoluta irrefragabilidade. É por isso que a nossa entrega a Ele enquanto verdade recebe o nome de fé, inscrevendo-se, por isso, na tensão dinâmica teologal entre Deus e o homem⁸¹.

Desta maneira, a fé é uma modalidade metafísica da causalidade interpessoal entre a pessoa divina e a pessoa humana. Assim sendo, Deus, enquanto verdadeiro, está presente, intrínseca e formalmente, na pessoa humana enquanto real e verdadeira.

Por conseguinte, entregar-se a Deus na fé é entregar-se ao próprio fundo transcendente da pessoa. Pelo que a fé acaba por ser um movimento em direcção à minha transcendência interna, é fé na transcendência pessoal. No fundo, a fé na transcendência pessoal é já, de acordo com Zubiri, fé em Deus⁸².

É neste âmbito que o autor espanhol equaciona as características da fé enquanto acto pessoal.

Antes de mais, importa vincar bem a *adesão pessoal*: na fé a pessoa humana *adere* à pessoa divina. A adesão, com efeito, é anterior a todo o assentimento não só porque este se funda naquela, mas porque, em rigor, a adesão é temporalmente prévia a qualquer

⁷⁹ «A pessoa de Deus como manifesta, como fiel e, além disso, como um estar conosco é o que constitui, estrita e formalmente, a verdade real de Deus, e o que constitui o momento específico da fé. A fé é entrega pessoal. Mas é a entrega pessoal a uma pessoa enquanto verdadeira. A verdade de uma pessoa é justamente essa manifestação, essa fidelidade e esse estar com» (G. GÓMEZ CAMBRES, *art. cit.*, 257).

⁸⁰ Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 214-215.

⁸¹ Cf. *ibidem*, 215.

⁸² Cf. *ibidem*, 216.

assentimento expreso. De resto, tendo em conta que a adesão é dirigida a uma pessoa, ela inclui tudo aquilo que esta manifeste e até o que nunca venha eventualmente a manifestar. Nem por isso é uma *fé cega*; será sempre uma fé pessoal: a qual, não vendo tudo, pelo menos permite ver⁸³.

A segunda característica da fé reside na sua *certeza firme*.

Refira-se, desde já, que a firmeza da fé é uma *segurança pessoal* e não uma qualquer *obstinação psicológica*. Exclui pois o medo de errar e não se reduz a nenhuma possibilidade ou probabilidade. A certeza da fé afere-se pela positiva energia com que a adesão brota da mente e se instala nela.

Esta firmeza ajuda a descobrir um duplo aspecto na fé. É que, além de *acto*, ela é também *estado*: precisamente porque se trata de um acto firme. Ao *creio* do acto corresponde o *tenho já acreditado* do estado.

Acontece que este estado não é meramente individual, já que todo o homem nasce e vive numa sociedade e num mundo, com as suas ideias, normas, usos e costumes, no fundo, tudo o que determina a vida dos indivíduos. Desta sociedade e deste mundo fazem obviamente parte as ideias sobre Deus. «Enquanto momento do mundo, a fé é algo em que se está firmemente, com segurança. É a fé em que o homem está constitutivamente instalado numa sociedade»⁸⁴.

O indivíduo pode não compartilhar essa fé por muitas razões; contudo, se a compartilha, não é geralmente uma fé que brota do fundo da sua mente pessoal, mas que se conforma pela forma do seu mundo social.

Finalmente, sendo a entrega de natureza pessoal, não é um simples *ser levado*, mas um *activo e positivo ir* desde nós até Deus. No acesso incoativo é Deus quem nos *arrasta* para Ele, saibamo-lo ou não, queiramo-lo ou não. Já na nossa entrega a Deus, que é o acesso pleno, somos nós que vamos: somos nós, a partir de nós mesmos, que damos a nossa entrega.

A esta luz, a entrega é *doação*, não sendo a pessoa a quem a outorgamos alheia a ela. Só que a sua função não é uma *moção de arrastamento*, como no acesso incoativo, mas uma *moção de atracção*, incluindo neste conceito todas as formas com que uma pessoa nos pode requerer sem nos forçar: solicitação, insinuação ou sugestão.

⁸³ Cf. *ibidem*, 217-218.

⁸⁴ *Ibidem*, 220.

Cada um aceita ou não fazer sua esta atracção, partindo do princípio de que só fazendo-a sua se converte em entrega pessoal. Fazer nossa esta atracção é optar, o que nos conduz à radicalidade da fé: a fé é opção. Aliás, o radical do homem é sempre opção: o amor, a vocação, a religião, etc.

Neste sentido, a fé é uma entrega opcional a uma pessoa enquanto verdadeira. É uma opção de toda a nossa realidade e não só da inteligência, do sentimento ou da vontade.

Não se trata de uma inclinação ou tendência, mas de um acto da pessoa toda. Por ser uma opção pessoal, a fé é radicalmente livre, o que quer dizer que não somos arrastados para ela coercivamente, mas atraídos livremente por ela. A liberdade está no facto de sermos nós a fazer nossa esta atracção.

A liberdade não é assim correlativa da arbitrariedade: a opção livre não é uma opção arbitrária, é uma opção não-forçada. «Mas precisamente porque existe tal atracção, a opção está fundada justamente naquilo que nos atrai, isto é, naquilo que nos oferece na sua verdade pessoal»⁸⁵.

Em último caso, fé é fazer nossa a atracção com que a verdade pessoal de Deus nos move para Ele. É nesta fé que consiste o acesso radical do homem a Deus.

Há, no entanto, um problema que se levanta. É que o Deus a que nos referimos não é de nenhuma religião determinada: é simplesmente Deus enquanto Deus, como realidade absolutamente absoluta na Sua absoluta concreção. Se a Sua existência está justificada no puro quadro da inteligência, poderá parecer desnecessário posicioná-la como objecto de fé, de uma entrega opcional livre por parte da pessoa. Trata-se da questão do relacionamento entre inteligência e fé⁸⁶.

6.2. *Inteligência e fé: problemas e perspectivas de uma relação*

6.2.1. *Distinção e inseparabilidade*

O ponto de partida é a possibilidade de uma mesma verdade ser, *ao mesmo tempo*, de razão e de fé, impondo-se, por esse motivo, aferir a diferença essencial entre inteligência e fé quando se trata da

⁸⁵ *Ibidem*, 221.

⁸⁶ Cf. *ibidem*, 222.

realidade de Deus, e apurar também a índole do *ao mesmo tempo* de inteligência e fé.

Zubiri começa por discutir a concepção que defende o *saber como ver* e, conseqüentemente, o *crer como não ver*.

Apreender não é ver, mas ter na inteligência a actualidade do real apreendido, cuja forma primária é a impressão. Ora, a visão não é a forma exclusiva de saber, pois não é a forma exclusiva de impressão da realidade. Cada sentido apresenta-nos a realidade de uma forma própria.

Do mesmo modo, a fé não é crer o que não se vê. O problema é que, como se pensa que saber é ver, deduz-se que o não-visto fica fora do domínio da inteligência, alojando-se na esfera do irracional. Não é, contudo, líquido que na fé não se veja rigorosamente nada, já que há algo do acreditado que está presente na inteligência: é que a realidade pode estar presente de muitas maneiras, tantas quantos são os sentidos que o homem possui⁸⁷.

A presença do real no homem nem sempre é visual ou visualizável e, no entanto, é sempre uma verdadeira presença, ou seja, um modo de intelecção. Pelo que o não visual não é forçosamente irracional. Veja-se o que se passa com a fé em Deus. «Deus não nos está sempre presente como uma coisa vista ou visualizável; mas isto não significa que não nos esteja intelectivamente presente de nenhuma maneira. Neste sentido, a fé nunca é absolutamente cega. Envolve sempre alguma presença do real»⁸⁸.

Daqui se infere, portanto, que nem saber é ver nem crer é não ver, ou ser cego. O que ressalta desta discussão, além da insuficiência da concepção clássica de inteligência e fé, é que se torna necessário prestar atenção ao modo como Deus está presente em nós. Na verdade, é aqui que se começa a delinear a diferença entre inteligência e fé como atitudes humanas⁸⁹.

Por um lado, há a atitude de *conhecimento* da realidade de Deus e, por outro lado, há a atitude de *aceitação* do acontecer divino, aceitação que é a essência da entrega. Tendo, entretanto, em conta que toda a entrega é radicalmente fé, ou seja, entrega à realidade pessoal de Deus enquanto verdadeira, então a realidade de Deus como realidade-fundamento coloca o problema *inteligência-fé* não *fora* da inteligência, como se tratasse de um problema entre

⁸⁷ Cf. *ibidem* 224-225.

⁸⁸ *Ibidem*, 227.

⁸⁹ Cf. *ibidem*, 228.

inteligência e não-inteligência, mas *dentro* da própria inteligência: é o problema *conhecimento-entrega*.

Assim sendo, torna-se claro que conhecimento e fé, apesar de essencialmente distintos, estão intimamente ligados entre si⁹⁰.

Quanto à distinção, não há grandes dúvidas no que concerne aos mistérios do cristianismo, acerca dos quais não é possível uma demonstração racional. O mesmo não ocorre no respeitante a verdades, como a existência de Deus, sobre as quais pode haver um grande conhecimento, sem que se derive logo para a fé.

Pode, com efeito, abordar-se a existência de Deus quer pela via da razão, quer pela da fé. Mais, «o homem pode perfeitamente conhecer demonstrativamente a existência de Deus e o seu carácter fundante e, não obstante, ter uma atitude distinta da entrega. Por exemplo, o homem pode demonstrar e admitir concludentemente a existência de Deus e, mesmo assim, despreocupar-se dela, ocupando-se dela apenas como de mais um objecto do universo. Pode até recusar a Sua intervenção na vida, e revoltar-se contra ela»⁹¹.

No extremo oposto, há casos em que o conhecimento é insuficiente e, todavia, a entrega é total. É o que sucede quando se trata de verdades que excedem as capacidades inatas da inteligência, como é o caso das verdades reveladas, ou da existência de Deus, quando não se encontra a respectiva prova. Mas em todos estes casos há alguma intelecção da realidade a que o homem se entrega, nem que seja uma intelecção de tipo auditivo⁹².

Por conseguinte, seja qual for o ângulo por onde se enquadre a questão, há, neste campo, um conhecimento, demonstrativo ou não, e, além disso, uma entrega ou uma ausência dela. Por outras palavras, pode haver conhecimento *sem* fé ou conhecimento *com* fé, o que, mais uma vez, abona a favor da distinção entre os dois termos⁹³.

⁹⁰ «Zubiri realizou um esforço para unificar todos estes temas dentro de uma metafísica e de uma visão teológica de Deus. Pois ele defende que não se pode tomar por um lado a realidade do Ente Supremo, uma fé que é crer o que não vemos, etc., e logo depois umas vicissitudes pessoais no indivíduo e na história, porque tudo isto se constitui numa realidade intrínseca. E esta unidade intrínseca está constituída pela 'transcendência de Deus nas coisas'» (G. GÓMEZ CAMBRES, *art. cit.*, 259).

⁹¹ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 233.

⁹² Cf. *ibidem*, 233-234.

⁹³ «O carácter razoável de Deus não se prova só com a conformidade entre Deus e o sistema de referência (fundamento último, possibilitante e impelente). O fundamento fica actualizado na realidade pessoal como o seu suporte último,

6.2.2. *A mesma realidade, duas atitudes*

Entretanto e tendo em conta que a fé não exclui a razão, então a temática que se tem vindo a tratar «não é um problema entre dois critérios de conhecimento, mas um problema entre duas atitudes, o conhecimento e a entrega diante de uma mesma realidade-fundamento, a realidade pessoal de Deus enquanto verdadeira»⁹⁴.

Esta distinção, no entanto, não impede que haja uma conexão: já que a própria fé envolve uma intelecção (no caso, não visual) da realidade, resulta que fé e razão não são tanto dois domínios diversos, sendo sobretudo duas *funções distintas* da mesma inteligência.

Com efeito, a função da inteligência tem sempre a ver com a índole do apreendido. Quando se trata da realidade-fundamento, cabe-lhe uma dupla função ou, melhor dito, uma função complexa. Por um lado, descobre-nos a realidade e, por outro lado, abre-nos o âmbito da fundamentalidade, isto é, o âmbito onde posso ancorar a minha própria realidade em seu fundamento, tornando-se assim possível fazer minha essa fundamentalidade⁹⁵.

É o que sucede com a intelecção de Deus, presente na própria intelecção no âmbito do poder religante do real como realidade absolutamente absoluta e, conseqüentemente, como fundante do meu relativo ser absoluto. Deste modo, a intelecção, ao descobrir-nos em e por Si mesmo, abre também o âmbito da fundamentalidade do meu eu.

O conhecimento da realidade de Deus é, em si mesmo, abertura desse âmbito, mas, por si só, não significa que eu faça minha essa fundamentalidade, o que seria fé. No entanto, é o que a torna possível, «o que faz possível que eu faça de Deus, em e por Si mesmo, o fundamento da construção do meu eu, o que torna possível uma fé»⁹⁶.

como o poder que torna possível a personalização e como a força que impulsiona esse processo. Portanto, não é um fundamento que fique nas costas do dinamismo pessoal, já que deve ser apropriado como a componente intrínseca do eu, a quem faz ser. Não se trata, pois, de uma mera convicção racional, uma vez que abarca a totalidade da pessoa. Este acto integral é a *fé*, acto que se especifica como *entrega* total que deve corresponder à doação de realidade que é Deus» (A. PINTOR-RAMOS, *art. cit.*, 395).

⁹⁴ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 234.

⁹⁵ Cf. *ibidem*, 235.

⁹⁶ *Ibidem*, 236-237.

A possibilidade da fé não é assim algo que tenhamos além do conhecimento da realidade de Deus, pois este é, intrínseca e formalmente, a abertura do âmbito de uma possível fé. «Não é a convergência de duas atitudes num mesmo objecto, mas a unidade de duas atitudes enquanto atitudes. É o conhecimento que enquanto conhecimento constitui o âmbito da possível fé enquanto fé. O conhecimento de Deus é, já em si mesmo enquanto conhecimento, uma fé possível»⁹⁷.

À primeira vista, pode dar a impressão de que há uma contradição relativamente ao que se disse sobre a distinção entre inteligência e fé. Só que isso não passa de uma aparência. O que é uno é o conhecimento e a abertura do âmbito da fé. Acontece que o âmbito da fé não é a fé: esta e outras atitudes do homem perante Deus são irreduzíveis ao conhecimento, embora o conhecimento possa torná-las possíveis.

Essencialmente distintos, o conhecimento e a fé estão essencialmente conectados na inteligência de Deus: é a unidade de Deus como realidade-fundamento, de conhecimento e de âmbito de entrega. Atenda-se, contudo, ao facto de o âmbito da entrega não coincidir com a própria entrega: é tão-só a possibilidade da entrega. Daí que se imponha dar um passo da *possibilidade de entrega* à *entrega actual*⁹⁸.

Tal passagem opera-se não só através da *actuação de potências prévias*, mas também mediante a *apropriação*. Se se preferir, pode dizer-se que a actuação das potências envolve já um momento de apropriação. «A própria essência 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»⁹⁹.

Assim sendo, toda a apropriação acaba por ser determinação de um modo do meu ser em vez de outros. No fundo, é nisto que consiste a volição, a qual recai precisamente sobre as possibilidades. O âmbito das possibilidades é, pois, o âmbito da volição. Uma vez, entretanto, que as possibilidades são diversas, então toda a apropriação configura uma opção.

Deste modo, «a *forçosidade de fazer o meu ser* abre o âmbito de possibilidades de ser; esta forçosidade acarreta, portanto, uma *opção*; e a opção realiza a possibilidade por *apropriação*. Forçosi-

⁹⁷ *Ibidem*, 237.

⁹⁸ Cf. *ibidem*, 239-40.

⁹⁹ *Ibidem*, 242-243.

dade, opção, apropriação: eis aqui a estrutura formal da passagem das possibilidades à realidade actual»¹⁰⁰.

Por conseguinte, a unidade radical entre conhecimento de Deus e fé n'Ele assenta no problema da unidade de intelecção e de apropriação na determinação do meu ser, unidade que estriba na *opção livre*. Com efeito, a opção é opção de algo apreendido e, reciprocamente, a intelecção é intelecção de algo optado, que, no caso, é uma possibilidade minha. Esta é possibilidade do meu ser relativamente absoluto.

Daqui decorre que «se chamamos, como deve chamar-se, à opção, vontade, então a unidade radical entre conhecimento de Deus e fé em Deus encontra-se, precisa e formalmente, inscrita na *vontade de ser*»¹⁰¹.

Neste sentido, a minha intelecção e a minha liberdade de opção não só não são incompatíveis, como têm uma intrínseca unidade: é a *vontade de fundamentalidade*. Esta não é apenas *consecutiva* à intelecção da realidade-fundamento, já que se trata de uma vontade que põe em marcha o processo intelectual e que faz do apreendido o fundamento real actual do meu ser.

Como acontece a toda a vontade de verdade, também esta vontade é anterior à verdade apreendida¹⁰². Retenha-se, entretanto, que esta anterioridade não é um *acto*, pois, se o fosse, poderia pensar-se que seria uma vontade que pressiona para que o conhecido parecesse ser o que, de antemão, eu quisesse que fosse. Primária e radicalmente, a vontade de fundamentalidade, como toda a vontade de verdade, é mais do que simples capacidade e menos que acto: é *atitude*. «É a atitude de entregar o meu próprio ser àquilo que se mostre intelectivamente ser o seu fundamento. A vontade de fundamentalidade é princípio de atitude»¹⁰³.

Sendo Deus a realidade-fundamento, a pessoa não só pode optar perante ela como não pode deixar de optar; de resto, ela está a optar inexoravelmente em todos os actos constitutivos do seu eu,

¹⁰⁰ *Ibidem*, 243.

¹⁰¹ *Ibidem*, 244.

¹⁰² Tenha-se em conta que a vontade de verdade «não é só uma forma de investigar mas algo mais, uma atitude vital que envolve a pessoa toda, um modo de se comportar e proceder na realidade. É, definitivamente, isto o que guia toda a obra de Zubiri: manter-se fiel à realidade, deixando que se mostre por si mesma, pois a vontade de verdade visa não possuir verdades, mas deixar-se possuir pela verdade» (V. BORRAGÁN, *art. cit.*, 277).

¹⁰³ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 258.

em todos os momentos da sua vida. O que significa, por outras palavras, que o eu, a respeito de Deus, tem uma vontade de fundamentalidade, já que o eu necessita a cada instante de fundamento. Por aqui se vê que esta realidade-fundamento não só é real, sendo também, ao mesmo tempo, uma possibilidade minha ¹⁰⁴. Esta possibilidade cinde-se em duas.

Uma consiste em considerar Deus como realidade suprema, mas sem a menor interferência na vida do homem. Posição perfiçada por muitos contemporâneos, admite a existência de Deus, como causa primeira, mas apenas enquanto realidade em si, ou seja, sem intervenção na existência. Aqui há, sem dúvida, conhecimento de Deus, mas não tem sentido falar de entrega na fé ¹⁰⁵.

A outra possibilidade consiste em optar pela fundamentalidade de Deus enquanto tal. Assim Deus é não somente uma realidade suprema, mas também uma realidade última, possibilitante e impelente. Deste modo, aquilo em que se funda o nosso ser relativamente absoluto é algo que, para nós, é formalmente fundante. Além do reconhecimento da realidade de Deus, o homem tem a possibilidade de ser relativamente absoluto n'Ele. A apropriação desta possibilidade é entrega da nossa pessoa à realidade pessoal de Deus, é doação a Ele na fé ¹⁰⁶.

Tenha-se, entretanto, em linha de conta que esta opção, sendo livre, não é arbitrária, pois trata-se de uma vontade de verdade e, por isso, uma opção constitutivamente fundada. É, portanto, uma decisão não acerca do que eu creio, mas acerca do que é a realidade mesma de Deus.

O que aqui está em causa não é somente uma série de actos, mas, acima de tudo, um princípio de atitude, na qual se encontra fundada a opção que livremente assumimos e levamos à prática.

¹⁰⁴ Cf. *ibidem*, 259-260.

¹⁰⁵ A esta atitude os Bispos de Portugal dão o nome de *pragmatismo ateíante*: «é a atitude de muitos homens e mulheres nossos contemporâneos que aceitam o princípio da existência de Deus, mas de facto vivem como se Ele não existisse ou, dito de outra maneira, o facto de aceitarem a existência de Deus em nada influencia a sua maneira de conceber e viver a vida (...). Esta espécie de 'ateísmo prático, fruto de uma perspectiva imediatista e materialista da existência, procura calar todas as inquietações profundas, relegando o problema de Deus para um amanhã nunca assumido. A superficialidade de existências superocupadas e repetitivas é o principal obstáculo ao encontro do homem com Deus, pois Este só se descobre no mais íntimo e profundo do coração» [Carta Pastoral da Conferência Episcopal Portuguesa *Deus-Pai, Criador e Senhor* (Lisboa 1998) n. 4].

¹⁰⁶ Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 260-261.

Há dois momentos nesta atitude: por um lado, o querer descobrir o fundamento para que estamos lançados e, por outro lado, o fazer passar para o nosso eu aquilo que descobrimos como nosso fundamento¹⁰⁷.

No caminho do homem para Deus, a justificação intelectual envolve assim uma intrínseca problematicidade¹⁰⁸.

6.2.3. *Um processo com dois desfechos*

Antes de mais, importa atender ao *processo intelectual* posto em andamento pela vontade de fundamentalidade. É que a justificação intelectual da realidade de Deus tem sido múltipla, em boa medida pelo facto de as provas clássicas serem consideradas insatisfatórias, dando assim espaço ao surgimento de novas provas¹⁰⁹.

Acontece que a opção relativamente à vontade de fundamentalidade contempla outros dois factos, o primeiro dos quais tem a ver com a circunstância de muitas pessoas se *despreocuparem* com esta questão, ficando gravemente afectado o carácter inexorável de ter que optar. Acresce, no entanto, que são muitas as pessoas que, hoje em dia, nem sequer se preocupam com a questão de Deus, porque nunca a sentiram como questão.

Isto significa que «não só não parece inexorável optar por um ou por outro termo, como o que não parece inexorável é que a vontade de fundamentalidade seja constitutiva da pessoa humana»¹¹⁰.

Nesta situação, dá a impressão de que a vontade de fundamentalidade está suspensa no vazio, ficando assim colocada a questão de saber o que é a vontade de verdade dentro da realidade humana.

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, 262-266.

¹⁰⁸ Importará anotar que «num pensar sistemático justificar é ajustar. Zubiri ajusta a estrutura unitária de 'Universo, Homem e Deus' assumindo estes três momentos na 'arkhé' de Anaximandro como 'realidade'. Realidade que no seu momento dinâmico em respectividade constitui a funcionalidade do real no mundo. Funcionalidade do real que é êxtase, mística, porque é precisamente a própria estrutura do dar de si em respectividade. Realidade que, como a 'arkhé' grega, é poder como origem, princípio e ajustamento do mundo. Creio que Zubiri realizava o ajustamento entre o homem e Deus graças a esse poder da realidade e a essa mística ou funcionalidade do real que unifica o mundo constituído por 'Natureza, Homem e Deus'» (G. GÓMEZ CAMBRES, *Zubiri y Dios*, 186).

¹⁰⁹ Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 267.

¹¹⁰ *L. cit.*

A prova da existência de Deus, a sua intelecção demonstrativa, não depende da vontade de verdade, mas, única e exclusivamente, da própria inteligência. É claro que é a vontade de verdade que põe em marcha o processo intelectual. Só que não é líquido que tal processo seja idêntico à demonstração. Esta é apenas um modo da intelecção, pois o processo intelectual é anterior a toda a possível demonstração¹¹¹.

Com efeito, o homem pode acolher, mais ou menos espontaneamente, a realidade absolutamente absoluta de Deus sem que haja propriamente demonstração nem uma justificação intelectual. Tal acolhimento seria uma autêntica, e indiscutível, fé. Também aqui ocorre uma intelecção, a intelecção do âmbito da fundamentalidade do real, mas trata-se de uma intelecção que não conduz a um conhecimento em sentido estrito; conduz, antes, a uma fé.

Este é o caso da quase totalidade dos homens que crêem em Deus, que não se empenham em justificar, racionalmente, a Sua realidade. Descobrir Deus não é o mesmo que demonstrar a Sua existência e, reciprocamente, demonstrar a existência de Deus não significa que a razão seja o único caminho para chegar a Deus.

Retenha-se, em qualquer caso, que a demonstração da existência de Deus não é, em primeira instância, uma exigência lógica para utilizar frente a quem não crê em Deus, mas uma exigência lógica dirigida também aos crentes, uma exigência que exige deles uma justificação daquilo em que crêem¹¹².

¹¹¹ «Na sua 'prova' da realidade de Deus, Zubiri pretende ser fiel à vontade de verdade. Segundo este critério devemos avaliar o seu trabalho, procurando não tanto se o conclui, mas se se mantém fiel ao seu propósito, porque a vontade de verdade é o que congrega todas as posturas na hora de investigar a realidade (...). Neste contexto, não tem sentido buscar apenas um rigor silogístico. Pelo contrário, torna-se necessário, com vontade de verdade, sem concessão aos preconceitos, caminhar com Zubiri e descobrir todas as posturas ante o fundamento como válidas. Unicamente exige-se coerência com a realidade percebida e experimentada, ir até ao fim na nossa entrega e considerar que não há nada a perder enquanto consentirmos que a realidade se mostre por si mesma. Definitivamente, é o contrário da frivolidade» (V. BORRAGÁN, *art. cit.*, 277).

¹¹² Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 271-272. «Tanto o ser teísta como ateu são duas crenças e ambas devem justificar intelectivamente a crença onde estão ou, com palavras de Ortega, a crença que são. As ideias temo-las, as crenças somo-las. A crença é a estrutura que conforma a nossa realidade humana com as coisas. Zubiri situa o modo de intelecção afirmativa da convicção ou crença dentro do mundo intelectual do logos no qual os aspectos da coisa real carregam com tal peso que levam ao vencimento ou convencimento de que a coisa real é tal tipo de coisa na realidade. Mas a crença em Zubiri ainda não é afirmação efectiva, nem muito menos provação

No entanto, a fé aparece aqui apenas como um possível desfecho do processo intelectual sem demonstração. Na verdade, é também possível que o homem, além de não chegar a uma justificação, também resolva suspender a fé. O que há, nesse caso, é a *agnosía*, o qual, por muito paradoxal que pareça, constitui um processo intelectual. É que, enquanto *ignorância* da realidade de Deus, o agnosticismo acaba por ser uma modalidade do processo intelectual.

Com efeito, ignorância não é mera carência de um saber, mas ignorância de algo muito preciso. Na temática que se está a abordar, o agnosticismo não é carência de informação, mas verdadeira ignorância, na qual se sabe o que é que se ignora¹¹³.

Impõe-se, entretanto, um passo em frente, pois o agnosticismo não é mera ignorância, mas ignorância de algo que é ignorado porque ainda não foi intelectivamente encontrado na realidade. Trata-se daquilo que, sendo um momento do real (a fundamentalidade é um momento da realidade), permanece indeterminado. Ou seja, embora não esteja determinadamente conhecido como Deus, é, não obstante, um momento do real. É apreendido como sendo realmente aquilo que ainda não conhecemos o que na realidade é, mas que o agnóstico apreende como real de um modo não bem conhecido¹¹⁴.

Tudo isto mostra que o agnosticismo não é, de todo, alheio: nem à realidade de Deus nem à sua intelecção; é alheio, sim, mas ao estrito conhecimento dessa mesma realidade. Apreendê-la como real não é, nem pouco mais ou menos, o mesmo que conhecê-la. Assim sendo, a ignorância do agnóstico não é ininteligência de Deus, mas intelecção algo indeterminada d'Ele. Em causa está a *incognoscibilidade* de Deus, o que muito é diferente da Sua não-intelecção. No entanto, o agnosticismo é ignorância e incognoscibilidade de algo que afanosamente se procura, mas que não se encontra¹¹⁵.

física da realidade em que se crê. É por tudo isso que Zubiri considera necessária uma justificação intelectual da crença de Deus. Por outro lado, o caminho que se empreenda na justificação intelectual há-de partir de uma realidade firme, imediata, incontestável e ter um termo que seja efectivamente Deus, uma realidade pessoal absolutamente absoluta» (G. GÓMEZ CAMBRES, *op. cit.*, 181).

¹¹³ Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 272-273.

¹¹⁴ Cf. *ibidem*, 273.

¹¹⁵ Cf. *l. cit.* «Como toda a atitude se realiza na unidade de uma intelecção e volição, temos que, por parte da inteligência buscadora, o agnóstico defende que a fundamentalidade não é termo de um conhecimento. O agnóstico conduz, na ordem intelectual, à frustração. E como a essa frustração na ordem intelectual corresponde

Por aqui se pode ver que, no fundo, a vontade de fundamentalidade coincide com a *vontade de buscar*. É nesta vontade que são radicalmente unos a *intelecção* e a *opção*, porque a própria suspensão de fé do agnóstico é um modo positivo de opção. «A vontade de fundamentalidade, portanto, é não só aquilo em que o conhecimento e a fé estão *radicados*, mas aquilo que *se desenvolve* em busca intelectual e em opção»¹¹⁶.

6.2.4. *Nem todo o homem busca Deus: a opção pela penúltimidade*

Sucede que nem todo o homem é buscador de Deus, o que nos conduz a outro momento da vontade de fundamentalidade, isto é, à própria opção. Na verdade, há muitos que não se encontram inseridos em qualquer processo intelectual para Deus nem chegam a efectuar uma opção a respeito d'Ele. Tendo em conta que são estes dois momentos que constituem a vontade de fundamentalidade, então estas vidas, desinteressadas do problema do seu fundamento, são, por esse mesmo motivo, vidas sem vontade de fundamentalidade.

Não se pense, entretanto, que desinteressar-se do problema da fundamentalidade seja sinónimo de *frivolidade*, ainda que, em muitos casos, o possa ser de facto. De resto, a própria admissão da realidade de Deus não está isenta do perigo da frivolidade.

O desinteresse, dentro do processo intelectual, tem de ser enquadrado no facto de a inteligência se confrontar com dois tipos de realidade: a realidade-objecto e a realidade-fundamento. Lançado para a fundamentalidade da sua vida, o homem depara não só com o perfil da ideia de Deus, mas também com o âmbito da fundamentalidade como momento da realidade.

É dentro do processo intelectual que a inteligência avalia a índole desse âmbito como momento da realidade, descobrindo a *diferença* entre realidade-objecto e realidade-fundamento. Pode, porém, suceder que o processo não conduza àquela diferença: tratar-se-ia da *intelecção in-diferente*¹¹⁷.

uma apropriação na ordem da vontade, o homem torna-se um buscador sem termo. O homem permaneceria como realidade puramente buscadora sem termo de conhecimento na sua inteligência e sem termo de apropriação na sua vontade» (G. GÓMEZ CAMBRES, *La persona y Dios* 237).

¹¹⁶ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 274.

¹¹⁷ Cf. *ibidem*, 276-277.

Está aqui o essencial da atitude de quem se desinteressa pela realidade de Deus. É uma suspensão da conclusão. Com efeito, enquanto o agnóstico suspende a fé, o indiferente suspende a conclusão intelectual. Nem sequer faz questão de saber se Deus existe ou não: para o indiferente, não importa... *seja Deus o que for*.

Esta suspensão – atente-se – não é, contudo, uma cessação da intelecção, mas uma determinada intelecção do que é a fundamentalidade como âmbito da realidade.

Estamos, portanto, diante de uma indiferença com muitos matizes e vastas *nuanças*: desde a admissão da realidade de Deus até uma certa indiferença a respeito dessa mesma realidade. No fundo, é a intelecção indiferenciada de um momento da fundamentalidade ¹¹⁸.

Por conseguinte e apesar de tudo, quem se desinteressa pela realidade de Deus acaba por tomar parte activa num processo intelectualivo que apreende Deus *seja o que Ele for*.

Esclareça-se, no entanto, que não está esgotada a atitude de quem se desinteressa pela realidade de Deus. É que, em conjunto com a suspensão do processo intelectualivo, o desinteresse é aliado da *despreocupação* ante a realidade de Deus. O que não significa – retenha-se – que não haja qualquer opção sobre a questão de Deus ¹¹⁹.

Tal como aquele que ignora sabe, de alguma maneira, o que é que ignora, o despreocupado dá conta de que à sua atitude subjaz a *surda presença* daquilo por que não se preocupa. Portanto, despreocupação, longe de ser uma não-opção, constitui uma estrita opção: a opção por uma não-ocupação daquilo face ao que se está indiferentemente. «À *in*-diferença intelectualiva corresponde a *des*-preocupação optativa: a vida ‘des’ é a vida em ‘in’» ¹²⁰.

Por aqui se vê que o desinteresse pelo problema da fundamentalidade configura uma vontade de fundamentalidade. Na sua aparente negatividade, esta atitude descobre algo importante dessa referida vontade. De facto, o homem não se desinteressa por Deus

¹¹⁸ A indiferença «não é outra coisa senão a vontade de verdade como pura vida, como desejo de viver. Defende o indiferente que nenhuma prova é concludente na demonstração da existência de Deus. É uma indiferença pelo termo do processo intelectualivo, pois o que lhe interessa é a vida. A esta indiferença intelectual corresponde um modo de apropriação que é a despreocupação. No seu indiferentismo não tem lugar a busca. O indiferente tem de provar a indiferença da realidade» (G. GÓMEZ CAMBRES, *art. cit.*, 237).

¹¹⁹ Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 278.

¹²⁰ *Ibidem*, 279.

como se desinteressa de um problema científico ou especulativo, ou ainda de um problema prático. A abertura para a fundamentalidade é, na verdade, algo inexorável.

Daí que o desinteresse por ela seja um positivo modo de viver.

Por um lado, este desinteresse não indicia que se viva sem fundamentalidade, mas se que se vive numa indiferença fundamental, identificável com o *deixar-se viver*. Este *deixar-se viver* é uma vontade de fundamentalidade, é uma espécie de *entrega indiferente* à fundamentalidade da vida.

Por outro lado, contudo, este *deixar-se viver* diz apenas respeito à fundamentalidade, pelo que esta atitude é uma resoluta vontade de viver. Por cima da sua indiferença fundamental, o despreocupado afirma energicamente que vive e quer viver. Pelo que o seu desinteresse do problema de Deus redundava numa atitude perante a vida. No fundo, pretende que a indiferença acerca da realidade fundamental não constitua um impedimento para a vida ¹²¹.

Estes dois aspectos definem uma única vontade, uma vontade de viver *penúltima*: é a *penúltimidade* da vida. «É vontade de viver, mas deixando-se levar pelo que for o seu fundamento. O desinteressado de Deus vive na superfície de si mesmo: é vida constitutivamente penúltima. E isto manifesta, antes de tudo, a sua limitação: esta vontade de fundamentalidade não passa da indiferença. Mas manifesta também algo essencial: que a vontade de fundamentalidade não é vontade de verdade, de certo modo teórica, mas que é constitutivamente vontade de viver. E é esta vontade que se desenvolve em processo intelectual e em opção. Limitados e penúltimos nesta atitude, apesar de tudo, o processo intelectual e a opção são um desenvolvimento fundamental da vontade de viver» ¹²².

6.2.5. O ateísmo como opção pela facticidade

Acontece que, actualmente, já não há apenas pessoas despreocupadas do problema da realidade de Deus, sendo cada vez mais as que nem sequer se preocupam porque jamais foi problema para elas. A vida destas pessoas, como a de todas as outras, é feita de problemas e dramas, anseios e incertezas, mas, tomada por inteiro, é

¹²¹ Cf. *ibidem*, 279-280.

¹²² *Ibidem*, 280.

uma vida que não coloca nenhum problema; é o que é e nada mais: «é a vida que repousa sobre si mesma»¹²³.

Aqui já não há lugar para se falar de opção ou de vontade de fundamentalidade: é a vida ateia. Repare-se. Não estamos perante um ateísmo que seja *contra* a realidade de Deus, nem tão-pouco diante de um ateísmo entendido como despreocupação ou agnosticismo. Do que se trata, agora, é da vida vivida em e por si mesma e... nada mais. No fundo, *vida a-teia* tem aqui o sentido meramente privativo do prefixo *a*¹²⁴.

Neste sentido, o ateísmo seria a atitude primária, cabendo a qualquer outra (crença, agnosticismo ou despreocupação) o ónus da justificação. O normal seria o facto da vida, ateia, sendo tudo o resto opções. Contudo, esta posição carece de precisão¹²⁵.

Antes de mais, como garantir que a vida, tomada em e por si mesma, não é problema?

Cada um dos actos da vida não só incide sobre as coisas e sobre os outros homens, mas é em tudo isso que a pessoa está na realidade. Este carácter de realidade é assim aquilo que, nas e pelas coisas, determina o meu ser. Enquanto tal, é um poder a que estou religado, o poder do real. Trata-se da fundamentalidade da minha vida, seja qual for o vocabulário que se utilize.

Por conseguinte, dizer que se toma a vida por inteiro equivale a tomar a vida pessoal na religação, isto é, como determinada pelo poder do real. Estamos, por isso, impelidos a apreender o conteúdo desse poder, dessa fundamentalidade. O que significa que estamos no limiar de um processo intelectualivo.

Acontece que, enquanto uns apreendem essa fundamentalidade em função de uma realidade absolutamente absoluta, de Deus, outros apreendem o poder do real nas coisas como um facto sem necessidade de um posterior fundamento¹²⁶.

É a pura *facticidade* do poder do real, na qual consiste o ateísmo. Ou seja, não é só a vida em e por si mesma, mas a vida repousando sobre a facticidade do poder do real. A fundamentalidade fica assim circunscrita à facticidade. Portanto, fica claro que no ateu se verifica um processo intelectualivo sobre a totalidade da

¹²³ *Ibidem*, 281.

¹²⁴ Cf. *l. cit.*

¹²⁵ «Tanto o ateu como o homem religioso têm, como modos de estar na realidade, de se justificar» (G. GÓMEZ CAMBRES, *art. cit.*, 234).

¹²⁶ Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 282-283.

vida e, por consequência, a vida, para ele, é tão problemática como para todos os outros. Só que, talvez sem se dar conta, dá uma solução a este problema: pela via da facticidade¹²⁷.

Daqui decorre que resolver o problema da fundamentalidade da vida através do recurso à simples facticidade significa que a facticidade é uma interpretação, tal como a admissão da realidade de Deus. Sendo imperioso equacionar e resolver o problema do poder do real, é necessário não apenas emitir posições, mas também apontar as respectivas razões.

Como já se disse anteriormente, o ateísmo carece tanto de justificação como o teísmo. Sem dúvida que quem admite a realidade de Deus tem de apresentar razões, mas também tem de as apresentar o que vê o poder do real como pura facticidade. «Teísmo e ateísmo são dois modos como se conclui o processo intelectual a respeito do problema do poder do real. A facticidade do poder do real não é um puro *factum* mas uma intelecção, e como toda a intelecção está necessitada de fundamento. Este fundamento deve atingir-se pela via intelectual. O ateísmo consiste, pois, não em não ter problema, mas em entender o poder do real, isto é, a fundamentalidade da vida, como pura facticidade»¹²⁸.

Acresce, entretanto, que o ateu opera uma opção em consonância com a facticidade do poder do real: é a *auto-suficiência* da vida. Por ser opção, é entrega pessoal à facticidade, é fé na facticidade. No fundo, o ateísmo é a *fé* do ateu e, por isso, não é menos opcional que o teísmo.

No ateu, a vontade de fundamentalidade recai sobre o eu como ser absoluto a seu modo. Mas isto não quer dizer que não tenha consciência da caducidade da sua existência. Pelo contrário, o ateu *crê* que o seu ser é pura facticidade e nada mais, o que acaba por configurar um modo de relatividade do ser: o eu é algo absoluto, mas somente relativamente absoluto. Por conseguinte, o ateísmo é a interpretação do ser relativamente absoluto como facticidade auto-suficiente¹²⁹.

¹²⁷ À atitude atea «corresponde um processo intelectual que termina na pura facticidade do ser; e tem uma forma de apropriação para a vida que é a auto-suficiência. O ateu vive uma vida de auto-suficiência na medida em que aquilo a que conduz a sua vontade de busca é o ser como pura facticidade. Isto não é outra coisa senão a falta de fundamentalidade da vida» (G. GÓMEZ CAMBRES, *art. cit.*, 238).

¹²⁸ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 283-284.

¹²⁹ Cf. *ibidem*, 285-286.

6.2.6 *A vontade de fundamentalidade como elemento comum às diversas posições*

Na procura de uma conceptualização minimamente precisa da relação que se verifica entre inteligência e fé, foi apontada quer a *distinção* (a inteligência é apreensão do real e a fé é entrega à realidade pessoal enquanto verdadeira), quer a *conexão* (que radica na vontade de fundamentalidade). Também se procurou dar conta das dificuldades que aparecem ante esta afirmação, particularmente as que são suscitadas pelo *agnosticismo*, que suspende a fé em Deus, pelo *desinteresse* e pelo *ateísmo*, que não vai mais além da própria vida. Apesar de tudo, estas não deixam de ser atitudes, nos planos intelectual e optativo, perante o fundamento.

Neste contexto, o agnóstico faz-nos ver que a vontade de fundamentalidade é vontade de buscar, o desinteressado permite-nos descobrir que a vontade de fundamentalidade é vontade de viver e o ateu possibilita-nos chegar à conclusão de que a vontade de fundamentalidade é vontade de ser.

A questão que se coloca agora é acerca do modo como podemos conceptualizar unitariamente estes três caracteres da vontade de fundamentalidade. Onde está, por assim dizer, a unidade entre estes três momentos e, conseqüentemente, a abertura para a realidade de Deus?

No âmbito da procura do fundamento, a vontade de verdade real surge como vontade de fundamentalidade e, nessa medida, como vontade de busca, de ser e de viver. Dito de outro modo, «é vontade de ser vivendo em busca. A unidade destes três momentos fica assim conceptualizada e é a própria essência da vontade de fundamentalidade»¹³⁰.

É, portanto, neste problema que se situa a configuração do meu ser relativamente absoluto, o que equivale a dizer que a problematicidade do poder do real coincide com a problematicidade do meu próprio ser pessoal.

A vontade de fundamentalidade é a entrega livre ao que a inteligência apreende como fundamento. É, portanto, uma vontade que, desde a raiz última da minha realidade, se desenvolve em ser que *vive* e *busca* uma entrega. Trata-se de uma vontade de *assentar*, vital e firmemente, o meu ser no poder do real que, sendo insepa-

¹³⁰ *Ibidem*, 291-292.

rável das coisas e de mim mesmo, não se identifica nem com aquelas nem comigo mesmo.

Reside aqui a transcendência da pessoa humana, apresentada como o carácter segundo o qual a pessoa só é pessoa na medida em que inclui, na sua realidade como momento constituinte formal seu, um poder do real que é mais que a pessoa e que todas as coisas reais. É, indo mais longe, o carácter segundo o qual o ser relativamente absoluto da minha realidade envolve o próprio acontecer da sua fundamentalidade. Não é, pois, *transcendência* à pessoa, mas *transcendência na* pessoa.

Por conseguinte, entregar-se ao fundamento da pessoa não implica sair dela, mas, pelo contrário, entregar-se à sua constitutiva transcendência; inversamente, entregar-se à transcendência da pessoa é entregar-se ao seu fundamento intrínseco¹³¹.

Está nesta entrega a opção radical da vontade de fundamentalidade, a qual comporta dois aspectos.

O primeiro é que põe em andamento a intelecção em direcção ao fundamento para que estamos lançados. O processo intelectualivo pode então: alcançar uma certa intelecção da realidade absolutamente absoluta, apreendê-la como incognoscível ou indiferente, ou então submergir-nos, sem Deus, na pura facticidade do meu ser relativamente absoluto. A decisão cabe à inteligência através das razões que apresenta: desde as que apreendem Deus às do ateu, passando obviamente pelas do agnóstico e do despreocupado.

O segundo aspecto é que a opção é sempre necessária e, consequentemente, sempre existente. Pode ser uma opção pela auto-suficiência da facticidade, pela despreocupação ou pela entrega à realidade pessoal de Deus, mas o que é certo é que se verifica em todas as situações. Antes de mais, em razão do carácter da realidade do seu termo: realidade-fundamento. E, em segundo lugar, porque a vontade de fundamentalidade não é um mero querer chegar ao fundamento, mas é um querer tal que a pessoa, nele, aposta, investe e empenha o seu ser relativamente absoluto¹³².

Esta vontade de fundamentalidade é perfilhada pelo teísta, certamente, mas também pelo agnosticismo, pela despreocupação e pelo ateísmo. E é ela que, como atitude, configura o *princípio originário* da minha vida pessoal entendida como constituição do meu eu. É esta atitude que se desdobra em conhecimento de Deus e fé n'Ele.

¹³¹ Cf. *ibidem*, 292-293.

¹³² Cf. *ibidem*, 293-294.

Quando, entretanto, se chega a um Deus pessoal, a vontade de fundamentalidade é a atitude de ser pessoa relativamente absoluta *na* pessoa absolutamente absoluta, isto é, em Deus. Por outras palavras, trata-se de assentar a verdade da minha pessoa na verdade da pessoa de Deus, transcendente em todas as coisas e na minha pessoa.

O itinerário não é, por isso, abandonar as coisas e a minha pessoa, mas de estar nelas e em mim mesmo, ou seja, indo até ao fundo da respectiva realidade. Isto significa que na atitude de chegar a Deus, pessoa transcendente em mim, radica a unidade entre inteligência e fé¹³³.

6.3. *A fé em concreto*

6.3.1. *Toda a apropriação é entrega; toda a entrega é apropriação*

Subsiste, entretanto, uma questão. Tendo em conta que a entrega é uma apropriação optativa ou volição, importa atender que esta não é uma mera determinação intencional: volição envolve a totalidade da pessoa. Por conseguinte, a entrega, ao envolver a realidade concreta da pessoa que se entrega, é também concretamente pessoal. A fé possui assim um carácter de *essencial concreção*, que cabe apurar agora¹³⁴.

Em toda a volição há dois aspectos: apropriação e entrega.

De facto, um é aquele segundo o qual me *aproprio* de uma possibilidade: neste aspecto a possibilidade apropriada tem carácter determinante da minha pessoa. A volição é assim um acto da pessoa.

Há, no entanto, um outro aspecto, complementar face ao anterior, embora distinto dele. É o aspecto segundo o qual, ao optar por esta possibilidade como determinação minha, o que faço é *entregar* a minha pessoa a ser mais de uma determinada maneira do que de outra. Volição é entrega por ser apropriação optativa. No caso da fé em Deus, é o acto de entregar-me a ser eu *fundadamente* em Deus. Aqui a volição não está determinada pela possibilidade, mas é a pessoa que determina a realização da possibilidade. Deste modo, a volição não é um acto da pessoa, sendo, antes, o próprio acto de realização como pessoa¹³⁵.

¹³³ Cf. *ibidem*, 295.

¹³⁴ Cf. *ibidem*, 295-296.

¹³⁵ Cf. *ibidem*, 296-297.

Os dois aspectos são, no fundo, duas ocorrências de um mesmo acto: «toda a apropriação é entrega e toda a entrega é apropriação»¹³⁶.

Explicitando, a volição, por um lado, indica a pessoa como *sujeito* de apropriação da possibilidade e, por outro lado, como *objecto* que é querido, pois é a entrega a ser mais de um modo do que de outro. Tal significa que a pessoa não é só sujeito, nem só objecto da volição, mas identicamente um e outro aspecto. Isto no sentido de que a realidade pessoal consiste em que se faça eu, ou seja, ser da minha pessoa. É a suidade pessoal que constitui a identidade da auto-determinação, e não é esta identidade que constitui a pessoa. É a minha realidade, enquanto minha, que é sujeito e objecto da volição de si mesma.

Por conseguinte, a entrega não é auto-determinação como identidade formalista de sujeito e de objecto, mas a realidade pessoal em suidade que se entrega em apropriação optativa. Fica então claro que a entrega é-o da pessoa com todos os caracteres que já possui. Donde a entrega ser um acto essencialmente concreto, no sentido de que nele está envolvida a realidade: realidade sua com tudo o que ela já é e chega a ser.

O problema da fé em Deus recebe uma apreciável iluminação. É que a fé em Deus, enquanto minha entrega à Sua realidade pessoal, é, sempre e só, entrega concreta e, portanto, fé concreta. Todavia, isto suscita a questão de saber o que é a entrega na sua concreção, do mesmo modo que a razão formal de ser pessoa deixa de pé a concreção segundo a qual cada homem é pessoa. A concreção da fé reside nos modos, nos matizes ou nas qualidades segundo os quais a fé não é apenas a fé mas a *minha* fé¹³⁷.

Não se trata de uma concreção meramente prática, como se as diferenças em causa fossem matizes da maneira como as pessoas se comportam na fé. Trata-se de algo muito mais fundo que o simplesmente *funcional*: é algo *constitutivo* da pessoa crente e concernente à própria estrutura da fé enquanto tal.

«A fé não é a mera admissão de verdades mas a entrega da pessoa inteira; e, portanto, os modos de ser pessoa não só 'acompanham' a fé, mas são um momento *intrínseco* da sua constituição: são justamente a sua positiva e intrínseca concreção»¹³⁸. A esta luz,

¹³⁶ *Ibidem*, 97.

¹³⁷ Cf. *ibidem*, 298.

¹³⁸ *Ibidem*, 299.

a fé é um acto da vontade de fundamentalidade, a qual é vivida por cada pessoa de uma maneira própria. Cada pessoa, por outras palavras, entrega-se ao acontecer da sua fundamentalidade, a seu modo. «Certamente a fé é sempre 'a' mesma, mas nunca é 'o' mesmo: a 'minha' fé não é a 'tua' fé, não enquanto fé, mas porque num caso é minha e noutra tua. A unidade da fé não é algo que *se concretiza* em distintas pessoas, mas o sentido idêntico de pessoas *radicalmente concretas*. Ser 'minha' é um momento formalmente constitutivo da fé em Deus»¹³⁹.

Exagerando um pouco, Zubiri afirma que o problema não está em como a mesma fé é vivida por diferentes pessoas, mas em que medida e até que ponto distintas pessoas tem a mesma fé. Invocando o testemunho da história, o filósofo localiza neste ponto a concreção radical da fé: *é a concreção da fé a partir da própria fé*. Esta envolve muitas modalidades pessoais, pois há muitos modos pessoais para a mesma fé.

Estamos perante um problema que se move entre dois obstáculos que habitualmente perturbam a conceptualização da fé. Um é o extrinsecismo, que considera a fé como algo que repousa sobre si mesmo e que, por consequência, só se aplica externamente às situações concretas da pessoa; a concreção da fé seria assim a vivência de algo prévio. O outro obstáculo, de sinal contrário, consiste em restringir-se às estruturas mentais de cada pessoa: a fé seria um impulso cego, uma atitude subjectiva que emerge das estruturas psíquicas¹⁴⁰.

Superando os dois obstáculos, Zubiri afirma que «a fé emerge de umas estruturas pessoais e tem sentido e alcance de verdade nessas mesmas estruturas e a partir delas. Esta articulação intrínseca é precisamente o problema da concreção da fé: é o problema da fé como minha»¹⁴¹.

Nesta concreção, a fé é minha em várias dimensões.

Antes de mais, a fé, na sua radical concreção, é concreta devido aos caracteres da pessoa que se entrega: a qual não é a pessoa do homem, mas *esta* pessoa humana na sua intrínseca concreção; na verdade, quem crê não é o homem, mas *este* homem, não é a pessoa, mas *esta* pessoa. Em seguida, a fé é concreta pelas diferentes modalidades que reveste a própria entrega. E, acima de tudo,

¹³⁹ *L. cit.*

¹⁴⁰ *Cf. ibidem*, 299-300.

¹⁴¹ *Ibidem*, 300.

é concreta pelo modo como se vê Deus nela como fundamento do meu eu. Ver concretamente Deus como fundamento do meu ser é algo que depende essencialmente da concreção segundo a qual estou orientado para Deus ¹⁴².

6.3.2. *A fé como entrega pessoal*

Eu estou orientado para Deus a partir da minha concreta realidade pessoal, uma vez que a fé é a entrega da *minha* pessoa, o que implica um esforço pelo apuramento da concreção da própria fé. Isto não é meramente um facto, mas um autêntico constitutivo da fé enquanto tal. «Nenhuma fé é fé se não é *minha* fé. O momento da fé é a *minha* crença, a *minha* entrega à realidade pessoal de Deus, que não só está manifestada aos homens e à humanidade, mas também a mim como pessoa. A fé é essencialmente pessoal. E a pessoa é sempre *minha* pessoa, a minha, intransferível e intransportável» ¹⁴³.

Em primeiro lugar, a fé é minha em razão da pessoa. Só que, além da unidade de singularidade, é preciso ter em conta que cada pessoa é pessoa a seu *modo*. E se a pessoa é sempre una, o modo distinto de ser pessoa é o modo distinto como eu sou uno. É a minha realidade enquanto pessoa que opera, ao longo da minha vida, a configuração do eu.

Este aspecto é determinante para a fé, pois a correcta intelecção de que a índole da pessoa faz parte do acto da fé elimina ou, pelo menos, atenua tantas considerações (sobretudo de ordem psíquica) que se efectuam à volta dos caracteres particulares das pessoas. Apesar das neuroses, qualidades e disposições que possa ter, é a *minha* personalidade que toma a decisão: é a *minha* fé, a fé da *minha* pessoa. Poderá ser a mesma fé que tem outra pessoa, com outra personalidade, mas isso deve-se ao conteúdo da própria fé ¹⁴⁴.

Acresce, entretanto, que, além da sua dimensão individual, a pessoa tem também uma dimensão social e uma dimensão histórica. Daí que não seja a mesma coisa a fé de uma religião em sociedades distintas e em tempos diversos. Nenhum destes factores é alheio à fé, sendo, pelo contrário, seus *ingredientes formais*. Pode assim dizer-se que «a história das religiões é a experiência que os

¹⁴² Cf. *l. cit.*

¹⁴³ *Ibidem*, 301.

¹⁴⁴ Cf. *ibidem*, 301-302.

povos fizeram de Deus ao longo da história e, no nosso caso, da história da fé desses povos»¹⁴⁵.

Em razão de tudo isto, é essencial para a fé apurar quem é a *minha* pessoa, com todas as suas concreções (individuais e biográficas) e com todos os seus dotes pessoais, e ainda com a sua história, instalada numa sociedade.

Em segundo lugar, a fé concretiza-se não apenas em razão da pessoa, mas também por causa do seu modo de entrega. De facto, há pessoas determinadas e pessoas arrastadas na entrega; pessoas muito precipitadas e pessoas prudentes; pessoas com uma entrega ilustrada e pessoas com uma entrega pouco fundamentada; pessoas com uma fé forte e pessoas com uma fé débil. São, todos estes, diferentes modos de entrega, e é nesses diferentes modos de entrega que ocorre a entrega da minha pessoa à realidade pessoal de Deus¹⁴⁶.

Todavia e além disso, a fé é concreta por um momento mais subtil, sobre o qual importa insistir. É que cada um pode ter a *sua ideia* de Deus, dado o conteúdo da respectiva fé. No âmbito do próprio monoteísmo cristão, um crente pode ter uma ideia de Deus distinta da de outro. «Deus não é somente Deus, mas o meu Deus. Um vê Deus do ponto de vista da verdade pessoal de Deus, mas referido essencialmente àquelas dimensões pelas quais Deus me faz doação a mim, sem o que não haveria diversidade. Na Sua definição, pode ser igual para todos, mas não é para todos igual a fé vivida»¹⁴⁷.

Diante de nós encontra-se não qualquer *relativismo*, mas aquilo que Zubiri denomina *aspectualismo*: cada um vê a realidade-fundamento de Deus sob distintos aspectos. De resto, o percurso histórico da ideia de Deus nas diferentes religiões e nos diferentes povos mostra quão importante se torna a abordagem da concreção da fé.

Partindo do princípio de que a pessoa é essencialmente concreta, então a entrega efectiva do homem a Deus como verdade não pode deixar de ser concreta. Eis, portanto, o núcleo estruturante da concreção da fé, modulada tanto pela dimensão individual do homem como pela sua dimensão social e histórica.

JOÃO ANTÓNIO PINHEIRO TEIXEIRA

¹⁴⁵ *Ibidem*, 302.

¹⁴⁶ Cf. *ibidem*, 303.

¹⁴⁷ *L. cit.*