

Xavier Zubiri

Valeriano dos Santos Costa

Marcos Vieira das Neves

Rodrigo José Arnosos Santos

Rogério Gomes

Giovani Meinhardt

Ángel González

José Fernández Tejada

Matheus da Silva Bernardes

Roberto Nentwig

Diogo Marangon Pessotto

Regis Soczek Bandi

Waldir Souza

Rivael de Jesus Nascimento

Renato Alves de Oliveira

Donizete José Xavier

Tiago Cosmo da Silva Dias

Marcial Maçaneiro

Alison Humberto Furlan

Revista de Cultura
Teológica

100

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Revista de Cultura *Teológica*

100

Ano XXIX - Nº 100
Set - Dez 2021



PUC-SP

*Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP*

Revista de Cultura Teológica

djxavier@pucsp.br

*ISSN - Impresso 0104-0529
(última edição impressa n. 90 em
2017) Eletrônico 2317-4307*

Histórico do periódico

“No ano de 1960, foi lançado o primeiro número da Revista de Cultura Teológica. A revista seria mantida pelo patrimônio do seminário de São Paulo. Nos anos seguintes, sua publicação foi interrompida. No final da década de 1970, a revista voltou a ser publicada por Paulinas Editora, na série Teologia em Diálogo. O primeiro número da nova fase versou sobre os direitos humanos. Novamente a publicação foi interrompida no ano de 1985 e reativada em 1991.” (In: SOUZA, Ney (Org.). Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 612).

Missão: oferecer reflexão teológica de qualidade como subsídio para a pesquisa e a prática pastoral; Objetivos: promover a produção docente e discente; Público-alvo: professores e pesquisadores, alunos de teologia e público em geral que tenha interesse em temas de teologia.

A Revista de Cultura Teológica publica artigos de Doutores ou Doutorandos em co-autoria com seus orientadores; Comunicações de Mestres e Mestrandos em parceria com seus orientadores e Resenhas.

Journal History

“No ano de 1960, foi lançado o primeiro número da Revista de Cultura Teológica. A revista seria mantida pelo patrimônio do seminário de São Paulo. Nos anos seguintes,

Revista de Cultura
Teológica

Ano XXIX - Nº 100
Set - Dez 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

sua publicação foi interrompida. No final da década de 1970, a revista voltou a ser publicada por Paulinas Editora, na série Teologia em Diálogo. O primeiro número da nova fase versou sobre os direitos humanos. Novamente a publicação foi interrompida no ano de 1985 e reativada em 1991.” (In: SOUZA, Ney (Org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 612).

Equipe Editorial

Editor Científico

Donizete José Xavier, PUC-SP

Editores Associados

Célia Maria Ribeiro, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Emerson Sbardelotti, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Francisco Emílio Surian, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Glaucio Alberto Farias de Souza, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), Brasil

Rita de Cássia Rosada Lemos, Faculdade São Bento de São Paulo, Brasil

Conselho Científico

Prof. Dr. Pe. Antonio Ignacio Madera, Pontifícia Universidad Javeriana, Colômbia

Prof. Dr. Pe. André Wénin, Universidade Católica de Lovaina, Bélgica

Prof. Dr. Pe. Camille Focant, Universidade Católica de Lovaina, Bélgica

Prof. Dr. Eric Gaziaux, Universidade Católica de Lovaina, Bélgica

Prof. Dr. Geraldo L. Borges Hackmann, PUC-RS

Prof. Dr. Pe. Hermann Rodriguez Osorio, Pontifícia Universidad Javeriana, Colômbia

Prof. Dr. Pe. Jean Sinsin Bayo, Universidade Católica de Abidjan, Costa do Marfim

Prof. Dr. Pe. James Chukwuma Okoye, Universidade de Duquesne, Pittsburgh, USA

Prof. Dr. Pe. Mabundu Masamba Fidele, Universidade Católica do Congo Kinshassa

Prof. Dr. Pe. Mário de França Miranda, PUC-Rio

Prof. Dr. Pe. Ney de Souza, PUC-SP

Prof. Dr. Rainer Kessler, Universidade de Marburg, Alemanha

Prof. Dr. Pe. Ronaldo Zacharias, UNISAL

Conselho Redacional e Pareceristas

Prof. Dr. Pe. Edelcio Serafim Ottaviani, Faculdade de Teologia PUC/SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Denilson Geraldo, Faculdade de Teologia PUC/SP, Brasil

Prof. Dr. Côn. Antonio Manzatto, PUC-SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Boris Agustín Nef Ulloa, PUC-SP

Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo, PUC-SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Kuniharu Iwashita, PUC-SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Manoel Pacheco de Freitas Neto, Faculdade de Teologia João Paulo II (FAJOPA) - SP, Brasil

Prof. Dr. Marcelo Furlin, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

Prof^a Dr^a. Ir. Maria Freire da Silva, PUC-SP

Prof. Dr. Matthias Grenzer, PUC-SP

Prof. Dr. Pe. Ney de Souza, PUC-SP
Prof. Dr. Sergio Azevedo Rogerio Junqueira, IPFER, Brasil
Prof. Dr. Pe. Tarcísio Justino Loro, PUC-SP
Prof. Dr. Pe. Valeriano dos Santos Costa, PUC-SP
Prof. Dr. Waldir Souza, PUC-PR

Layout e editoração

Prof. Me. Francisco Emílio Surian, Universidade Católica de Santos - (UNISANTOS/SP)

Declaração de Direito Autoral

Os autores concedem à revista todos os direitos autorais referentes aos trabalhos publicados. Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

Endereços Eletrônicos

<https://revistas.pucsp.br/culturateo>

E-mail: djxavier@pucsp.br

Apresentação

É com grata satisfação que apresento esta edição da Revista de Cultura Teológica, cuja proposta de dossiê sobre o pensamento de Xavier Zubiri e a sua interação com a Teologia tem a coordenação do Prof. Dr. Pe. Valeriano dos Santos Costa, líder do Grupo de Estudo e Pesquisa “Teologia Litúrgica e Inteligência senciente”. Aproveito a ocasião para agradecer-lo e aos demais membros integrantes pela parceria no trabalho, cujo fruto demonstra a relevância da temática, assinalada no respectivo Editorial.

Na seção livre, poderão ser lidos outros textos. “Vocação, liberdade e evangelização: pautas da experiência cristã na perspectiva do discernimento segundo Francisco”, de autoria de Roberto Nentwig, Diogo Marangon Pessotto e Regis Soczek Bandil, no qual é feita a análise das noções de cada termo explicitado no título, à luz do entendimento de discernimento na ótica do sucessor de Pedro; “Papa Francisco e suas reformas para uma igreja em saída diante de novos apelos da humanidade”, de autoria de Waldir Souza e Rivael de Jesus Nascimento, em que é destacado o projeto de renovação interna da Igreja, que precisa estar em constante saída rumo ao encontro da humanidade.

“Reflexões antropológicas e teológicas sobre a liberdade humana”, de autoria de Renato Alves de Oliveira, que elucida a relação dessa dimensão da pes-

Revista de Cultura Teológica

Ano XXIX - Nº 100
Set - Dez 2021



Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

soa com Deus, questionando a visão imposta pela modernidade na qual predomina o antagonismo entre a liberdade humana e a presença divina; “Alteridade e fraternidade: uma leitura da Encíclica Fratelli Tutti à luz do conceito de alteridade de Lévinas e suas ressonâncias”, de autoria de Donizete José Xavier e Tiago Cosmo da Silva Dias, no qual é feito o alerta crítico ao descuido sobre o que nos diz o papa Francisco de que nós nos reconhecemos vizinhos em várias escalas, mas ainda distantes do sentido realmente fraterno; Carisma e missão renovados: A recepção do Vaticano II no Instituto dos Irmãos Maristas, de autoria de Marcial Maçaneiro e Alison Humberto Furlan, que tratam de uma questão atual e desafiadora na experiência de Igrejas locais ou respectivos organismos eclesiais.

Por fim, em nome da Equipe de Editores, espero que a leitura dos textos apresentados tanto no dossiê quanto na seção livre seja ocasião de aprimoramento da reflexão teológica, em tempo ainda mais oportuno, haja vista a chegada à centésima edição da Revista de Cultura Teológica do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, da PUC-SP, cuja dedicação está voltada também para o conhecimento interdisciplinar, sem perder de vista a área basilar de sua composição epistemológica e respectivos objetivos no processo educativo.

Celia Maria Ribeiro

Editorial

Nº 100 da revista de Cultura Teológica

A Revista de Cultura Teológica (RCT), do Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP – chega ao nº 100, mostrando o alto nível interdisciplinar de nossa Universidade, como se espera do ensino superior hoje, ao estabelecer um dossiê temático que envolve a interface entre o pensamento filosófico de Xavier Zubiri (1898-1983) e a Teologia. Este autor basco apresenta uma plataforma filosófica apoiada radicalmente na realidade compreendida como o primeiro e o último parâmetro de todas as coisas. Xavier Zubiri faz uma crítica a toda a filosofia anterior, desde os gregos até os dias de hoje, porque a história da Filosofia não soube compreender a fundo a questão da realidade e seu dinamismo próprio. Por isso mesmo foi separando “sentir” e “entender” como duas faculdades diferentes e até opostas. E justamente a Teologia do 3º milênio precisa de uma plataforma filosófica atual e consistente que ajude a discernir a questão decorrente da compreensão limitada da realidade e de seu dinamismo próprio. A realidade e seu dinamismo consti-

Revista de Cultura
Teológica

Ano XXIX - Nº 100
Set - Dez 2021



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

tuem o coração da filosofia zubiriana.

Então não podemos senão nos congratular com a RCT, que abre este espaço precioso para que nosso Grupo de apresentar um pouco do pensamento de Zubiri e sua dimensão teológica.

O primeiro artigo vai ao coração do tema, com o título O DAR DE SI EM XAVIER ZUBIRI E SUA DIMENSAO TEOLÓGICA já nos posiciona no cerne da questão. O artigo estuda o que é dar de si em Zubir, com uma pesquisa inédita, apoiada tecnologicamente pela base de dados do corpus zubiriano, que a Fundação Zubiri, de Madri, possibilita com maestria. E com o esforço da episteme do Grupo de Pesquisa Teologia Litúrgica, da PUC de São Paulo, hoje totalmente dedicado à pesquisa Liturgia e Inteligência Senciente, mostra a incidência teológica do dar de si.

O segundo artigo com o tema SENTIR E INTELIGIR NA CONSTRUÇÃO DE UM CAMINHO MÍSTICO: UM DIÁLOGO ENTRE ZUBIRI E ANSELM GRÜN avança na perspectiva de interação entre Zubiri e Mística, ao fazer interface com o monge alemão que já produziu mais de trezentos livros focando o tema da espiritualidade com um viés profundamente humano e divino.

O terceiro artigo, com o título A PUBLICIDADE DA VERDADE ENQUANTO ATO POLÍTICO ZUBIRIANO: A INSTITUIÇÃO ESCOLAR COMO EXEMPLO representa um esforço bem-sucedido para superar a crítica de que Zubiri não se envolveu com a política, o que não é verdade. Antes de tudo é preciso saber o que é política. A Filosofia de Zubiri é um ato de devoção à verdade, e a verdade é a política mais contundente que devemos buscar. E um exemplo é a instituição escolar, livre de qualquer opção partidária e unicamente devotada à verdade acima de tudo. Por aí caminhou o fazer Filosofia com F maiúscula de Zubiri.

O quarto artigo LA VERDAD COMO PROCESO HISTORICO: UN CURSO SOBRE HEGEL aborda a dimensão histórica da verdade e todo o esforço de Hegel para mostrar isso. Zubiri, como é seu estilo não desfazer, mas superar positivamente, mostra que somente do ponto de vista da verdade como realidade se pode chegar a esse intento.

O quinto artigo O “CONFLITO” DA METAFÍSICA DA REALDADE DE XAVIER ZUBIRI – \neg (RE) ABRINDO O HORIZONTE INTRAMUNDANO mostra o desafio de uma metafísica que nunca sai da realidade, mas mergulha cada vez profundamente na realidade.

Prof. Dr. Valeriano dos Santos Costa

O dar de si em Xavier Zubiri e sua dimensão teológica

Oneself's giving in Xavier Zubiri
and its theological dimension

**Valeriano dos Santos Costa*

***Marcos Vieira das Neves*

Resumo

Analisamos o conceito zubiriano “*dar de si*” (dar de si) para mostrar que sua expressão verbal “dar”¹, unida ao de si, tem um peso hermenêutico de grande valor na filosofia de Xavier Zubiri. O objetivo não é esgotar todas as nuances que o conceito tem na vastíssima gama de textos que compõem as obras do nosso filósofo basco, mas sim de sistematizar alguns matizes que nos ajudariam a compreender o que Zubiri entende por “*dar de si*” e como ele aplica esse conceito na sua obra.

Palavras-chave: dar; dar de si; Zubiri; hermenêutica; realidade; Deus

Abstract

We analyze the Zubirian concept “*dar de si*” (oneself’s giving) to show that its verbal expression “giving” united to “oneself’s” has a hermeneutic weight of great value in Xavier Zubiri’s Philosophy. The goal is not to exhaust all the

1. Segundo Ferreira, em seu *Novo Dicionário da língua portuguesa*, termo é filosoficamente a expressão verbal de um conceito. Então utilizaremos “termo”, quando nos referirmos ao verbo “dar” e seu “conceito”

*Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC/SP. Contato: pvaleriano@uol.com.br

**PUC/SP. Contato: pemarcosneves@gmail.com

Texto enviado em

01.09.2021

Aprovado em

08.12.2021

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

nuances that the concept has in the vast range of texts that comprehends the work of the Basque philosopher, but to systematize some nuances that would help us understanding what he means by “oneself’s giving” and how he applies this concept in his work.

Keywords: giving, giving of oneself, Zubiri, hermeneutics, reality, God

Introdução

O conceito “dar de si”, para o filósofo basco contemporâneo Xavier Zubiri (1898-1983), situa-se no coração de sua filosofia, que constitui o mais radical e surpreendente realismo, cuja “ideia central é que ‘realidade’ significa o modo elementar em que as coisas são dadas ao homem, que desse mínimo arranca todo o colossal esforço conceitual ou racional a que somos impelidos pela própria realidade [...]” (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 127)². Então enquanto realidade “as coisas se dão a conhecer. Não é uma simples visão que se tem, mas uma visão que se dá” (ZUBIRI, 2014, p. 325)³. Nisso consiste o “dar de si” da realidade.

Com o intento de analisar o conceito zubiriano “dar de si”⁴, fizemos uma pesquisa com a ajuda tecnológica da base de dados das obras de Zubiri, pela ferramenta de busca “*Index zubirianus*” contida nos “*Catálogos telemáticos*” de apoio à investigação no site “<https://www.zubiri.net/>” da Fundação Xavier Zubiri. Tal busca apresentou 174 registros estritos, isto é, rigorosamente coincidentes. Com isto queremos dizer que, com o fim de sistematização e corte hermenêutico, foi considerado terminologicamente somente “*dar de sí*” e não as variantes como “*dando de sí*”. É importante ainda ressaltar que esses registros correspondem ao número de páginas, e não ao número de vezes, em que o conceito aparece, visto

2. Idea central es que “realidad” significa el modo elemental en que las cosas son dadas al hombre, que de ese mínimo arranca todo el colosal esfuerzo conceptual o racional, que somos impelidos a ello por la realidad misma [...]. (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 127)

3. Se dan a conocer las cosas. No es una simple visión *que se tiene*, sino una visión *que se da*. (ZUBIRI, 2014, p. 325)

4. Utilizaremos nos próximos parágrafos o conceito “dar de sí” em itálico, mantendo-o em espanhol até que o desenvolvamos a partir da hermenêutica zubiriana, quando então ele aparecerá traduzido e sem aspas. Esta opção foi feita para destacá-lo nos seguintes parágrafos e situá-lo em algumas obras.

que ele pode ocorrer até 7 vezes em uma mesma página, como é o caso da página 447 de *Espacio, Tiempo, Materia* (ZUBIRI, 2008a, p. 447).

Vale ressaltar ainda que, verificado o campo de incidência do conceito, foi feita uma busca exaustiva nos 12 livros que apresentaram registros, para constatar como Zubiri lida com este conceito, isto é, se dá seu significado como suposto ou se se esmera por desenvolvê-lo, não o estando apenas utilizando para explicar outro conteúdo. E é somente nesses casos que nos detivemos para aproveitar melhor o espaço próprio de um artigo de revista.

Porém, antes de avançar em nossa pesquisa, ressaltamos que se a realidade dá de si é porque nos permite livre acesso a ela, acesso que é de índole física, como afirma Oliva:

O acesso à realidade não é primariamente lógico, mas físico. A via aberta por Zubiri através do seu acesso à realidade pela via da sensibilidade, se converte em instância crítica para toda a história da filosofia [...]. Em Zubiri encontramos que há algo prévio ao logos, à razão, ao juízo, ao conceito, à linguagem. É a força impressiva da realidade [...] (OLIVA, 2007, p. 562)⁵.

Constatações prévias sobre o conceito dar de si

Como constatação prévia, salientamos que se trata de um conceito bastante recorrente nos cursos livres de Zubiri em torno de 1967 a 1973, reaparecendo com um matiz um pouco diferente a partir de 1980, como é o caso em *El Hombre y Dios* (ZUBIRI, 2012b).

Outra constatação é que na trilogia da *Inteligência senciente*, uma das obras de maior destaque, pois representa a maturidade da sistematização do pensamento zubiriano, o conceito não aparece nenhuma vez. Já em *Acerca del Mundo* é encontrado uma única vez: “A evolução é o que a matéria pode dar de si” (ZUBIRI, 2010a, p. 141)⁶. E aparece também uma só vez em *Sobre la Realidad*,

5. El acceso a la realidad no es primariamente lógico, sino físico. La vía abierta por Zubiri a través de su acceso a la realidad por la vía de la sensibilidad se convierte en instancia crítica para toda la historia de la filosofía [...]. En Zubiri encontramos que hay algo previo al logos, a la razón, al juicio, al concepto, al lenguaje. Es la fuerza impresiva de la realidad. [...] (OLIVA, 2007, p. 562)

6. La evolución es lo que la materia puede dar de sí. (ZUBIRI, 2010, p. 141)

com grande pertinência para nossa pesquisa, pois fundamenta o caráter extático do dar de si das estruturas essenciais “[...] – é o que poderíamos chamar *êxtase*, estar fora de si” (ZUBIRI, 2001)⁷. Em *Acerca del mundo* diz Zubiri: “estar fora de si é o que se chama *êxtase*” (ZUBIRI, 2010a, p. 235). Aí já podemos ver que o dar de si estruturalmente exige o sair de si, isto é, tem uma dimensão radicalmente extática.

Já em *Sobre la Esencia*, Zubiri utiliza o conceito duas vezes, com relevância para a primeira vez, quando afirma que a coisa que está atualizada em suas notas, como coisa dotada de “riqueza” interna, possui como característica “*dar de sí*” (ZUBIRI, 2008b, p. 128). Normalmente entendemos as notas como qualidades ou “propriedades” das coisas (ZUBIRI, 2008b, p. 104). Porém, o conceito de nota em Zubiri é muito mais amplo. “[...] abarca tanto os momentos qualitativos distintos como as partes integrais ou outras” (ZUBIRI, 2008b, p. 457). Por exemplo, é parte integral do homem o psiquismo e a inteligência. Isto não é qualidade nem propriedade, mas estrutura humana.

Em *Estructura de la metafísica*, “*dar de sí*” é utilizado 7 vezes em 3 páginas distintas. Na página 287, Zubiri afirma que a realidade tem um momento que efunde, o qual é um “*dar de sí*” sua própria realidade sem que sofra perda. “É o devir em outro e devir com outro. O devir em outro é o amor. E o devir com outro é a comunhão pessoal. O amor em comunhão pessoal é a forma suprema do dinamismo e do devir que nos é conhecido até agora” (ZUBIRI, 2016, p. 287)⁸. O conceito de solidariedade para Fallas pode ser enquadrado naquilo que Zubiri chama de devir com o outro:

Na solidariedade o homem se verte inteiramente ao outro pessoal. Estamos previamente instalados na situação metafísica de solidariedade, não epidermicamente. Não produzimos o outro, senão a proximidade. Daí que só dentro deste âmbito efusivo é que possa dar-se o outro enquanto outro (FALLAS,

7. [...] – es lo que podríamos llamar *éxtasis*, estar fuera de sí. (ZUBIRI, 2018b)

8. Es el devenir en otro y devenir con otro. Y devenir en otro es el amor. Devenir con otro es la comunión personal. El amor en comunión personal es la forma suprema del dinamismo y del devenir que nos es conocido hasta ahora. (ZUBIRI, 2016, p. 287)

2004a, p. 625)⁹.

É aqui que aparece algo de suma importância. E é justamente a partir daqui que em nosso texto começamos a ver o significado do conceito para nosso autor basco¹⁰.

As cinco vezes em que surge na obra *Estructura de la metafísica* incidem na página 273. Para explicar o dinamismo de um sistema, Zubiri diz que o dinamismo vai mudando, porém mesmo que mude, o dinamismo não está em mudança. O dinamismo está em um momento distinto. Está na integração da mudança na própria realidade substantiva enquanto realidade. E essa integração, segundo Zubiri, é o que é expresso na língua espanhola dizendo “*que es ‘dar de sí’*”. O dinamismo do sistema não consiste em mudar, mas sim em dar de si. É evidente que quando acontece uma mudança, acontece um dar de si modificante, porém o momento do dinamismo consiste na integração da mudança, em um dar de si. E é por isso que toda realidade é por si mesma – justamente por essa integração, esse dar de si (ZUBIRI, 2016, p. 272-273).

Pois bem, até aqui já passamos pelas 12 obras que apresentam o conceito “dar de si”, pelas 5 em que ele apresenta menor incidência, lembrando que no total são 31 obras já publicadas de Zubiri. Sendo assim, a partir deste ponto não nos deteremos mais em cada incidência específica em que o conceito se apresenta nas 7 obras restantes.

O que é dar de si?

Dar de si é um conceito metafísico zubiriano de grande monta, que tentaremos elucidar neste artigo. Ser de grande monta significa produzir um impacto visível na elevação de uma cultura, que se consolida elevando-se a “conceitos metafísicos”. Períodos em que uma cultura não se eleva metafisicamente são

9. En la solidaridad el hombre se vierte enteramente a lo otro personal. Estamos previamente instalados en la situación metafísica de solidaridad, no epidérmicamente. No producimos al otro, sino la proximidad. De ahí que sólo de este ámbito efusivo es que pueda darse el otro en tanto que otro. (FALLAS, 2004a, p. 625)

10. O verbete **termo**, p. 1667. Abordaremos ao conceito “dar de si” no que ele significa para Zubiri, simplesmente por uma questão de fluência do texto, não a utilizaremos mais no original em itálico e entre aspas.

como voos tão rasantes em que na prática cultural a sociedade alimenta-se do que constitui lugar tão comum que pode comprometer a verdade como busca essencial da vida e arrastar o homem para fora da realidade. A situação foi se agravando, ao ponto de Zubiri dizer: “Hoje estamos inegavelmente envolvidos no mundo inteiro, por uma grande onda de sofística. Como no tempo de Platão e de Aristóteles, também somos arrastados por uma grande onda de discurso e propaganda” (ZUBIRI, 1980, p. 15)¹¹.

Nesse sentido, toda cultura necessita elevar-se continuamente a conceitos metafísicos. Segundo Moreno, tal era o objetivo e foi o sucesso de Zubiri depois de uma lacuna considerável que a Espanha atravessou por mais de cinquenta anos (MORENO, 2004a, p. 53). Isso ocorreu porque diante de um racionalismo fracassado, o caráter da noologia zubiriana não repousa nem na lógica, nem na psicologia, nem na crítica do conhecimento ou epistemologia, mas na realidade como ultimidade. Isso explica a rejeição de Zubiri pelo criticismo moderno, porque este criticismo “considera o conhecimento como se fosse algo primário que repousa sobre si mesmo” (CONILL, 2004a, p. 124)¹².

Zubiri diz em *Espacio, Tiempo, Materia* que “todo real, como real, tem algo que com uma exatíssima expressão espanhola chamamos de dar de si” (ZUBIRI, 2008a, p. 446-447)¹³. Faz tal afirmação para analisar como se apresenta “*de suyo*”¹⁴ a realidade material. Podemos dizer que a realidade está aberta a diversas formas e modos possíveis. Isto é, não são iguais a realidade de uma coisa material, a realidade de uma pessoa, a realidade da sociedade, a realidade do que é moral, e assim por diante. Não são iguais a realidade da minha própria vida interior a de outras realidades. Ademais há na realidade humana uma aber-

11. Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una grande oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. (ZUBIRI, 1980, p. 15)

12. [...] considera el conocimiento como si fuera algo primario que reposa sobre sí mismo (CONILL, 2004a, p. 124).

13. Todo real, como real, tiene algo que con una exactísima expresión española llamamos dar de sí. (ZUBIRI, 2008a, p. 446-447)

14. Optamos por manter a expressão “*de suyo*” no original justamente porque ela adquire um significado muito próprio e importante em Zubiri. Grosso modo, muito abreviadamente, com perda de significado, mas com a intenção de auxiliar na compreensão, poderíamos afirmar que “*de suyo*” equivaleria a “natural de próprio de, sem interferência alheia”.

tura para o processo histórico, enquanto atualização de possibilidades, como diz Cuevas: “O carácter constitutivamente aberto da realidade humana é o que confere ao processo histórico uma abertura essencial como processo de atualização de possibilidades” (CUEVAS, 2007, p. 108)¹⁵. Foi a filosofia da história de Zubiri que permitiu a Ellacuria, um de seus discípulos mais envolvidos na causa latino-americana, ver a história não só como atualização de possibilidades, mas também de apropriação dessas possibilidades (HERRERA, 2007, p. 263). “Isso é a responsabilidade: responder à realidade de uma situação apropriando-se de suas possibilidades” (ÁLVAREZ, 2007, p. 362)¹⁶. Dessa forma como diz Corominas, “é de prever que X. Zubiri contribuirá mais decisivamente, todavia com a filosofia moral do século XXI”¹⁷ (COROMINAS, 2011, p. 393). Porém, por mais diferentes estes modos de realidade, são sempre formalidade “*de suyo*”. Para explicar o dinamismo estrutural do real como real, Zubiri afirma que a estrutura da realidade material como realidade é um dar de si. Esse dar de si do real é justamente o que ele chama de dinamismo estrutural do real, ou simplesmente, dinamismo. “Dinamismo é o dar de si da estrutura”¹⁸ (ZUBIRI, 2008a, p. 447). Portanto, é aqui que reside o cerne da nossa questão. Dentre todas as incidências do conceito dar de si nas obras de Zubiri, neste ponto, o autor nos dá de “mãos beijadas”¹⁹ a pergunta à qual queremos responder. “O que é este dar de si?”. Zubiri faz uma análise das duas palavras que envolvem o conceito em questão: o “si” e o “dar”. Ambas apresentam um significado muito preciso (ZUBIRI, 2008a, p. 447). Disso agora trataremos.

Começando pelo “si”, Zubiri afirma que o dar de si tem carácter de “em si”,

15. El carácter constitutivamente abierto de la realidad humana es lo que confiere al proceso histórico una apertura esencial como proceso de actualización de posibilidades. (CUEVAS, 2007, p. 108)

16. Eso es la responsabilidad: responder a la realidad de una situación apropiando sus posibilidades (ÁLVAREZ, 2007, p. 362)

17. [...] es de prever que X. Zubiri contribuirá más decisivamente, todavía a la filosofía moral del siglo XXI. (COROMINAS, 2011, p. 393)

18. Dinamismo es el dar de sí de la estructura. (ZUBIRI, 2008a, p. 447)

19. Utilizamos a expressão de mãos beijadas justamente porque ela denota uma entrega fácil, mas que normalmente é recebida com desconfiança. Isso, porque, por mais que Zubiri clareie a expressão dar de si, ao responder a tal questão analisando o “dar” e o “si”, faz-se necessário investigar diversas explicações e utilizações dadas por ele ao termo para compreendermos melhor outros matizes que o conceito possui.

ou seja, a realidade é em si mesma um sistema conformado de “notas-de”, e que não possui o sentido kantiano de coisa em si. Zubiri se enquadra na perspectiva da “[...] superação da tradição iluminista-ilustrada, que havia começado com Descartes e Kant” (NICOLÁS, 2004a, p. 129)²⁰, para colocar-se na perspectiva da realidade como ultimidade. A realidade material em si pode tanto ser considerada a partir da unidade coerencial primária de suas notas ou desde estas notas essenciais mesmas enquanto notas. A questão é que estas notas são a estrutura do sistema e por esse motivo a unidade das notas não é adição nem síntese, mas unidade coerencial primária. Então essência para Zubiri não é o mesmo para a filosofia clássica (ZUBIRI, 2008a, p. 447).

A unidade coerencial primária não é unidade de substâncias, mas de sistema. No caráter sistémico é que está a diferença entre algo substantivo e algo substancial. “Unidade primária e clausura total do sistema são os dois caracteres positivos e reais que formam uma substantividade, da qual é *eo ipso* constitucionalmente uma individualidade” (ZUBIRI, 2008b, p. 167)²¹. O substancial tem a ver mais com a essência da coisa, ao passo que o substantivo denota uma constituição suficiente de notas na coisa como um todo e com a sua individualidade, que não é singularidade numérica, mas uma realidade suficientemente autônoma. Esta unidade é o que significa o “de” da expressão “notas-de”. Desta forma, ser sistema consiste em ter o “de” como momento constitutivo de cada nota. Então cada nota é de todas as demais, e a sua unidade está “em” todas as outras notas, fazendo delas uma substantividade (ZUBIRI, 2008a, p. 447).

Sendo anterior às notas, a unidade coerencial é a prioridade da unidade essencial em relação à diversidade de suas notas estruturais. Esta prioridade é de ordem “formal” fundante. É aquilo pelo que existe uma essência, e, portanto, é aquilo pelo que existe uma substantividade formalmente “una” (ZUBIRI, 2008a, p. 447-448). Podemos nos perguntar então, o que “faz” esta unidade anterior às notas? Isso é o que buscaremos responder agora.

20. [...] superación de la tradición iluminista-ilustrada, que había comenzado con Descartes y Kant. (NICOLÁS, 2004a, p. 129)

21. Unidad primaria y clausura total del sistema son los dos caracteres positivos y reales que forman una sustantividad, la cual es *eo ipso* constitucionalmente y por sí misma una individualidad. (ZUBIRI, 2008b, p. 167)

A unidade, por sua vez, não está simplesmente presente nas notas. A unidade não é uma simples presença, mas é um “fazer”. A unidade é o “fazer” próprio da unidade, é o “fazer” sistema. Zubiri diz que “o fazer é um ‘determinar’ em cada nota, a unidade exigencial segundo o qual cada nota é ‘nota-de’” (ZUBIRI, 2008a, p. 448)²². Por isso, a essência constitutiva de algo é a realidade de sua intrínseca unidade necessária primária, é o “tem sido” (essenciado) de seu próprio ser (essência). Esse “tem sido” consiste em estar determinado em e pela unidade primária (ZUBIRI, 2008a, p. 448-449).

Compreendendo que o “de” não é unidade de substância, mas de sistema, ou seja, momento constitutivo de cada nota, podemos afirmar que as notas fazem a estrutura da unidade construtora do sistema. Considerada por si mesma, cada nota determina o sistema. Entretanto, em que consiste essa determinação? A determinação é o modo de pertença que consiste em “fazer” da realidade algo constituído fisicamente pela nota. Não consiste em que a nota seja algo meramente “possuído” pelo sistema, ou simplesmente pertencente a ele. Para exemplificar, Zubiri fala da cor verde. A cor verde não é só a cor verde que certo vegetal “tem”, mas também “é” uma nota que “faz” verde o vegetal (ZUBIRI, 2008a, p. 449).

Cada nota não está simplesmente somada às demais. Cada uma qualifica as demais “fazendo” o sistema. É neste “fazer” em que consiste a determinação. Esta não é simples qualificação somatória, mas sim um fazer constituinte. Não são notas simplesmente somadas, mas cada uma é nota das demais. As notas qualificam o sistema quando se “co-determinam” entre si. O real é sistema no qual as notas são formal e constitutivamente co-determinantes entre si de um modo direto – sua co-determinação sistemática é constitutiva e não consecutiva. As notas “fazem” a estrutura da unidade que compõe o sistema (ZUBIRI, 2008a, p. 449-450).

É necessário ver o fazer como um determinar e o determinar como um fazer, pois é um mesmo momento tomado de pontos de vista diferentes. Deve-se tomar estes momentos unitariamente porque é justamente a coisa real. Daí vem

22. El hacer es un “determinar” en cada nota, la unidad exigencial según la cual cada nota es “nota-de” (ZUBIRI, 2008a, p. 448).

a substantividade que é o resultado de um fazer determinante. Logo, “*de suyo*” é ser de “*suyo*” um perfeito de si mesmo. A substantividade é o “tem sido” de si mesma. E o “si mesmo” da substantividade constituído pelo determinar, fazer e proceder (ZUBIRI, 2008a, p. 450-453).

Repetindo o exposto, para que a ideia fique bem registrada, o fazer não é um processo, mas sim um proceder. Proceder é um caráter estrutural real formal e físico. E é físico porque todo o real tem fisicamente o caráter de um proceder. Este fazer que é proceder, é unidade “procededora” de notas procedentes. Por isso todo o real é “real substantivo”; é também uma própria realização, não importando a sua origem causal. “Nisto consiste o ‘si mesmo’ da substantividade. Em definitivo: determinar, fazer proceder: eis aí os três passos para conceituar o ‘si mesmo’” (ZUBIRI, 2008a, p. 453)²³. Daí esta formulação ser importante, justamente porque é o cerne do conceito do dar de si em Zubiri. Trataremos disso agora.

Assim Zubiri afirma, “este autoproceder em toda sua plenitude é justo o que chamamos ‘dar de si’”²⁴ (ZUBIRI, 2008a, p. 453). Zubiri indica ainda que o conceito dar de si poderia levar-nos ao erro de pensar que o real material começa por ser o que “é” em si mesmo, e então se expande em um dar de si, como se o dar fosse consecutivo ao si mesmo. O dar de si não é uma expansão da realidade, mas a própria realidade enquanto realidade. Justamente porque “o dar é um momento constitutivo e formal do real em sua própria realidade”²⁵ (ZUBIRI, 2008a, p. 453-454). Ou seja, o real o é dando de si. Deste modo, ser “*de suyo*” é estar de “*suyo*” dando de si. A realidade material, justamente por ser real, está dando de si – o real está realizando-se. Não é algo processual, mas sim “procedencial”. É exatamente nesse caráter “procedencial” em que consiste o dar de si.

Por isso a estrutura é uma configuração dinâmica da realidade. Este dinamismo é o proceder. Porém, para Zubiri, proceder tem uma dupla dimensão. Por um lado, designa o “processo” propriamente dito, isto é, o “ato” processual, que

23. En esto consiste el ‘si mismo’ de la substantividad. En definitiva: determinar, hacer, proceder: he ahí los tres pasos conceptuales para conceptuar el “si mesmo”. (ZUBIRI, 2008a, p. 453).

24. Este autoproceder en toda su plenitud es justo lo que llamamos “dar de sí”. (ZUBIRI, 2008a, p. 453)

25. El dar es un momento constitutivo formal de lo real en su propia realidad (ZUBIRI, 2008a, p. 453-454).

estabelece um “devir” em ação e, por outro, designa simplesmente uma *índole* procedente, como no caso das notas: “Têm somente o caráter de pura procedência. São procedência sem processo” (ZUBIRI, 2008a, p. 451-452)²⁶. Esse tipo de procedência é mais radical que a procedência de um ato processual. É como a magnitude quântica das partículas elementares antes de sofrerem um giro de rotação. Tal magnitude só aparece no giro de rotação, mas ela está lá nas partículas como uma índole procedente. Portanto o dinamismo não está no movimento de rotação, mas ele é a estrutura mesma das partículas elementares. “É uma espécie de rotação sem rotação...” (ZUBIRI, 2008a, p. 452)²⁷. Este tipo de pensamento faz parte do realismo zubiriano, que busca o mais radical na realidade. E de modo recíproco, a estrutura enquanto dinâmica é um determinante estrutural. “Portanto não há nenhuma dualidade entre ser realidade e dar de si. Toda realidade é estrutural e formalmente um dar de si estrutural”²⁸ (ZUBIRI, 2008a, p. 454). A realidade material não é algo que simplesmente está aí, mas é algo que está procedendo, e por isso a realidade material tomada como realidade, vista em si mesma, é um dar de si.

Entramos no cerne da investigação acerca do conceito dar de si em Zubiri e identificamos que todo o real é algo em si “e” é algo que dá de si. A unidade deste si e deste dar é justamente o “*de suyo*”.

Agora já podemos compreender mais claramente que o dinamismo não é mudança, mas algo estrutural. Justamente porque é o momento da realidade enquanto procedida que é dinamismo. Zubiri adiciona a ideia de que o dinamismo também não é uma atividade, porque existe muitos modos de dar de si, e a atividade é só um deles. Mas então no que consiste precisamente a estrutura dinâmica da realidade? Consiste em que cada coisa real é uma configuração estrutural própria no cosmos. E essa configuração estrutural é configuração dinâmica. Zubiri usa um jogo de palavras para explicar melhor: dinâmica, porém configuração; configuração, porém dinâmica. Do mesmo modo, vemos que dinamismo

26. Tienen tan sólo el carácter de pura procedencia. Son procedencia sin proceso (ZUBIRI, 2008a, p. 451-452)

27. Una especie de rotación sin rotación... (ZUBIRI, 2008a, p. 454).

28. Por tanto, no hay ninguna dualidad entre ser realidad y dar de sí. Toda realidad es estructural y formalmente un dar de sí estructural (ZUBIRI, 2008a, p. 454).

é formalmente, não troca/mudança, mas dar de si, um proceder sem processo (ZUBIRI, 2008a, p. 455-456).

Concluimos assim, que o em si enquanto procedência é princípio de determinação estruturante, o real é princípio de determinação estruturante, justamente por dar de si. E para maior clareza, trazemos o pensamento de Sáez Cruz a respeito da definição de princípio em Zubiri: “Princípio não é mero começo, nem é, contra a opinião autorizada de Aristóteles, só aquilo (*hóthen*) ‘desde o qual’ algo vem [...], senão ‘aquilo que *desde si mesmo e por si mesmo se realiza no fundado*’” (SÁEZ CRUZ, 1995, p. 43)²⁹. Portanto, o real como princípio de determinação estruturante se realiza em si e por si mesmo no fundado. Porém a questão do fundado nos remete a outra questão importante sem a qual não haveria algo fundado: o fundamento. Quem se esmerou no problema do fundamento em Zubiri foi Diego Gracia:

A temática do fundamento na fenomenologia procede de Heidegger. Ele pensou sempre que o ser não é ente e que tratar de conceituá-lo com as categorias próprias dos entes é confundir o ‘ontológico’ com o meramente ‘ôntico’, o grande mal da metafísica ao longo dos séculos. (GRACIA, 2008, p. 43)³⁰

Confundir o ontológico com o ôntico cria obstáculos para se compreender a realidade enquanto realidade. É importante a definição acima, porque como estamos vendo ao longo deste artigo, um princípio de determinação estruturante é algo que está na estrutura mesma da realidade, seja enquanto princípio ou enquanto determinante. Não é mera consequência do real. A consequência supõe temporalidade, isto é, um *depois*, ou seja, primeiro se é real e depois tem ação própria (ZUBIRI, 2008a, p. 426): o pensamento de Zubiri é como um som que fustiga a mesma tecla, a fim de nos tirar de um moralismo paralisante que dominou o pensamento ocidental e levou-o a sentir-se protagonista da história e

29. Principio no es mero comienzo, ni es, contra la opinión autorizada de Aristóteles solo aquello (*hóthen*) “desde lo cual” algo viene [...], sino “aquello que *desde sí mesmo y por si mesmo se realiza en el fundado*”. (SAÉZ CRUZ, 1995, p. 43)

30. La tematización del fundamento en la fenomenología procede de Heidegger. Él pensó siempre que el ser no es ente, y que tratar de conceptualarlo con las categorías propias de los entes es confundir lo “ontológico” con lo meramente “ôntico”, el gran mal de la metafísica a lo largo de los os siglos. (GRACIA, 2008, p. 43)

distante da realidade.

E terminamos a visão apresentada do esquema proposto por Zubiri para responder à pergunta “o que é este dar de si?” proposto na obra *Espacio, Tiempo, Materia* (ZUBIRI, 2008a, p. 446-456). Observemos agora como o conceito dar de si é explicado ou aplicado por Zubiri nas demais obras, que ainda não analisamos.

Obra com maior incidência do conceito dar de si

Na obra *Estructura Dinámica de la Realidad*, na página 61, Zubiri lança uma definição sobre o dar de si, justamente, para explicar o dinamismo estrutural da realidade. No terceiro passo proposto por ele para essa explicação, de modo bem claro e conciso, expõe o conceito de “*de suyo*” (ZUBIRI, 2006b, p. 56-67). E para isso diz que as coisas, precisamente porque são “*de suyo*”, possuem um momento ativo que consiste em dar de si. Sendo o dar de si a expressão própria das coisas reais. A abordagem do conceito aqui é semelhante ao que vimos em *Espacio, Tiempo, Materia*. O dinamismo é o real em sua constituição do dar de si (ZUBIRI, 2006b, p. 61).

A conceito dar de si incide em 64 páginas na obra *Estructura Dinámica de la Realidad*, e em algumas dessas páginas se apresenta diversas vezes. É a obra que possui maior número de páginas com presença do “dar de si”. Porém, o que chamou mais atenção, foi que Zubiri nesta obra, emprega o dar de si para falar sobre a questão do tempo. Logo, em vez de nos atermos às explicações dadas por Zubiri, o que já fizemos com a obra *Espacio, Tiempo, Materia*, observemos um pouco como ele aplica o conceito para falar dessa questão do tempo. Claro que consideramos fundamental ver como Zubiri desenvolve o tema do dar de si aqui, precisamente porque é a obra em que ele trata da estrutura dinâmica da realidade de forma mais abrangente. Porém, como já nos atemos a uma explicação mais detalhada disso anteriormente, passaremos agora a algumas aplicações que nos parecem ser importantes.

O dar de si e o problema do tempo

Na terceira parte da obra, ao tratar da realidade do dinamismo, o capítulo XI apresenta o dinamismo como forma de estar no mundo. Logo, dividindo o tema

em seis pontos, Zubiri discorre, mais precisamente a partir do terceiro ponto, sobre a essência, os modos, e a unidade do tempo, assim como também como se está no tempo. E aí vemos claramente a aplicação do conceito dar de si, na sua forma de compreender o dinamismo da realidade, na questão do tempo. Para nosso filósofo basco, é no dinamismo do dar de si, onde justamente se inscreve o problema do tempo. O dinamismo é um dar de si que requer tempo. O dar de si do dinamismo como caráter de realidade ativa por si mesma é justamente o fenômeno fundamental em que se deve fundamentar a reflexão, se se quer que exista o tempo (ZUBIRI, 2006b, p. 293).

O tempo como um momento estrutural disso que chamamos dar de si é um momento que pertence a uma realidade em sua respectividade com as outras. Isso porque, segundo Ferraz, “as estruturas das coisas qualificam o tempo” (FERRAZ, 2004a, p. 184). Zubiri deixa claro que a realidade é espaçosa e é tempórea, porém não está “no” espaço, nem está “no” tempo como em lugares onde se podem colocar as coisas. Para ele o tempo é uma temporalidade com uma respectividade. É o tempo de umas coisas respeito a outras. E por ser uma respectividade, como respectividade do real tanto que real é precisamente o que ele chama mundo. O tempo afeta constitutivamente o dar de si em seu momento de respectividade, ou seja, ao dar de si no mundo e dentro do mundo as coisas, em quanto que estão no mundo. E aí chegamos à constatação de que o dar de si e o fluir não são o mesmo (ZUBIRI, 2006b, p. 293).

Zubiri é categórico ao dizer que o tempo não é formalmente um dar de si e tampouco é simplesmente fluir. Tanto o fluir como o dar de si é um momento estrutural do dinamismo do real enquanto real, más em si mesmo não é o tempo. Com o exemplo de um rio Zubiri aclara o conceito. “Do mesmo modo como o fluir de um rio forma parte da realidade intrínseca da corrente d’água, porém não é o rio. Isto não é o tempo, propriamente. O tempo não está em dar de si e nem em fluir.” (ZUBIRI, 2006b, p. 294)³¹. No fluir e no dar de si está o tempo sim, porém, o tempo não consiste em fluir e em dar de si. O tempo está fluindo, o

31. Al modo como el fluir de un río forma parte de la realidad intrínseca de la corriente del agua, pero no es el río. Esto no es el tiempo, propiamente hablando. El tiempo no está en dar de sí ni en fluir. (ZUBIRI, 2006b, 294)

tempo está dando de si. Aqui é a chave em que está o tempo. O tempo não é fluir, mas estar fluindo, não é dar de si, mas estar dando de si (ZUBIRI, 2006b, p. 294).

Este estar do tempo para nosso filósofo basco é uma atualidade. Uma atualidade do real. É um estar em respectividade de umas coisas em relação a outras. É uma atualidade das coisas no mundo. A atualidade do real no mundo, por sua vez, é justamente o que Zubiri chama de ser. O ser, para ele, não é a realidade, mas sim a atualidade do real na respectividade, no mundo. Na medida em que a realidade é atual na respectividade, e formalmente na respectividade, se tem o ser. O ser tem um certo caráter ativo no sentido de que o ser é uma espécie de reatualização ou de reafirmação da realidade de uma coisa em respectividade que constitui o mundo enquanto tal. O dinamismo do dar de si, o do fluir (como atual no mundo enquanto tal), isso é o ‘ser’ do dar de si. Aqui reside o tempo. É um estar dando de si, é a atualidade que tem o real no mundo, e por conseguinte o ser (ZUBIRI, 2006b, p. 295).

O tempo é a atualidade de todas as coisas, de seu dar de si no mundo. É algo que concerne ao ser. É um modo de ser. O tempo transcende o espaço (não porque ele o absorva, como dizia Kant) porque é uma pura atualização enquanto atualidade do dar de si no mundo. O estar efetivamente dando de si e em fluência. Deste modo, concluímos que o ser não se funda no tempo (Heidegger), mas sim que o tempo se funda no ser, porque é precisamente um modo de ser (ZUBIRI, 2006b, p. 295-296). Portanto, “o tempo é pura e simplesmente a forma mundanal do dinamismo como um dar de si” (ZUBIRI, 2006b, p. 309)³².

O dar de si em um sistema e a gênese

Na obra *Escritos Menores (1953-1983)*, a expressão dar de si aparece em cinco páginas distintas, com destaque para uma definição bem concisa que Zubiri dá ao tratar da “espaçosidade”, afirmando que toda realidade é ativa por si mesma, por consistir formalmente em ser um dar de si. “O dar-de-si é algo que compete formalmente à realidade e é algo distinto de toda atividade casual”

32. El tiempo es pura y simplemente la forma mundanal del dinamismo como un dar de sí. (ZUBIRI, 2006b, p. 309).

(ZUBIRI, 2006a, 136)³³. E com destaque, também, quando trata do espaço como movimento no sistema transcendental do real, onde diz que “toda realidade, enquanto realidade, é “*de suyo*” um dar de si, em e por si mesmo. Em virtude disso, toda realidade está “*de suyo*” dinamicamente aberta a outros modos de realidade enquanto realidade” (ZUBIRI, 2006a, p. 142)³⁴.

Zubiri sintetiza bem a questão de que toda realidade é “*de suyo*” dinamicamente respectiva e, por assim dizer, a realidade é sistema transcendental. Ele apresenta sua compreensão sobre os três caracteres transcendentais deste sistema transcendental, que

[...] é um sistema ‘aberto’, pois por seu intrínseco e transcendental dar-de-sí pode abrir espaço não só a outras realidades, senão a outros modos de realidade. É uma abertura *dinâmica*, pois as coisas mesmas estão em unidade evolutiva, que em função transcendental faz do sistema um sistema dinâmico. É uma dinâmica *sistemática*, pois cada forma de realidade está fundada em outras formas, que se conservam nas seguintes. A ordem transcendental é um sistema dinamicamente aberto de modos de realidade (ZUBIRI, 2006a, p. 143)³⁵.

Passemos agora para a obra *Sobre el Hombre*, que tem 11 páginas que apresentam o conceito, chegando repetir-se 13 vezes em uma mesma página. Indo ao cerne da questão, Zubiri explica, no capítulo VIII que a capacidade do dar de si está sempre qualificada e determinada na ordem da composição de outras realidades (substantivas ou não). Dar de si é sempre dar de si propriedades “novas” o substantividades “novas” (ZUBIRI, 1986, p. 448). Nesse sentido, o dar de si é potencialidade. Assim, “as potencialidades são as distintas capacidades de ‘dar

33. El dar-de-sí es algo que compete formalmente a la realidad y es algo distinto de toda actividad causal. (ZUBIRI, 2006a, 136)

34. Toda realidad, en cuanto realidad, es ‘de suyo’ un dar de sí, en y por sí misma. Por eso, toda realidad está ‘de suyo’ dinamicamente abierta a otros modos de realidad en cuanto realidad. (ZUBIRI, 2006a, p. 142)

35. Es un sistema abierto, pues por su intrínseco y transcendental dar-de-sí puede dar paso no sólo a otras realidades, sino a otros modos de realidad. Es una apertura dinámica, pues las cosas mismas están en unidad evolutiva, que en función transcendental hacen del sistema un sistema dinámico. Es una dinámica sistemática, pues cada forma de realidad está fundada en otras formas, que se conservan en las siguientes. El orden transcendental es un sistema dinamicamente abierto de modos de realidad. (ZUBIRI, 2006a, p. 143)

de si' algo novo" (ZUBIRI, 1986, p. 449)³⁶.

Observamos aqui que, para Zubiri, potencialidade são capacidades que saem das estruturas mesmas, e não que seja uma força que leva a atuar em outra. Potencialidade é dar de si mesmo, e dar de si é sair de si. Além do que o dar de si é dar de si para (em relação) a si mesmo. Dar de si é realizar-se. É algo que está na ordem que se vai desempenhar como, também na ordem das próprias estruturas que se realizam dando de si. Para Zubiri, potencialidade não é mera potência ativa, mas concerne à ordem constitutiva. Então potencialidade é a capacidade estrutural de dar de si (ZUBIRI, 1986, p. 449-450).

Zubiri discorre sobre três tipos de potencialidades: a de transformação, a de sistematização e a de elevação. Vejamos brevemente seus conceitos na linha da gênese humana. Ele começa afirmando que a matéria tem intrinsecamente um sistema de capacidades de dar de si. O que justamente ele chama de potencialidade. Como a matéria dá de si ao homem, a humanização é uma das potencialidades da matéria. E como diz Niño, “o homem essência aberta ou *animal de realidade é pessoa*, mas o é dinamicamente. Vale dizer, projetando livre e criadoramente seus modos de ser e de viver” (NIÑO, 2004a, p. 644). Todo dar de si constitui uma inovação e as potencialidades de dar de si podem ser de diferentes tipos. A matéria, ao dar de si, não constitui uma simples repetição ou reiteração das propriedades que já tinha, mas sim ao dar de si, graças às potencialidades que intrinsecamente e formalmente possui pelo mero fato de ser o que é, o dado no dar de si é uma novidade, e, por conseguinte dar de si é uma inovação. E Zubiri ainda diz que segundo seja esta inovação assim será também o tipo de potencialidade que a constitui (ZUBIRI, 1986, p 474-475). No caso de muitos processos de produção e aniquilação de partículas elementares, há um dar de si, uma potencialidade de transformação de umas propriedades em outras.

No entanto, existe outro dar de si que é o dar de si por sistematização, em que as propriedades novas são propriedades sistemáticas. Zubiri afirma que este é o caso da vida. Dando de si por sistematização, a matéria se faz vivente. E

36. Las potencialidades son las distintas capacidades de ‘dar de sí’ algo nuevo. (ZUBIRI, 2018a, p. 449)

continua dizendo que “esta vida por sua vez pode ter distintos tipos: pode ser a sistematização em forma de matéria viva, a sistematização constitutiva da célula, e a sensibilização das estruturas celulares”³⁷ (ZUBIRI, 1986, p. 475), o que pode ser tanto no aspecto da evolução ou da gênese.

O dar de si em reflexões filosóficas sobre temas de teologia

Como nosso objeto formal é a Teologia, vejamos alguns usos do conceito dar de si em reflexões filosóficas sobre temas de teologia. “Para os estudiosos do pensamento de Xavier Zubiri é uma tese pacificamente adquirida constatar que entre suas preocupações e ocupações filosóficas se encontram a questões de Deus, religião e teologia” (ORTEGA, 2004a, p. 717). Em *El Problema Teológico del Hombre: Dios, Religión, Cristianismo*, o conceito dar de si aparece em 28 páginas. Logo na primeira página em que aparece, quando Zubiri explica que Deus é uma realidade que fundamenta as três dimensões do poder do real como algo “último, possibilitante e impelente”, está dizendo que “‘dar de si’ é um momento *formal* da realidade enquanto real” (ZUBIRI, 2015, p. 113)³⁸. Zubiri usa o conceito diversas vezes no decorrer da obra, inclusive para tratar da vida trinitária. Para ele Deus é um dar de si absoluto, e dá de si, cada pessoa da trindade, cada “*suidad*” dá de si à outra, ao mesmo tempo em que as três pessoas dão de si uma essência única (ZUBIRI, 2015, p. 429).

É importante dar uma atenção especial a esta obra, também, a questão da criação. Porque para Zubiri a criação tem sido justamente um dar de si a própria vida trinitária de Deus (ZUBIRI, 2015, p. 531). Aqui entra mais um matiz no conceito de dar de si. É um dos que mais chama a atenção em todas as suas aplicações e definições. É senão outro que a categoria de “dom”. A criação para Zubiri é um dar de si, porém um dar de si como “*donación*” de Deus (ZUBIRI, 2015, p. 496).

[...] Naturalmente, até aqui a criação tem sido justamente um

37. Dando de sí por sistematización, la materia se hace viviente”. E continúa diciendo que “Esta vida a su vez puede tener distintos tipos: puede ser la sistematización en forma de materia viva, la sistematización constitutiva de la célula, y la sensibilización de las estructuras celulares (ZUBIRI, 2018a, p. 475).

38. ‘Dar de sí’ es un momento formal de la realidad en cuanto real (ZUBIRI, 2015, p.113).

dar de si a própria vida trinitária de Deus. {É doação liberal como formação dessa vida. É *deificar*.} O dom pode ser ainda muito maior. Pode ser um dom da realidade mesma de Deus. {É doação não de sua vida, mas de ‘si’ mesmo. Já não é deificação mas Deus mesmo.} Neste caso, o término deste dom seria uma identidade entre as procissões trinitárias e a procissão iniciante. Esta identidade é justamente a pessoa de Cristo. {Cristo é ‘a’ imagem de Deus por ser sua ‘Sabedoria’ encarnada.} (ZUBIRI, 2015, p. 531)³⁹

Segundo Zubiri “este dar de si real formalmente consiste em ‘deiformar’ aquilo que cria e aquilo no que se vai realizar. Por isso, por cima e por baixo da história está precisamente a deiformação pessoal de cada um dos homens”⁴⁰ (ZUBIRI, 2015, p. 783). Este dar de si por parte de Deus é dom da realidade mesma, própria, de Deus.

Na obra *Reflexiones Filosóficas Sobre Algunos Problemas de Teología*, por sua vez, temos 24 páginas que trazem o conceito. O destaque se dá para os usos empregados na seção quinta, especialmente no que toca à questão da revelação. Zubiri, ao falar da revelação como tradição que progride, afirma que o progresso consiste em que a Verdade real do Pai, que subsistentemente é Cristo, dá de si tudo aquilo que tem revelado. O progresso é, portanto, um dar de si o que é verdade real. É um progresso no qual não existe um incremento. Incremento seria um tipo de injeção de fora. Mas se trata de algo intrínseco do dar de si mesmo. A revelação, portanto, dá de si tudo o que há nela como Verdade real do Pai. Este dar de si é uma operação própria de Cristo, presente no corpo místico, que é a Igreja. (ZUBIRI, 2019, p. 311-314).

Podemos dizer que o progresso é um dar de si que não acontece sozinho em cada indivíduo isolado, mas sim cada um dos indivíduos é afetado pela pressão

39. Naturalmente, hasta aquí la creación ha sido justamente un dar de sí la propia vida trinitaria de Dios. {Es donación liberal como plasmación de esa vida. Es *deificar*.} El don puede ser todavía mucho mayor. Puede ser un don de la realidad misma de Dios. {Es donación no de su vida sino de ‘sí’ mismo. Ya no es deificación sino Dios mismo.} En este caso, el término de este don sería una identidad entre las procesiones trinitarias y la procesión iniciante. Esta identidad es justamente la persona de Cristo. {Cristo es ‘la’ imagen de Dios por ser su ‘Sabiduría’ encarnada.} (ZUBIRI, 2015, p. 531).

40. Este dar de sí real y formalmente consiste en ‘deiformar’ aquello que crea y aquello en lo que se va a realizar. Por eso, por encima y por bajo de la historia está precisamente la deiformación personal de cada uno de los hombres” (ZUBIRI, 2015, p. 783).

do que acontece em cada um dos demais, porque ninguém atua como nota isolada, com como nota dos demais. Bem por isso, podemos afirmar que o dar de si é um acontecer no corpo social da Igreja (ZUBIRI, 2019, p. 415). A realidade divina, já doada e intimamente possuída na simples atualização da revelação inicial, se converte em determinação de mais possibilidade de maior doação. Ou seja, se converta em uma autossibilidade de dar-se mais e melhor a si mesma. Por isso é um dar que é de si. É um dar no qual o inicialmente dado ‘é’ e continua ‘estando’ nela como suposto desta autoadoação ulterior (ZUBIRI, 2019, p. 414).

Verifiquemos agora a obra *El Hombre y Dios*. Deixamos esta obra por último, justamente por ser a obra em que Zubiri trabalhava quando faleceu em 1983, e que, por conseguinte traz o seu pensamento mais maduro sobre o dar de si. Poderíamos ter começado por esta obra, mas optamos por seguir o caminho do autor.

Ao investigar características da realidade de Deus, Zubiri afirma, o que já vimos anteriormente em outras obras, que toda realidade é ativa não só em si mesma, mas também, por si mesma. Sendo que essa atividade não é nem ação nem operação, mas sim dar de si. “Toda realidade é real sendo a plenitude daquilo que é; e esta plenitude é o momento do ‘dar de si’” (ZUBIRI, 2012b, p. 186)⁴¹. A atividade compreendida como um dar de si é um momento formal da realidade enquanto real. Ou seja, o dar de si, atividade, não é consecutivo à realidade, senão que é um momento constitutivo dela. E aqui, Deus que é realidade absolutamente absoluta, que é atividade absoluta, é um dar de si absoluto (ZUBIRI, 2012b, p. 186).

Para Zubiri, Deus é pura e simplesmente auto-possessão em “*suidad*”. Por isso afirma que o dar de si de Deus “por ser absolutamente absoluto é absolutamente ‘*suyo*’. Resulta que esse dar de si não pode ser transitivo, nem no sentido de fazer-se outro, nem no sentido de fazer-se a si mesmo” (ZUBIRI, 2012b, p. 186)⁴². É um dar-se de si mesmo o que já é como “*suyo*”. E essa afirmação

41. Toda realidad es real siendo la plenitud de aquello que es; y esta plenitud es el momento del ‘dar de sí’” (ZUBIRI, 2012b, p. 186).

42. Por ser absolutamente absoluta es absolutamente “suyo”, resulta que ese dar de sí no puede ser transitivo, ni en el sentido de hacerse otro, ni en el sentido de hacerse a sí mismo. (ZUBIRI, 2012b, p.186)

é muito importante, justamente porque ela fundamenta que esta autopossessão em “*suidad*” absoluta é Vida absoluta. Isso fundamenta que a vida divina não é um dever, senão que o único que nessa vida ‘acontece’ é a plena atualidade da realidade absolutamente absoluta para si mesma (ZUBIRI, 2012b, p. 186). Isso porque, como diz Millás, “Deus é a realidade suprema, fundamente de todo o real” (MILLÁS, 2004b, p. 136)⁴³.

Em relação às coisas reais, Deus é a realidade fundante. Ou seja, Deus é fundante de toda a realidade. Porém, Deus não está fundamentando as coisas como uma espécie de espírito subjacente a ela. Deus está fundamentando as coisas como um absoluto dar de si. E aqui é muito importante o emprego que Zubiri dá ao termo. ‘Fundamentar é dar de si’. Assim, que Deus seja fundamental ou fundante significa que dá de si realidade. Deus dá de si a realidade das coisas. E a índole desta fundamentalidade possui três características: a fundamentalidade é presença de Deus nas coisas; Deus é transcendente nas coisas reais em quanto reais, pois toda realidade é, enquanto realidade, constitutivamente respectiva e por isso a presença formal e transcendente de Deus nas coisas é uma presença no mundo inteiro enquanto tal; esta presença de Deus nas coisas não é só formal e intrínseca, mas também constituinte, porque a realidade de Deus é um dar de si dando realidade às coisas, constituindo-as como reais (ZUBIRI, 2012b, p. 190-194).

A presença de Deus nas coisas é um constituinte dar de si. Deus está nas coisas ‘fazendo que sejam reais’, ou seja, fazendo que sejam “*de suyo*” e atuem desde o que “*de suyo*” são. Isto seria o que Zubiri chama de ‘fontanalidade’ de realidade absolutamente absoluta. Levando-nos a constatar que a transcendência da realidade de Deus é uma transcendência fontanal (ZUBIRI, 2012b, p. 195). O que Deus dá de si é realidade. E aqui chegamos ao matiz que queríamos. Precisamente por ser realidade o que Deus dá de si, realidade é doação. Isso não é o mesmo que dizer doação livre ou gratuita. Doação é simplesmente o ‘substantivo’ do dar de si (ZUBIRI, 2012b, p. 209).

E para terminar, vemos que o caráter de dom como matiz do dar de si, vem justamente do fato de que Deus dá de si da realidade mesma em que ele consiste,

43. Dios es la realidad suprema, fundamente de todo lo real. (MILLÁS, 2004b, p. 136)

e que “precisamente por ser algo que dá de si a realidade enquanto realidade do que não é Deus, [...] é fundante de toda esta realidade” (ZUBIRI, 2012b, p. 529)⁴⁴.

Conclusão

Depois de percorrer o caminho que Zubiri fez até chegar à maturidade filosófica, iniciamos esta conclusão com a frase final do penúltimo parágrafo do nosso texto: *Doação é simplesmente o substantivo do dar de si*. Fazendo o percurso zubiriano, vimos que dar de si é intrínseco à realidade, ou seja, é o seu *de suyo* mesmo. A realidade é realidade enquanto dá de si. Não é um ato conseqüente e nem uma opção liberal; é uma questão estrutural. Realidade e dar de si implicam-se estruturalmente, assim como sentir e entender. Por isso dar de si não é um processo, mas uma procedência da realidade enquanto tal. Processo é algo que vai se dando criativa e operativamente; dar de si é o imperativo da realidade que cria processos. Não há realidade que não esteja dando de si. Ser realidade é dar de si, cuja expressão absoluta é Deus.

Esta visão de realidade é muito importante para a própria vida e para a fé. E quando chegamos ao conceito de Deus como realidade fundamento último fundante de toda realidade, vemos brilhar nossa episteme teológica num horizonte iluminado e iluminador para o terceiro milênio da fé. Quando Zubiri diz que o devir em outro é o amor e o devir com outro é a comunhão pessoal, destacando ainda que o amor em comunhão pessoal é a forma suprema do dinamismo e do devir que nos é conhecido até agora, nos faz entender que a plenitude de Deus é o dar de si. É o amor em seu nível mais pleno. E é nesta dimensão que a Igreja como sacramento de Cristo tem de se constituir: dando de si. Não é questão de voluntarismo ou de liberalidade, nem mesmo de moralidade, mas de estrutura rigorosamente formal. Dar de si é a realidade enquanto *de suyo*. Ou nos detemos a aprofundar o conceito de Deus como Amor, isto é, a realidade que fundamenta toda realidade em que o dar de si é o *de suyo* de nossa fé, ou não teremos voz para um logos teológico que possa falar ao homem de hoje.

É dando de si que a pessoa adquire sua forma mais plena e se aproxima da

44. Precisamente por ser algo que da de sí la realidad en tanto que realidad de lo que no es Dios, [...] es fundante de toda esta realidad. (ZUBIRI, 2012b, p. 529)

divindade como estrutura formal de sua realidade. O que se contrapõe ao dar de si como realidade humana é o que chamamos de pecado. Mas isso é uma outra reflexão.

Referências:

- ÁVAREZ, Luís José Gonzáles. Sentido moral, sistema de valores y sistema de posibilidades reales en el pensamiento de Zubiri. NICOLÁS, J. A/ SAMOUR, H. (orgs.) *Historia, ética y ciencia: El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. (p. 353-377) Granada: Comares, 2007.
- CUEVAS, José Manuel Romero. Los fundamentos históricos de la crítica sobre la categoría de posibilidad en Zubiri y Ellacuría. NICOLÁS, J. A/ SAMOUR, H. (orgs.) *Historia, ética y ciencia: El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. (p. 97-117) Granada: Comares, 2007.
- CONILL, Jesús. El sentido de la noología. NICOLÁS, Juan Antonio/ Barroso, Óscar. *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (117-128). Granada: Editorial Comares, 2004a.
- COROMINAS, Jordi. La ética de Xavier Zubiri. NICOLÁS, Juan Antonio (org.). *Guía Comares de Xavier Zubiri*. Granada: Comares, 2011.
- FALLAS, Luis Diego Cascante. “saber estar em la realidade”: realismo zubirista y globalización. NICOLÁS, Juan Antonio/ BARROSO, Óscar (orgs.) *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. (p. 623-637) Granada: Comares, 2004a.
- FERRAZ, Antonio. La filosofía de la naturaleza. NICOLÁS, Juan Antonio/ BARROSO, Óscar. *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, (p. 165-196), 2004a.
- GUILLÉN, Diego Gracia, El problema del fundamento. NICOLAS, Juan Antonio/ ESPINOZA, Ricardo. (orgs.) *Zubiri ante Heidegger* (p. 33-79). Barcelona: Herder, 2008.
- HERRERA, Sajid Alfredo. Ellacuría y la historia de las ideas en El Salvador: Apuntes para una propuesta metodológica. NICOLÁS, Juan Antonio/ SAMOUR, Hector (orgs.) *Historia, ética y ciencia: El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (p. 259-267). Granada: Comares, 2007.
- MILLÁS, José. M. *La realidad de Dios: su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*. Roma/Madrid: Pontificia Università Gregoriana/ Comillas, 2004b.
- MORENO, Luis Jiménez. Impacto de la filosofía de Zubiri en la cultura española. NICOLÁS, Juan Antonio/ Barroso, Óscar. *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (p. 51-64). Granada: Comares, 2004a.

- NIÑO, Fideligno. Educación en valores. Una aproximación en X. Zubiri. NICOLÁS, Juan Antonio/ BARROSO, Óscar. *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (p. 639-650). Granada: Comares, 2004a.
- NICOLÁS, Juan Antonio. La teoría zubiriana de la verdad. *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (129-146). Granada: Comares, 2004a.
- OLIVA, José Armando. Apel y Zubiri en torno a la verdad y a la realidad. NICOLÁS, Juan Antonio/SAMOUR, Hector. (orgs.) *Historia, ética y ciencia: El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (p. 561-586). Granada: Comares, 2007.
- ORTEGA, José Luis Cabria. Futuro de la obra teológica de Zubiri. NICOLÁS, Juan Antonio/ BARROSO, Óscar. *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (p. 717-735). Granada: Comares, 2004a.
- PINTOR-RAMOS, Antonio. *Genesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia, 3ª edición, 1996.
- SÁEZ CRUZ, Jesús. *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia em X. Zubiri*. Salamanca: Pontificia Universidad (Bibliotheca Salamanticens nº 174), 1995.
- ZUBIRI, Xavier. *Acerca del Mundo*. 2ª Edición. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2010a.
- ZUBIRI, Xavier. *El Hombre y Dios*. 2ª Edición (1ª reimpresión, 2017). Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2012b.
- ZUBIRI, Xavier. *El Problema Teológico del Hombre: Dios, religión, cristianismo*. 1ª Edición. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2015.
- ZUBIRI, Xavier. *Escritos menores (1953-1983)*. 1ª Edición (1ª reimpresión, 2019). Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2006a.
- ZUBIRI, Xavier. *Espacio, Tiempo, Materia*. 2ª Edición. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2008a.
- ZUBIRI, Xavier. *Estructura de la Metafísica*. 1ª Edición. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2016.
- ZUBIRI, Xavier. *Estructura Dinámica de la Realidad*. 3ª Edición. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2006b.
- ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y Realidad*. Vol. I. 1ª Edición (6ª reimpresión, 2011). Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 1980.
- ZUBIRI, Xavier. *Reflexiones Filosóficas Sobre Algunos Problemas de Teología*. 1ª Edición. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2019.
- ZUBIRI, Xavier. *Sobre el Hombre*. 1ª Edición. Madrid (4ª reimpresión, 2018):

Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 1986.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre la Esencia*. 2ª Edición (2ª reimpresión, 2018). Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2008b.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre la realidad*. 1ª Edición (1ª reimpresión, 2018). Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2001.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre la Religión*. 1ª Edición. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2017.

ZUBIRI, Xavier. *Cursos universitarios. Volumen IV 1935-1935*. 1ª Edición. Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2014.

Sentir e inteligir na construção de um caminho místico: um diálogo entre Zubiri e Anselm Grün

Feeling and understanding in the construction of a mystical path: a dialogue between Zubiri and Anselm Grün

* *Rodrigo José Arnos Santos*

** *Rogério Gomes*

Resumo

O intuito deste artigo é estabelecer um diálogo entre Xavier Zubiri e Anselm Grün. Parte-se de dois conceitos importantes da reflexão zubiriana, sentir e inteligir, como bases antropológicas fundamentais para construir um caminho místico. Zubiri tem a oferecer uma compreensão acerca do sentir e do inteligir, enquanto Grün parte da cotidianidade, das questões fundamentais e da simplicidade de linguagem para ajudar os interlocutores a fazerem a experiência e reflexão místicas. Os dois autores oferecem elementos substanciais para quem deseja adentrar no campo da teologia espiritual, sobretudo, da mística.

Palavras-chaves: Inteligência senciente, sentir, inteligir, fragmentação, experiência de Deus, mística

Abstract

The purpose of this article is to establish a dialogue between Xavier Zubiri and Anselm Grün. It starts from two important concepts in Zubiri's reflection, feeling (sentir) and intellect (inteligir), as fundamental anthropological bases for the construction of a mystical path. Zubiri offers an

* Doutorando em Teologia Cristã, com concentração em Liturgia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP). Atualmente é professor no Instituto de Estudos Superiores São Paulo (ITESP) e no Centro Universitário Salesiano - Instituto Pio XI. Contato: rja.santos@itespteologia.com.br

** Doutor em Teologia Moral pela Accademia Alfonsiana, Roma. Contato: rogergomescsr@gmail.com

Revista de Cultura
Teológica

Texto enviado em

19.08.2021

Aprovado em

08.12.2021

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

understanding of feeling and intellect, while Grün starts from everyday life, from fundamental questions and the simplicity of language to help his listeners to experience and reflect on mysticism. Both authors offer substantial elements for those who wish to enter the field of spiritual theology, especially mysticism.

Keywords: Sentient intelligence, feeling, intellect, fragmentation, experience of God, mysticism

Introdução

O intuito deste artigo é estabelecer um diálogo entre o filósofo espanhol Xavier Zubiri e um dos grandes escritores alemães da área da espiritualidade, Anselm Grün. Partindo de dois conceitos importantes da reflexão zubiriana, sentir e inteligir, eles constituem, além de bases antropológicas, um importante fundamento para construir um caminho místico. Zubiri não é um místico nem Grün é filósofo e se considera um místico, como ele mesmo afirma. No entanto, a abordagem desses dois autores oferece bases consistentes para uma reflexão sob o prisma da teologia espiritual, oferecendo a quem se propõe a percorrer esta senda muito profícua tanto como experiência pessoal quanto como possibilidade para enriquecer a reflexão nesse campo.

A razão da escolha destes dois autores é que, em contextos e linguagens diferentes, oferecem uma contribuição teórica importante para a reflexão de uma mística consistente, fundamentada na experiência da realidade, desmistificada de certos conceitos ingênuos, para chegar a uma experiência de Deus. Se a complexidade conceitual de Zubiri tem a finalidade de dar uma compreensão profunda no que diz respeito ao sentir e ao inteligir, Grün parte da cotidianidade, das questões fundamentais e da simplicidade de linguagem para ajudar os interlocutores a fazerem a experiência mística que vai além do próprio cristianismo, sem perder o que é próprio cristão. Portanto, do estudo desses dois autores é possível encontrar elementos substanciais que podem contribuir para a reflexão na área da mística com muita propriedade e propor novos entendimentos.

Para fundamentar a reflexão articulamos o artigo com a seguinte estrutura: alguns traços biográficos sobre Xavier Zubiri e Anselm Grün e, depois, entender os conceitos sentir e inteligir na visão antropológica de Xavier Zubiri e na místi-

ca de Anselm Grün e, por fim, a contribuição zubiriana e grüiniana na construção de um caminho místico.

1. Alguns traços biográficos sobre Xavier Zubiri e Anselm Grün

Xavier Zubiri, nasceu na região basca espanhola, na cidade de San Sebastian, em 4 de dezembro de 1898. No Seminário de Madri, estudou Filosofia e Teologia. Entretanto, antes mesmo da sua entrada no seminário, demonstrou-se um interessado pesquisador. Após os estudos de preparação para o sacerdócio, o filósofo basco, parte para Louvain, motivado por um de seus grandes mestres, Don Zaragüeta, que o iniciou no estudo da escolástica, com o escopo de licenciarse em Filosofia. Sob a direção de Léon Noël, apresenta na Universidade de Louvain um trabalho com o título “O problema da objetividade em E. Husserl: a lógica pura” (Cf. CAMARGO, 1987, p. 24). Com a apresentação desta dissertação conquista o título de licenciado em Filosofia. Em novembro de 1920, em Roma, no antigo *Collegium Theologicum Romanae Universitatis*, após as devidas avaliações, recebe o título de doutor em Teologia. Já instalado em Madri, dá continuidade aos estudos filosóficos e sob a guia segura de Ortega y Gasset, elaborou a sua tese doutoral intitulada: “Ensaio de uma teoria fenomenológica do direito”. A grande novidade de sua tese está no fato de ser o primeiro trabalho sobre Husserl, em uma outra língua, que não o alemão (Cf. CAMARGO, 1987, p. 25).

O pensador basco, fundador do realismo filosófico crítico, ao definir a sua obra, a dividirá em três fases. Estas não devem ser vistas como momentos estanques da construção do seu pensamento, mas o desdobramento da vida intelectual de um filósofo em construção, conhecedor e professor de História da Filosofia, que teve contato com grandes físicos como Einstein, no tempo de sua passagem pela Alemanha, bem como com outros intelectuais germânicos e franceses. Conhecedor de línguas orientais e outras línguas, foi um exímio tradutor de obras históricas, filosóficas, teológicas, psicológicas entre outras. Frequentou os cursos de Heidegger e de outros importantes pensadores do seu tempo (Cf. CESCÓN, 2004, p. 251-258).

A sua vida intelectual começou a ser construída sobre a influência da fenome-

nologia de E. Husserl, entre os anos de 1921 até 1928. Nesse período, encontramos os primeiros trabalhos deste pensador, sobretudo o trabalho de licenciatura e a sua tese doutoral. Porém, como um inquieto pensador, Zubiri percebe que os princípios oferecidos por esta escola filosófica, já estavam se tornando insuficientes, para responder as questões levantadas por sua reflexão filosófica, sobretudo, acerca do modo do ser humano apreender a realidade (Cf. ZUBIRI, 2010, p. 27).

A segunda fase do seu pensamento foi construída entre os anos de 1931 até 1944. Esta fase será denominada de ontológica, na qual encontraremos uma forte influência do pensamento hedeggeriano na construção do pensamento zubiriano. Testemunha este período os diversos artigos escritos pelo pensador basco e que mais tarde serão publicados na obra *Natureza, História, Deus*, livro que nasceu em 1944, sob a motivação de alguns amigos e alunos do filósofo, que desejavam ter em mãos os seus textos (Cf. ZUBIRI, 2010, p. 28).

A terceira fase do pensamento filosófico de Zubiri se dá a partir de 1944 e se estenderá até a sua morte, em 1983. Nessa etapa, o pensador já havia deixado a cátedra de História da Filosofia, na Universidade de Barcelona e retornado para Madri. Por causa da motivação de seus amigos organiza cursos livres de filosofia nos quais tem a oportunidade de transmitir o resultado de seus estudos. Em 1962, publica a sua obra *Sobre a essência*, na qual lança os germens da sua obra madura *Trilogia da Inteligência Senciente*, na qual apresentará os elementos, para a superação de um grande dano promovido pelos filósofos desde Parmênides aos dias atuais, a dissociação entre sentir e inteligir (Cf. CAMARGO, 1987, p. 34).

Tejada, ao tratar da temática do sentir e inteligir na História da Filosofia, fará a seguinte crítica, como estudioso do pensamento zubiriano:

ao distinguir o sentir e o inteligir como dois atos totalmente diferentes para chegar às coisas, não só elevaram o saber a uma faculdade, como deixaram sem tratamento o sentir, dualizando, para sempre no pensamento ocidental, o sentir e o inteligir (TEJADA, 2011, p. XXXV).

A grande novidade do pensamento zubiriano estará em que será a realidade a fundamentar o ser. O homem é um animal de realidades, que apreende a realidade por meio de uma apreensão primordial, que se desdobrará em simples apreensões,

isto é, em apreensão de logos ou dual (Cf. ZUBIRI, 2011a) e apreensão de razão (Cf. ZUBIRI, 2011b) ou mundanal. O estudo da obra zubiriana nos permite afirmar que a realidade sempre dá o que pensar, como o próprio Zubiri afirmará.

Os traços biográficos de Anselm Grün aqui apresentados são extraídos das seguintes obras: *Anselm Grün. La sua vita* (Cf. DERWAHL, 2011), *La cura dell'anima. L'esperienza di Dio tra fede e psicologia* (Cf. GRÜN, 2004) e *Mistica: scoprire lo spazio interiore* (Cf. GRÜN, 2011). Grün, nasceu em 1945 em Rhön, próximo a Bad Neustadt, Alemanha, é monge beneditino e um escritor profícuo. Já publicou mais de 200 títulos, traduzidos em mais de 35 línguas e é um dos autores cristãos mais lidos na contemporaneidade.¹ Seu estilo simples, objetivo e com questões que tocam o cotidiano das pessoas, em base às suas próprias questões existenciais, de modo a ajudá-las a fazerem uma experiência de Deus (Cf. GRÜN, 2020, p. 50; GRÜN, 2011, p. 13-22). Essa consciência de encontrar uma linguagem acessível nasce quando ele tentava explicar, com muito esforço, o tema de sua tese para seus irmãos. Naquele momento, percebe que a linguagem teológica era hermética e para iniciados, e isso o estimula a verificar se suas palavras eram compreensíveis para os não-teólogos, de um jeito simples sem perder a profundidade, de modo que todos pudessem compreender (Cf. GRÜN, 2004, p. 33).

A base intelectual de Grün é construída sobre grande luminare da filosofia e da teologia tais como Ernest Bloch, Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Sartre, Camus, Santo Agostinho, Santo Anselmo, Tomás de Aquino, Pierre Teilhard Chardin, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Henri-Marie de Lubac, Heinrich Schlier, Karl Rahner, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Gerhard Ebeling, Edward Schillebeeckx, Rudolf Schnackenburg, Jürgen Moltmann, Hans Küng, Wolfhart Pannenberg e Eberhard Jüngel; dos grandes mestres espirituais como Gregório de Nissa, Evagrio Pontico, João Cassiano, Bernardo de Claraval, Mestre Eckart, Catarina de Sena, Inácio de Loyola, Teresa d'Avila, João da Cruz, Jakob Böhme, Thomas Merton, Henri Nouwen, Ildegarda de Bingen e Dorothee Sölle; da psi-

1. Cf. Catálogo da Editora Vier-Türme-Verlag, abadia de Münsterschwarzach: *Anselm Grün im Vier-Türme-Verlag*. Disponível em: <https://docplayer.org/11603484-Anselm-gruen-im-vier-tuerme-verlag.html>. Acesso em: 20.05.2021.

ciologia como Carl Jung, Roberto Assagioli e Abraham Maslow e muitos outros autores da literatura e da música. Além disso, o autor bebe das fontes da espiritualidade beneditina, do Vaticano II e dialoga com a psicologia transpessoal e outras religiões e suas tradições místicas. Nesse sentido, estabelece um diálogo interessante entre o primeiro monaquismo com a meditação oriental e a psicologia junguiana (Cf. GRÜN, 2004; GRÜN, 2011).

Dando voz ao autor sobre seus temas fundamentais, assevera: “Os temas-chave para mim são, antes de tudo, a oração e a meditação, a experiência do espaço interior do silêncio, no qual somos inteiros e completos e no qual o próprio Deus vive em nós. Outro tema é a relação com nossos pensamentos e sentimentos, com nossos lados sombrios, com nossos medos e necessidades. Um tema importante para mim é o da cura. Como posso curar minhas feridas?” (GRÜN, 2004, p. 72-73). Grün é muito prudente e cauteloso ao refletir sobre a dimensão mística. Segundo ele deve-se evitar o risco de “usar o falar de Deus para colocar nós mesmos no centro das atenções” (GRÜN, 2011, p. 11; Cf. GRÜN, 2020, p. 86-87).

Por ser um escritor loquaz e dialogar com diferentes áreas do saber e, especialmente com outras religiões e suas vertentes místicas, existe certa crítica ao seu pensamento. Muitos conservadores o consideram progressista ou exotérico; outros, impregnado de muita psicologia e aqueles que o veem como conservador por dialogar com a antiga tradição. Ele afirma que isso faz com que tanto conservadores e progressistas leiam suas obras e, a partir disso, consegue ser ele uma ponte entre esses dois polos (Cf. GRÜN, 2004, p. 150).

2. Sentir e inteligir na visão antropológica de Xavier Zubiri

Aos poucos, o pensamento zubiriano vem ganhando espaço em meio ao mundo universitário, sobretudo, no contexto latino-americano e, de um modo

particular, dentro de centros de pesquisas no Brasil². São muitos os trabalhos que nos últimos anos evidenciam o meritório esforço intelectual do pensador basco, que na maturidade do seu construir filosófico, desenvolveu e apresentou na esteira da Filosofia Moderna, um método capaz de superar o hiato, criado por inúmeros pensadores que o antecederam, no estudo da filosofia, entre o sentir e o inteligir.

A proposta para a superação de tal hiato, encontraremos na obra que expressa a maturidade intelectual deste pensador e, a partir da qual, devemos ler todas as obras que compõem o *corpus zubirianus*. A *Trilogia Inteligência Senciente* é a carta topográfica que nos ajuda a entender todo o raciocínio percorrido por Zubiri para a superação de uma ideia que buscou sempre justificar a oposição, pouco frutuosa entre o sentir e o inteligir. Um dos grandes estudiosos e editor de algumas obras zubirianas, I. Ellacuria, assim definirá o filósofo que colocou o pensamento filosófico espanhol em evidência no século XX: “Zubiri é um hiper-crítico, um revolucionário em filosofia, um educador para a liberdade crítica do pensamento” (ELLACURIA, in: SECRETAN, 2014, p. 35).

Como livre pensador, crítico da História da Filosofia e seu exímio conhecedor no processo de construção do seu pensamento filosófico, “Zubiri combateu valentemente a fórmula: pensar e ser são a mesma coisa, que ele interpreta no sentido de que o ser só se perfaz no pensamento, e correlativamente, que nós só pensamos quando dizemos de alguma coisa que ela é” (ELLACURIA, in: SECRETAN, 2014, p. 36). O novo modo de pensar a filosofia e propor um novo método de construção do conhecimento humano, torna-se concreto neste filósofo, pois a sua construção filosófica é realista, material e aberta. É o pensamento zubiriano, uma proposta segura para a construção de um conhecimento interdisciplinar, que não nasce a partir de conceitos, mas tem como ponto de partida a realidade, que Zubiri, para melhor explicá-la, cunhará o neologismo *reidade*.

2. Na Faculdade de Teologia, da PUCSP, sobre a liderança do Prof. Dr. Valeriano dos Santos Costa existe um grupo de pesquisa que se debruça sobre a obra de Zubiri, a fim de estabelecer uma interface com a Ciência Litúrgica. Os membros do grupo têm publicado livros, artigos científicos em periódicos acadêmicos, elaborado dissertações de mestrado e teses doutorais, demonstrando as diversas possibilidades de diálogo que se pode estabelecer entre Filosofia e Teologia, bem como com outras áreas do saber humano a partir da metafísica e noologia zubiriana.

Com o escopo de compreendermos o processo percorrido por Zubiri, para superar o hiato entre sentir e inteligir, através da compreensão do que venha a ser Inteligência Senciente, faz-se mister entender o que este pensador define como conceito de realidade, pois ele irá permear todo o seu pensamento, ao ponto de definir o homem como um animal de realidades. Realidades que o homem apreende por meio da impressão de realidade, a qual se dá por meio de três momentos: afecção, alteridade e pela força de imposição. “De maneira mais geral: as coisas para o animal, são estímulos objetivos que provocam uma resposta; para o homem tratam-se de realidades” (ELLACURIA, in: SECRETAN, 2013, p. 34). Primeiramente o homem apreende a realidade, por meio de uma apreensão primordial, porém aqui ainda não tem o conhecimento que se dará a partir do desdobramento desta fundamental apreensão, em simples apreensões como a apreensão dual ou de logos e, por fim, apreensão mundanal ou de razão. A partir daqui se pode corroborar a ideia zubiriana de que o sentir e o inteligir “constituem dois momentos de um único ato de apreensão senciente do real: é a inteligência senciente” (ZUBIRI, 2011, p. LIV).

Na esteira do pensamento zubiriano, a realidade deve ser compreendida como aquilo que se apreende da coisa real, através dos seguintes modos: pelo primordial ou radical, pelo logos e pela razão. Segundo os estudiosos zubirianos, Tejada e Querubin:

A realidade não são simplesmente conceitos, não tem lógica, não são juízos *a priori* ou *a posteriori*, não é representação, nem consciência e nem compreensão; é a experiência radical definitivamente, não subjetivista, é impressão de realidade (2016, p. 43).

Partindo dos estudos, daqueles que já há algum tempo se debruçam sobre o pensamento zubiriano, podemos corroborar a ideia, de que o ponto de partida de toda a construção filosófica de Zubiri é o seu singular modo de definir a realidade como a formalidade do *de suyo*. Para Zubiri o homem apreende a realidade. Todavia, é importante ressaltar que no primeiro volume da obra *Trilogia Inteligência Senciente* ao tratar do tema da realidade, já abordado na obra *Sobre a essência*, Zubiri afirma que dois são os modos de apreensão sensível: um de-

nominado de apreensão de estimulidade, próprio dos animais e um outro que é apreensão de realidade, próprio dos seres humanos. Por isso, “o sentir humano é essencial e formalmente impressão de realidade” (ZUBIRI, 2011c, p.49).

Como podemos observar, em Zubiri o homem sente a realidade e esta permanece nele mesmo, por meio da impressão. Aqui precisamos recordar que o pensamento zubiriano indica pelo menos onze sentidos, por meio dos quais o homem apreende a realidade e esta permanece nele atualizando-se por meio das simples apreensões. São eles: visão, audição, gosto, sensibilidade labiríntica e vestibular, contato pressão, calor, frio, dor, cinestesia (coloca-se em evidência aqui o sentido muscular, tendinoso e articular) ou sensibilidade visceral (Cf. ZUBIRI, 2011c, p. 67).

O ampliamiento dos sentidos humanos, no pensamento zubiriano, articula-se, como uma contundente crítica a todo pensamento filosófico que, desde Parmênides até o tempo em que viveu Zubiri, promoveu uma desarticulação entre sentir e inteligir. Tudo isto se deu porque a filosofia não conseguiu reconhecer os diversos modos de se apreender a realidade, visto que cada sentido apresenta a realidade de um modo diferente ao apreensor da realidade, que é o homem (Cf. ZUBIRI, 2011c, p. 67).

O homem entende a realidade sentida e sente a mesma entendendo e isso é um ato da Inteligência Senciente. “O sentir e o entender não se contrapõem; o que se contrapõe são o sentir puro e o sentir intelectual; o primeiro é próprio dos animais não humanos, o segundo próprio do homem” (FAYOS, in: SECRETAN, 2014, p.67).

No conjunto do pensamento filosófico zubiriano, entender e sentir são definidos como dois momentos de um único ato de apreensão senciente do real. Por isso, como não existe um conteúdo sem formalidade e de modo algum, formalidade sem um conteúdo, Zubiri chegará à conclusão de que existe apenas um único ato, isto é, o ato de sentir intelectual ou inteligência senciente, que serão definidos como apreensão do real. Para o filósofo basco a inteligência é senciente e assim ele a define:

Inteligência senciente consiste em que o próprio inteligir não é senão um momento da impressão: o momento da formalidade de sua alteridade. Sentir algo real é formalmente estar sentindo intelectivamente. A intelecção não é intelecção do sensível, mas intelecção no próprio sentir. É claro, portanto, que o sentir é inteligir: é sentir intelectivo (ZUBIRI, 2011c, p. 56).

O que se observa a partir do pensamento zubiriano, como também o que vai constituir a grande novidade da sua construção filosófica é que a realidade será sempre apreendida pelo homem, como impressão de realidade. O homem aprende a realidade primordialmente. Nesta apreensão o real é dado de um modo unitário, direto e imediato. Entretanto, para que o homem chegue ao conhecimento do que a realidade é em si mesma, faz-se mister um processo de desdobramento desta apreensão primordial, em apreensão dual ou em logos e apreensão mundanal ou em razão, como já nos referimos anteriormente.

Em Zubiri os modos ulteriores de apreensão são de suma importância na marcha que conduz a busca do conhecimento do que a coisa apreendida é em realidade. Schnake estudando o que é a apreensão de logos em Zubiri assevera: “o logos atualiza a realidade na apreensão, mas como reatualização da prévia atualização da realidade na apreensão primordial. O logos é uma reatualização possibilitada e imposta pela própria impressão de realidade” (2012, p. 105). Esta reatualização da coisa apreendida se dá em respectividade a outras coisas, dentro do campo de realidade. Qualquer coisa real tem dois momentos um individual e outro campal. Para Zubiri aqui se encontra a estrutura do desdobramento.

Quando está coisa real é apreendida em apreensão primordial, a diferença entre os dois momentos é de certo modo abolida: é justamente o que chamei compacção. Mas, quando a coisa é apreendida “entre” outras, então a unidade é somente dual. Pois bem, a unidade em desdobramento é o que formalmente constitui a distância (ZUBIRI, 2011a, p. 59).

A apreensão de razão seria o último momento da marcha em busca do conhecimento da coisa. “A impressão de realidade não somente está transcendentemente aberta a cada coisa real e a outras coisas reais sentidas no campo, senão que o está também a qualquer outra realidade” (Schnake, 2012, p. 119). É a coisa

real, unida ao campo, determinado por ela, que pode nos lançar além da realidade campal até uma realidade que se encontra além do campo, que Zubiri definirá como mundo.

Aqui emerge a pergunta: o que é conhecer? A resposta a esta questão encontramos no terceiro volume da Trilogia Inteligência Senciente, que trata do tema da inteligência e razão. Na obra Zubiri afirma:

Conhecimento é intelecção em razão. Conhecer o que uma coisa é, é inteligir sua realidade profunda, é inteligir como está atualizada em seu fundamento próprio, como está constituída “na realidade” como princípio mensurante. (ZUBIRI, 2011b, p. 127).

Por meio da via da Inteligência Senciente, que apreende a realidade como formalidade do *de suyo*, isto é, daquilo que lhe é próprio, Zubiri atingirá o seu objetivo de superar a dicotomia entre sentir e inteligir, mostrando que o que muitos pensadores fizeram até o seu tempo foi a laboriosa logificação da inteligência, desconsiderando o real como a fonte de todo o conhecimento humano. Em Zubiri toda a realidade pode ser apreendida pelo homem, sobretudo a realidade fundante que é Deus. Por isso, para ele todo homem apreende Deus, por meio da via da Inteligência Senciente. Através de uma apreensão primordial, que se desdobra em simples apreensões o homem atinge a realidade primeira e fundante de toda existência humana, que é Deus.

3. Sentir e inteligir na reflexão mística de Grün

Diferentemente de Zubiri, Anselm Grün, não discorre especificamente sobre o sentir e o inteligir. No entanto, as suas obras, voltadas à espiritualidade, estão permeadas desse conceito, uma vez que busca uma visão integral do ser humano, tal como ele é, com suas fragmentações, desejo de unidade, autoaceitação e integração. Assevera: “Só quando em sua mística a pessoa também aceitar seus lados banais e não devotos, ela é capaz de ter uma experiência de unidade que inclua todos os seus lados: luz e sombra, elevação e profundidade, humano e desumano, bem e mal, céu e terra, limpeza e sujeira, forças e fraquezas, espiritualidade e ateísmo” (GRÜN, 2020, p. 87). Trata-se de uma busca de integrar tudo, sexu-

alidade e agressividade, sem perfeccionismos (Cf. GRÜN, 2004, p. 108-112). A partir daí, é possível experimentar Deus que fala por meio dos pensamentos, sentimentos, de nosso corpo, sonhos e fraquezas (Cf. GRÜN; DUFNER, 2000, p. 7). Portanto, é uma espiritualidade construída “de baixo”, desde a própria existência humana e suas vicissitudes. Nesse sentido, é impossível pensar uma mística concreta na qual o sentir e o inteligir não estejam integrados uma vez que são importantes na tomada de consciência de si mesmo frente ao mundo, ao outro e à própria experiência de Deus, segundo as notas: viver, sentir e inteligir sencientemente (Cf. ZUBIRI, 1988, p. 39).

Dentre vários aspectos da reflexão mística de Grün é mister ressaltar as quatro questões fundamentais do ser humano (*Grundfragen*), baseadas no psicanalista americano Irvin D. Yalom, a questão da morte, da liberdade, do isolamento e do sentido. A mística pode ser um subterfúgio para não confrontar com os próprios limites, especialmente a mortalidade, no entanto, quando autêntica, leva a uma experiência capaz de superar tais medos, uma vez que essa revela que Deus habita em nós e que a morte não pode destruir essa morada de Deus em nós. Assim, a morte não é vista para os místicos como término da existência, sim como porta da vida autêntica. Diversamente da morte, a liberdade é um dos grandes anseios humanos. Os místicos, a partir do autoconhecimento de si e da experiência de Deus, chegam a essa liberdade interior. “A experiência mística leva a uma liberdade interior que não pode ser impedida por nada, nem por regras nem pela visão estreita de pessoas mesquinhas” (GRÜN, 2011, p. 17). Quanto ao isolamento esse pode ser interpessoal, pela falta de relacionamentos pessoais e intrapessoal, constituído pela incapacidade de organizar os diversos tipos de relação dentro de si, a resultar na verdadeira fragmentação. Nessa perspectiva, a mística unitiva com Deus busca superar essa fragmentação fazendo o ser humano entrar em harmonia consigo e capacitando-o para as relações. Além disso, dá-lhe sentido à medida que o lança para além da própria vida enquanto busca de si mesmo e de Deus (Cf. GRÜN, 2011, p. 13-22).

Postos esses fundamentos verifica-se que o confrontar-se com tais questões fundamentais passa pelo sentir e pelo inteligir como forma na qual o ser humano desde a experiência mística toma consciência do seu entorno. A realidade da

morte não é algo que compromete somente a outrem, dá-se em primeira pessoa. Diante disso, é possível duas atitudes: a negação e o medo da finitude que incorrem no desespero ou aquela existencial de todo ser humano que deve ser ressignificada em base às mortes cotidianas. Essa perda do medo da morte como fator de autoconsciência de si conflui na liberdade que se manifesta na possibilidade de ser o que se é, num processo de se desprender das próprias amarras interiores. A liberdade aqui não é fazer o que se quer, mas fazer-se ser livre e fiel a si mesmo, chegando à verdade de si mesmo para se tornar livre. Essa inteligência que se dá como ser no mundo, a partir da consciência de si, do seu entorno, bem como da experiência de Deus constitui um processo para um equilíbrio interior que visa superar o autoisolamento inter e intrapessoal, manifestando-se numa unidade, enquanto possibilidade de integração consigo, com outro e com Deus para dar sentido à existência, não como uma inserção banal de um corpo na cronologia histórica, mas produtora de sentido tanto para si quanto como historicidade e transformação social.

Assim sendo, o sentir e o inteligir são fundamentais para uma mística concreta que se constrói nas convulsões da historicidade humana e se torna cada vez mais densa, porque é capaz de sentir com todo o ser que entende desde dentro tanto seu mundo interior, em consonância com o externo, que será interpretado, no caso da mística pela fé e pela razão, como criticidade à própria fé ingênua que pode levar a uma mística alienante fundada só nas sensações e desejo de experiências extraordinárias. O sentir e o inteligir no conjunto das questões fundamentais evidencia uma mística ordinária capaz de criticar a própria experiência para inteligir a diferença entre o ídolo e o Deus verdadeiro.

No campo místico, o ídolo cria uma visão turva de si, do mundo, do outro e da própria experiência com Deus, de modo que o indivíduo busque sempre fenômenos. Quando a mística é mediada por uma experiência autêntica do verdadeiro Deus as questões fundamentais constituem a forma de realização autêntica da imanência que captou o sentido profundo do transcendental e o manifesta no agir cotidiano. Por isso, quem faz uma autêntica experiência mística sempre se renova em Deus. “O ser humano só atinge sua própria essência quando, na visão de Deus, ele se funde com ele. Então, a glória de Deus se reflete no ser humano

e o faz viver” (GRÜN, 2011, p. 39).

No conjunto da obra de Grün o sentir e o inteligir vão além de receber impressões da realidade por meio dos sentidos e da racionalidade de modo dicotômico. Trata-se de uma tensão maiêutica que oferece a quem se propõe percorrer o caminho da mística uma visão reconciliada consigo e com o próprio mundo, lugar onde o ser humano se revela sempre como possibilidade de desvelar o horizonte do próprio ser para experimentar o além de si, Deus. Esse percurso se dá pela dimensão ascética, não como renúncia ou sofrimento, mas como caminho de realização. Nessa linha, a “ascese significa reconciliação com aquilo que nos tornamos, mas também desejo de crescer e trabalhar sobre si mesmo a fim de desenvolver as habilidades que Deus nos deu” (GRÜN, 2004, p. 136), desde nossas percepções, intenções, conhecimentos, juízos e valores. Em razão disso, o autor sempre tem certas reticências com aqueles místicos visionários da “experiência pela experiência” que confluem sempre na fugacidade e não penetram o mistério, pois não experimentaram a tensão maiêutica proporcionada pelo sentir e o inteligir para purificar a própria experiência de Deus.

4. A contribuição zubiriana e grüniiana na construção de um caminho místico

Do que foi exposto, um ponto convergente dos dois autores é a visão integral antropológica e da realidade que ambos possuem. O ser humano é um ser no mundo que apreende as coisas em contato com a realidade com todos os seus sentidos através da experiência. Essa visão é importante na elaboração de um itinerário místico. Uma mística que se funda em um dualismo compromete a própria visão de ser humano, incorrendo na cisão entre corpo e alma e também no que diz respeito à experiência de Deus.

A contribuição de Zubiri e de Grün se dá na medida em que visam evitar reducionismos antropológicos e libertar o ser humano de experiências místicas ingênuas. Nesse sentido, Zubiri dialoga com toda a filosofia e constrói seu próprio método refutando a fragmentação do sentir e do inteligir. “Zubiri se opõe ao intelectualismo, ao conceptualismo, ao abstracionismo e a outras correntes que opuseram o sentir e o inteligir humanos” (CESCON, 2007, p. 113).

Consequentemente, refuta o misticismo.³ Nesse sentido, Grün com sua base intelectual e o diálogo com a psicologia busca desmistificar a própria mística e o autoempoderamento da mesma sobre outros. Conforme Grün “quem se identifica com a imagem típica do místico corre o risco de ficar cego por seus próprios lados sombra. Dessa forma, coloca-se acima das outras pessoas e se torna interessante para os outros com seu misticismo”, não confrontando-se com as próprias sombras (GRÜN, 2011, p. 10; Cf. GRÜN, 2020, p. 86). Por isso, a psicologia tem em relação à esfera espiritual uma tarefa crítica para avaliar a genuinidade da fé. Se ambos levam a um renascimento, liberdade interior, paz no coração e harmonia consigo se está no caminho correto (Cf. GRÜN, 2004, p. 101-105).

O cerne da mística é a experiência, conforme Grün. Significa ter uma profunda consciência interior, olhar profundamente para a existência e ver Deus como fundamento (Cf. GRÜN, 2004, p. 170). Se isso é verdade, o conceito de experiência em Zubiri nos oferece um fundamento importante quando afirma:

A experiência é, portanto, uma evidência física da realidade. O homem se volta para a realidade a fim de buscar um apoio nela e, por sua vez, esta realidade tem uma grande riqueza de notas, que são uma (*talificación*) do momento da realidade e, portanto, são determinadas por este momento como possibilidades de realização. A inserção destas possibilidades na realização de minha pessoa é a prova física da realidade (ZUBIRI, 1988, p. 95).

Esta evidência física da realidade não se estabelece somente por aquilo que é mensurável, tocável enquanto física por si mesma, pois vai além dos próprios sentidos e inteligir humanos. Mas é nela que se encontra o fundamento e, dela extrai a riqueza de notas das quais é possível ao ser humano inteligir sencientemente o mistério das coisas presentes nelas e, daí, fazer a experiência mística. Portanto, essa experiência é carregada de imanência e de transcendência, concretizando-se na mundanidade. “Se a nossa espiritualidade não se incarna

3. Não é objetivo desse texto demonstrar Zubiri como um místico nem discorrer sobre sua compreensão teológica e a relação de Deus com o homem. Sobre isso: Cf. CESCÓN, Everaldo. O problema de Deus e do seu acesso e a experiência de Deus. *Teología y Vida*, Vol. XLIV, 2003, p. 373-394; FOWLER, Thomas B. The Existence of God in Zubirian Theology. *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 12, 2010-2012, p. 47-83.; NIZIŃSKI, Rafał S. Xavier Zubiri como místico. *The Xavier Zubiri Review*, vol. 14, 2016-2018, p. 73-85.

seriamente neste mundo, não poderá ter nenhum sentido para o mundo” (GRÜN, 2004, p. 69). Para Zubiri “Deus se entregou como absoluto na experiência, é Deus se entregando ou fazendo-se experimentar como absoluto. É nisto que consiste formalmente a experiência de Deus, como experiência, como se dando em experiência” (ZUBIRI, 1988, 318).

A visão mística protagonizada por Grün é holística, não em um sentido eclético, mas enquanto possibilidade de identificar que nas diferentes religiões é possível à experiência mística, não se restringindo apenas ao Cristianismo. Nesse sentido, seu diálogo com várias vertentes religiosas possibilita-lhe, sem perder aquilo que é próprio cristão, usar uma linguagem espiritual que fala ao coração do ser humano atual. O sentir, em Grün, passa por toda a corporeidade e pelos sentimentos e o inteligir não constitui uma categoria abstrata para teorizar a mística. Esse inteligir se dá na mesmidade (*mismidad*) “comunhão de pessoas fundada em Cristo e corporeidade” (CESCON, 2007, p. 122) e suidade (*suidad*) do ser humano que se manifesta pela sacramentalidade e eclesialidade (Cf. ZUBIRI, 1997, p. 430; ZUBIRI, 1988, p. 136), porém que não se fecham em si dogmaticamente, mas são dialógicas com o real, calcadas no sentir e no inteligir. Em linguagem zubiriana, isso se sintetizaria do seguinte modo:

... a vida pessoal do homem consiste em possuir a si mesmo, fazendo religadamente seu “Eu”, seu ser, que é um ser absoluto cobrado, portanto, relativamente absoluto (primeiro passo). Este ser absoluto é cobrado pela determinação física do poder do real como algo último, possibilitante e impelente (segundo passo). Como momento das coisas e determinante do Eu, o poder do real é “mais” que a realidade e, portanto, que o poder de cada coisa real concreta (terceiro passo). Mas o poder do real está essencialmente fundado na própria natureza da própria realidade. Logo, este poder é fundado em uma realidade absoluta, distinta das coisas reais, mas na qual, por ser real, está formalmente constituindo-as como reais. Esta realidade, então, é Deus (quarto passo) (ZUBIRI, 1988, 149).

Outro aspecto sobre o qual se pode estabelecer um diálogo entre os dois autores está na importância dos sentidos para apreender e compreender a realidade. Zubiri, ao estabelecer onze sentidos e deixar aberta a possibilidade de encontrarmos outros, está afirmando que o ser humano sente e capta a realidade com

todo o seu ser, por isso, é senciente em absoluto. Se isso é verdade, então, a experiência mística não é algo só espiritual, como mero exercício da alma humana que se relaciona com o divino, mas experiência de *suidade* humana que sente e entende com todas as suas potencialidades esquadrinhando na *reidade* o mistério divino que se dá como experiência enquanto o que é para o ser humano e para ser experienciado pelo próprio ser humano enquanto animal pessoal de realidades (Cf. ZUBIRI, 1988, 324). Observa-se, desse modo, um percurso ascético que visa eliminar a fragmentação antropológica bem como a da própria experiência mística para “chegar à unidade, da cisão à “integração”, da dispersão à junção, do desequilíbrio à placidez” (GRÜN, 2020, p. 11). Em Grün o ser humano faz experiência com todo o seu ser, não é uma tabula rasa, depende de seu trabalho ascético em ir escutando interna e externamente e abrindo-se ao totalmente Uno que o pode preenche-lo existencialmente.

Conclusão

Do exposto, alguns elementos importantes emergem sobre os dois autores em voga. Ambos possuem formação cristã de base e dialogam com diversos autores clássicos e contemporâneos de diferentes matizes, desde seus próprios campos de interesse àqueles no intuito de alargarem o próprio discurso. Assim, caracterizam-se pelo esforço em superar visões dicotômicas em suas reflexões no campo antropológico, filosófico, da teologia espiritual e da mística. Nesse sentido, partem do concreto, das questões fundamentais do ser humano para chegarem a uma resposta de sentido. Ressalta-se ainda que possuem uma visão holística, dialogando com várias vertentes do saber filosófico e científico, das religiões e da mística.

Ainda que se possa estabelecer as críticas ao pensamento que formularam, e isso é dever do saber científico, abrem caminho para estudo aprofundado e, tendo como fundamento a vasta gama conceitual que possuem, abrem uma terceira via inspirativa para construir a própria reflexão sobre a mística, não só a partir da filosofia, teologia, liturgia e da espiritualidade, mas do sujeito e das condições para que ele possa fazer a experiência sem se fragmentar ao longo da mesma e se realizar humanamente em seu sentir, entender, intuir, experimentar e qualificar a

própria existência de modo integral como concebem os autores.

Por fim, são autores que inspiram a interdisciplinaridade dos saberes, algo fundamental para qualquer ciência que seja. No caso em questão, a teologia em geral e, no campo mais específico a espiritual, podem usufruir da riqueza conceitual tanto de Zubiri quanto de Grün. Aqui exploramos apenas sentir e inteligir explícito no pensamento zubiriano e implícito no grüniano.

Referências

- CAMARGO, Rafael A. Biobliografia de Xavier Zubiri. *Universitas Philosophica*, Bogotá, n. 8, p. 23-42, junio, 1987.
- CESCON, Everaldo. “Trilogia teologal” de Xavier Zubiri: Contribuições e problemas abertos. *The Xavier Zubiri Review*, Whashington, n. 9, p. 111-130, 2007.
- CESCON, Everaldo. Uma introdução ao pensamento filosófico-teológico de Xavier Zubiri (1898-1983), *Síntese*, Belo Horizonte, v. 31, n. 100, p. 239-282, 2004.
- DERWAHL, Freddy. *Anselm Grün. La sua vita*. Padova: Messaggero, 2011. Tradução de Zerbetto Stefano.
- GRÜN, Anselm. *La cura dell'anima. L'esperienza di Dio tra fede e psicologia*. Milano: Paoline, 2004. Tradução de Giuliana Lupi.
- GRÜN, Anselm. *Mistica: scoprire lo spazio interiore*. Brescia: Queriniana, 2011. Tradução de Anna Bologna.
- GRÜN, Anselm. *O ser fragmentado: da cisão à integração*. 11. ed. Aparecida: Ideias&Letras, 2020. Tradução de Inês Antonia Lohbauer.
- GRÜN, Anselm; DUFNER, Meinrad. *Una espiritualidad desde abajo*. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona. Madrid: Narcea, 2000. Tradução de Guillermo Gutiérrez Andrés.
- SCHNAKE, Francisco Correa. *Una propuesta estructural de lectura de la trilogia teologal de Xavier Zubiri*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2012.
- SECRETAN, Philibert (org.). *Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983)*. Por uma Filosofia de Realidade. São Paulo: É Realizações, 2014. Tradução de Luiz Paulo Rouanet
- TEJADA, José Fernández; CHERUBIN, Felipe. *O que é a inteligência? Filosofia da realidade em Xavier Zubiri*. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2016.
- TEJADA, José Fernández; CHERUBIN, Felipe. Prefácio da Trilogia Inteligên-

cia Senciente. In: ZUBIRI, Xavier. *Inteligência e Realidade*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. IX-XLVII.

ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial/ Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1988.

ZUBIRI, Xavier. *El problema teologal el hombre*. Cristianismo. Alianza Editorial/ Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1997.

ZUBIRI, Xavier. *Inteligência e Logos*. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011^a.

ZUBIRI, Xavier. *Inteligência e Razão*. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011b.

ZUBIRI, Xavier. *Inteligência e Realidade*. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011c

ZUBIRI, Xavier. *Natureza, História, Deu..* Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2010.

A publicidade da verdade enquanto ato político zubiriano: a instituição escolar como exemplo

The publicity of the truth as a Zubirian political
act: the school institution as an example

* *Giovani Meinhardt*

Resumo

Os intelectuais que conviveram com Zubiri relatam a ausência de menções sobre a situação política espanhola ou internacional em seu discurso. Essa lacuna foi indevidamente projetada em sua teoria, produzindo a crença de que seu sistema filosófico não contempla a política. Este artigo pretende apresentar o equívoco da questão, demonstrando que Zubiri teoricamente escreveu sobre política através de entidades da sociedade civil como a instituição escolar.

Palavras-chave: conexão; escola; política; realidade; Xavier Zubiri.

Abstract

Intellectuals who lived with Zubiri report the absence of mention of the Spanish or international political situation in his speech. This gap was improperly projected into his theory, producing the belief that his philosophical system does not contemplate politics. This article intends to present the mistake of the question, demonstrating that Zubiri theoretically wrote about politics through civil society entities such as the school institution.

Keywords: connection; politics; reality; school; Xavier Zubiri.

*Doutorado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
Contato: giovani.meinhardt@institutoivoti.com.br

Texto enviado em

23.07.2021

Aprovado em

08.12.2021

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Introdução

Ao contemplar a *opera omnia* zubiriana, aparentemente os cursos e livros de Xavier Zubiri não conduzem à evidência de uma filosofia política, qualquer que seja. A leitura de suas principais obras, como a trilogia da inteligência senciente ou seu livro *Sobre la Esencia*, reportam as mesmas dúvidas, isto é, a carência de menções sobre política. De forma aparentemente lógica, poderíamos pensar que um dos vazios teóricos de destaque da teoria zubiriana estaria na dimensão política. Esse argumento, a saber, de uma ausência de um discurso político, buscaria estabelecer uma base teológica e filosófica distante da realidade, ao mesmo tempo que um dos eixos de grande envergadura sistemática de Zubiri é o próprio conceito de realidade. Ora, de acordo com esse prisma, a política seria uma aporia de seu complexo sistema e poder-se-ia dizer que Zubiri foi aversivo ao discurso político vigente na evolução de seu pensamento. Como hipótese, a análise mais eloquente sobre o pensamento de Zubiri afirmaria que sua rede conceitual ofereceria uma trama infalível, “[...] acima das disputas políticas. E, claro, acima da mediocridade do entorno”.¹ (SIGUÁN, 2007, p. 65). Zubiri, nessa esteira, trataria os problemas da vida sem cogitar a existência política nela. Contudo, o tratamento da questão seria realmente este?

A fim de tornar explícita a justificação

Objeções sobre política hodierna

da política enquanto vazio teórico zubiriano, importa salientar um conjunto de breves relatos de alguns dos colaboradores mais íntimos de Zubiri. No intuito dessa análise, Laín, ao se referir sobre sua convivência com Zubiri, sentenciou: “Ele nunca interveio com um caráter político e menos com uma denominação política”.² (LAÍN, 2007, p. 54). Igualmente, Siguán (2007, p. 65) tece considerações sobre Zubiri, atestando o que para ele era um fato: “Nunca ouvi

1. “[...] por encima de las disputas políticas. Y, por supuesto, por encima de la mediocridad ambiental”.

2. “Él no intervino nunca con carácter político, y menos con una denominación política”.

nenhum comentário que pudesse ser interpretado em tom político, a favor ou contra a situação”.³ Diego Gracia (2007, p. 176), atual diretor acadêmico da *Fundación Xavier Zubiri* afirma: “[...] Zubiri não exerceu certas dimensões da práxis, porque nunca atuou diretamente na política e muito menos se considerou um político”.⁴

A equivalência de proposições que desconhecem algum caráter político na filosofia zubiriana não param por aqui. Panikkar, frequentador de alguns cursos ministrados por Zubiri e assumido leitor de suas obras, expressa suas impressões intelectuais do grande professor espanhol sem cátedra, como Zubiri o foi apontando-o como um intelectual divorciado da política: “Ele fazia seu trabalho e estudava; era uma autêntica vocação intelectual, vivia metido nos livros ... E se alguém fosse vê-lo, ele falava. Ele não era um homem de ação, até onde eu sei, nem de ação política intelectual ...”.⁵ (PANIKKAR, 2007, p. 83). De forma notável, Panikkar (2007, p. 87) retrata o tipo de diálogo que se estabelecia entre os dois: “Sempre conversamos sobre questões filosóficas. [...] nunca falei de política com ele, falamos de Plotino ou Fílon...”.⁶ De fato, a conversa regida exclusivamente pelo viés filosófico concentrado em autores clássicos era uma peculiaridade desse encontro. O que merece uma nota de destaque está na particularidade da exposição de Panikkar, qualificando o conteúdo dialógico de ambos em uma ideia de filosofia desconectada da política, uma vez que a política desde a aurora grega da filosofia foi um tema efetivo.

Sobre essa série de testemunhos, cabe ainda um importante comentário que causa uma intrigante questão: diante da aparente ausência da esfera política na teoria zubiriana, repousa a vívida relação de Zubiri com um autor cuja obra sublinha um número considerável de importantes escritos políticos, a saber, Ignacio

3. “Nunca le oí ningún comentario que pudiese interpretarse en clave política, en favor o en contra de la situación”.

4. “[...] Zubiri no ejercitó ciertas dimensiones de la praxis, porque nunca actuó directamente en política, y menos se consideró un político”.

5. “Él realizaba su trabajo y estudiaba; era una auténtica vocación intelectual, vivía metido en los libros... Y si alguien le iba a ver, él hablaba. No era un hombre de acción, que yo sepa, ni tampoco de acción política intelectual...”.

6. “Siempre hablábamos de temas filosóficos. [...] Con él yo nunca hablaba de política, hablábamos de Plotino o de Filón...”.

Ellacuría. O teólogo Ellacuría (2005, p. 478) tateava o conflito, buscando as profundezas “[...] no próprio setor das massas, ou seja, entre aqueles que sofrem o peso da miséria e da injustiça estrutural [...]”.⁷ Para Ellacuría (2005, p. 478), indubitavelmente, na população convulsa “[...] também houve um alto grau de aprendizado, o que levou a um grande realismo político”.⁸ Tal contexto do pensamento de Ellacuría encontra na política um tema incontornável e valioso.

Não obstante, na esteira das inúmeras discussões intelectuais entre os dois na casa de Zubiri, palco madrileno instituído dos seminários sobre o pensamento zubiriano, a política não era um tabu. Monteserrat (2007, p. 167) detidamente analisa essa íntima relação e descreve que

Ellacuría, que era seu confidente pessoal, era o segundo patriarca do Seminário e [...] também tinha seu próprio mundo: a teologia e a filosofia da libertação. Mas ele nunca conseguiu fazer com que Zubiri entrasse na discussão sócio-política [...]. É muito provável que, quando conversaram na intimidade, Ellacuría o pressionou fortemente a esse respeito.⁹

A presença marcante de Ellacuría nos seminários foi aparentemente insuficiente para apropriar Zubiri de temas políticos contemporâneos em sua teoria. Ainda, sobre o ambiente conflitivo que estampava a imprensa espanhola da época, – governada por um regime fascista –, Zubiri pouco falava. Sobre este ponto, de um ambiente espanhol politicamente hostil, Ellacuría (2001, p. 373) concebe uma ressalva a respeito da atividade filosófica de Zubiri:

Recordemos que cerca de quarenta anos de sua plenitude intelectual ele teve que viver sob a autoridade do catolicismo nacional franquista, que ele jamais lisonjeou, ante o qual nunca cedeu, mas cujas consequências ele sofreu na hora solitária do

7. “[...] en el sector mismo de las masas, esto es, entre quienes sufren el peso de la miseria y de la injusticia estructural [...]”.

8. “[...] ha habido también un alto grado de aprendizaje, que lo ha llevado a un gran realismo político”.

9. “Ellacuría, que era su confidente personal, era el segundo patriarca del Seminario, y [...] también tenía su mundo propio: la teología y la filosofía de la liberación. Pero no logró nunca que Zubiri entrara en la discusión socio-política [...]. Es muy probable que, cuando charlaban en la intimidad, Ellacuría le presionara fuertemente en este sentido”.

pensar e, ainda mais, na hora de publicar.¹⁰

Contudo, esse padecimento referido por Ellacuría facilmente pode ser relativizado. Zubiri, na sua busca incessante sobre a verdade, apesar de sua discrição, não esteve privado à sua casa. Zubiri foi um filósofo público, atividade comprovada pelos inúmeros cursos de conteúdo filosófico e teológico que ministrou em Madri. Diante da situação espanhola convulsa, Zubiri proferiu seus cursos, constituindo chaves de leitura e pesquisa de seu projeto filosófico, diante de plateias cada vez mais amplas. Em pouco tempo, seus cursos consistiam em público numeroso e representativo, cujo papel político sem militância ou partido político à frente, Zubiri protagonizava. Preocupado com a verdade e sua divulgação, seus cursos simbolizaram um ato político. Para Halffter (2007, p. 147)

Embora Zubiri não expressasse suas opiniões políticas, acho que no fundo havia uma atitude ética. Algo que importava muito para ele era a liberdade de pensamento. Para Zubiri, a dignidade da pessoa estava acima de qualquer consideração política. Liberdade de poder acessar qualquer texto, a liberdade de se expressar, a liberdade do indivíduo. [...] Ele falava de sociedade, de ética, e muitas vezes reclamava da falta de ética daqueles governantes.¹¹

O que desponta como uma pista da política zubiriana provavelmente não está em opiniões políticas baseadas na efemeridade dos jornais, mas no pensamento da sociedade como um todo e suas conexões. Nesse sentido, Corominas e Vicens (2007, p. 185) seguem o raciocínio de que “Certamente, não existe um lugar neutro onde o filósofo possa se exilar da política, da linguagem ou da história. Toda a existência humana sempre escoia [...] a chuva que cai no telhado”.¹²

10. “Recordemos que cerca de cuarenta años de su plenitud intelectual los tuvo que vivir bajo la férula del nacional catolicismo franquista al que jamás aduló, ni ante el que nunca claudicó, pero cuyas consecuencias padeció a la hora solitaria del pensar y, más aun, a la hora de publicar”.

11. “Aunque Zubiri no manifestaba sus opiniones políticas, creo que había en su fondo una actitud ética. Algo que le importaba muchísimo era la libertad de pensamiento. Para Zubiri, la dignidad de la persona estaba por encima de cualquier consideración política. La libertad de poder acceder a cualquier texto, la libertad de expresarse, la libertad del individuo. [...] Él hablaba de sociedad, de ética, y muchas veces se quejaba de la falta de ética de aquellos gobernantes”.

12. “No hay, desde luego, un lugar neutro adonde el filósofo pueda exiliarse de la política, el lenguaje o la historia. Toda existencia humana rezuma siempre [...] la lluvia que cae sobre el tejado”.

Esse escoar alude a um específico rastro político na obra zubiriana. Porém, a admissibilidade dessas impressões não retrataria uma trilha sólida, materializada na imagem de pegadas moldadas no chão, cuja identificação orientaria e formaria uma espécie de sistema.

Ora, dada a dificuldade de comentadores e intelectuais de renome em elencar elementos políticos nos cursos de Zubiri, de forma prudente, a análise da questão se modifica. A política em Zubiri assemelha-se a uma vereda ainda pouco iluminada, opaca, ganhando muito de seus vestígios quando queremos aclará-la, tal como a ação dos raios solares quando evaporam a água da terra, identificando seus sulcos. No que segue, o método empregado aqui não depende em grande parte de procedimentos lexicográficos que exumariam a palavra ‘política’ que, de forma esparsa, encontramos na obra completa zubiriana.¹³ Não obstante isso, cabe dizer, em atenção ao possível vazio teórico centrado na política, que Ellacuría (2001, p. 401), face a obra completa ainda não publicada, ponderou a existência implícita da questão política na teoria zubiriana: “Zubiri não fala expressamente de questões cidadãs ou políticas, mas como no caso dos sofistas gregos por ele analisados nos anos 1940, ele conhece a importância dessas questões [...]”.¹⁴

Assertivamente, como discorre Ellacuría, fiel discípulo de Zubiri, não há uma insuficiência teórica que consequentemente impossibilitaria a definição de conceitos norteadores para uma filosofia política, da qual identificamos que o pensamento zubiriano peremptoriamente encetou e que discutiremos abaixo.

A instituição escolar: um exemplo político da sociedade

Integrando uma breve revisão de pareceres concernentes ao tópico ‘política’, anexada ao nome próprio ‘Zubiri’, os intelectuais próximos do filósofo espanhol identificaram a ausência hodierna de envolvimento político do autor,

13. De acordo com a página oficial da *Fundación Xavier Zubiri*, a consulta ao *Index zubirianus* aponta a presença de noventa e nove ocorrências da palavra política na obra completa até agora publicada. Para mais pesquisas em âmbito lexicográfico consulte o seguinte link: <https://www.zubiri.net/indexzubirianus.html>.

14. “Zubiri no habla expresamente de los asuntos ciudadanos o políticos, pero como en el caso de los sofistas griegos analizados por él en los años cuarenta, sabe de la importancia de esos asuntos [...]”.

projetando uma lacuna referente ao tema no sistema zubiriano. O problema da política, coetânea à vida de Zubiri, é apontado por Corominas (2000, p. 121): “É impressionante como Zubiri, nas milhares de páginas transcritas de suas palestras, que reúnem todas as suas digressões e todos os seus gestos, nunca faz a menor referência política a favor ou contra o regime”¹⁵

Que resíduos contemporâneos da política não se encontrem na obra zubiriana não legitima a ausência do tema no pensamento publicado. Se esse fosse o caso, o exercício intelectual dos intérpretes seria de projeção, causando uma obnubilação nas questões políticas que o próprio Zubiri trabalhou. Nesse problema, Fowler (2002, p. 110) chega a examinar que

Zubiri não discute entidades políticas em sua filosofia, entidades como governos, reis, prefeitos, conselhos e parlamentos. Nem discute entidades que existem no contexto da sociedade civil, como corporações, fundações ou universidades.¹⁶

Primeiramente, em uma rápida consideração desse trecho, Fowler liquida a existência de preocupações institucionais na marcha intelectual zubiriana, o que abonaria a ausência da temática política em sua obra. É exatamente no contexto dessa perspectiva, que o testemunho de vários intelectuais de grande monta também recrudesce a ideia da filosofia zubiriana, definindo-a desatenta à política. Cabe ter presente a possível desatenção ou excessiva prudência de Zubiri à situação política espanhola e o quanto essa lacuna foi também teórica.

Estando facultada pelos limites impostos ao estudo político da teoria zubiriana, cabe aqui o seguinte questionamento: o que é a política? Schmitt (2019, p. 42) pondera que “Raramente se encontrará uma definição clara do político. O termo, na maior parte das vezes, só é usado negativamente, em contraposição a diferentes outros conceitos [...]”. Entre os clássicos, Aristóteles, segundo Kraut (2002, p. 3) afirmava que a “[...] política é a ciência que controla todas as outras

15. “Es impresionante como Zubiri, en la miles de páginas transcritas de sus clases, que recogen todas sus digresiones y todos sus gestos, no hace nunca la más leve referencia política ni a favor ni en contra del régimen”.

16. “Zubiri does not discuss political entities in his philosophy, entities such as governments, kings, mayors, councils, and parliaments. Nor does he discuss entities that exist within the context of civil society, such as corporations, foundations, or universities”.

disciplinas práticas, sua função apropriada é empreender uma investigação do bem humano e regular os assuntos humanos à luz do que ela descobre”.¹⁷ Os bens humanos como a verdade e a atualização da realidade estão inseridos nas várias instituições que compõem o Estado. Por sua vez, o Estado “[...] não é desinteressado em relação a nenhum âmbito de coisas e agarra potencialmente qualquer âmbito. Conseqüentemente, nele, *tudo* é político [...]”. (SCHMITT, 2019, p. 46, grifo do autor).

Nessa esteira, averiguamos no livro *Escritos Menores* que Zubiri se debruçou na política através de entidades políticas que existem na sociedade civil, tomando como modelo a instituição escolar. Dessa forma, contrariamos a sentença negativa supracitada de Fowler sobre a questão. Eleger a escola como uma entidade política comprova que “O mundo político é um *pluriversum*, não um *universum*”. (SCHMITT, 2019, p. 46). Assegurando que a política pertence à vários domínios dos quais a escola está incluída, Zubiri (2019, p. 274) entabula caracterizações da referida instituição: “[...] uma escola é um grupo de pessoas que colaboram em questões mais ou menos homogêneas, as da escola; ou, como se costuma dizer, ‘se trabalha em equipe’. E essa equipe é a escola”.¹⁸ O trabalho em equipe pressupõe relações e convivência naquilo que Zubiri nomeia como um conjunto de pessoas que colaboram, isto é, trabalham em temas que de certa forma são homogêneos.

A conectividade é um dos pressupostos da escola. No que tange a importância da conexão, Zubiri atenta para a determinação constituinte da realidade escolar, anterior a conexão, ou seja, “[...] a escola começa por ter sua verdadeira realidade quando os membros dela são co-operários da verdade que aquela escola busca, e cuja inteligência essa escola quer iluminar”.¹⁹ (ZUBIRI, 2019, p. 275).

A argumentação desse trecho reporta à pergunta de qual inteligência a escola

17. “[...] politics is the science that controls all other practical disciplines, its proper business is to undertake an investigation of the human good, and to regulate human affairs in the light of what it discovers”.

18. “[...] una escuela es un conjunto de personas que colaboran en unos temas más o menos homogéneos, los propios de la escuela; o, como se dice vulgarmente, ‘se trabaja en equipo’. Y ese equipo es la escuela”.

19. “Y la escuela empieza por tener su verdadera realidad cuando los miembros de ella son co-operarios de la verdad que esa escuela busca, y cuya inteligencia esa escuela quiere alumbrar”.

quer iluminar? A escola começa a ser uma escola quando todos são operários da construção da realidade da escola, ou seja, quando todos caminham no mesmo sentido. Há a construção de uma ideia da qual aqueles envolvidos com a escola cooperam, de acordo com uma verdade buscada e que em seu prognóstico a iluminação tem um aspecto central. Nesse aparato conceitual, a luz atualiza a realidade. Zubiri se vale da luz para justificar a habilidade particular em atualizar o que existe. Nesse sentido, o que não está iluminado não se caracteriza como uma espécie de inércia, mas apenas não entra na apreensão da realidade, não tocando os sentidos e a inteligência.

A referência da luz constitui uma unidade sutil já que o filósofo espanhol não utiliza a palavra ‘luz’ no plural. Para ele A luz é *uma* luz *única*, por exemplo, a luz do dia que, quando acesa, atualiza as coisas”.²⁰ (ZUBIRI, 2014, p. 427, grifo do autor). Zubiri (2014, p. 412) didaticamente explana a ação da luz recorrendo aos gregos:

A luz torna a cor atual. Para os gregos, as cores existem até na escuridão; a luz apenas as torna ‘atuais’. Mas, além disso, a luz é *uma* (ἕν) luz na qual os corpos estão todos reunidos na unidade de um panorama. A luz a banha e tudo envolve. [...] Um grego diria que a luz não se vê (no mesmo sentido em que se veem as cores), não se vê, mas *faz ver*.²¹ (ZUBIRI, 2014, p. 412, grifo do autor).

Que a partir dessa proposição – da qual Zubiri vinculou intelecção e iluminação – que atentamos para a única tarefa que possa determinar os limites de tal associação, isto é, perguntar sobre os motivos da verdade que os membros da escola buscam nessa luminosidade. Na assertiva da exposição da luz pelos membros da escola, o brilho atinge a todos, embora Zubiri não mencione aqui os estudantes ou alunos. Contudo, o filósofo espanhol deixa pistas sobre a constituição escolar, além daqueles que trabalham nela: “A forma de iluminar

20. “La luz es *una* luz *única*, por ejemplo, la luz del día que, al encenderse, actualiza las cosas”.

21. “La luz hace actual el color. Para los griegos, los colores existen aun en la oscuridad; la luz sólo los hace ‘actuales’. Pero, además, la luz es *una* (ἕν) luz en que los cuerpos todos están reunidos en la unidad de un panorama. La luz lo baña y lo envuelve todo. [...] Un griego diría que la luz *no se ve* (en el mismo sentido en que se ven los colores), no se ve pero *hace ver*”.

operativamente a entrada da realidade é justamente o que constitui uma escola, não simplesmente uma equipe de trabalhadores”.²² (ZUBIRI, 2019, p. 275). Dissuadir a fatuidade desse ponto compete a análise do que seria a entrada da realidade via iluminação e sua constituição enquanto escola. Operativamente iluminar a realidade remete à atualização da mente e suas conexões com todas as coisas, incluindo as pessoas. Isto é, “Dizemos que realmente há luz quando as coisas são visíveis. [...] a atualização da mente por si mesma, é um co-resultado da atualização das coisas”.²³ (ZUBIRI, 2014, p. 413). Explicita-se, então, que a atualização da mente é resultado conjunto da atualização das coisas, onde cada uma reluz e é espelho da outra. Como antes ponderado, a luz significa uma coisa só, mas que todas as mentes participam. Nesse interim, Zubiri (2010, p. 23, grifo do autor) recorda o bispo de Hipona: “Santo Agostinho introduziu a expressão de que a mente humana é luz participada; mas ainda assim, é luz. Nele reaparece a palavra *participação* [...]”.²⁴

No que segue, a pergunta que caberia responder repousa na escola enquanto parâmetro da luz que a ilumina? A resposta seria um rotundo não. No caso da escola, ela não representa uma instituição a parte da realidade, uma realidade paralela ou realidade separada de outras. Zubiri (2019, p. 275) ajusta a questão, apontando que existe uma “[...] dimensão, a mais profunda e radical de uma escola: precisamente o modo para entrar nessa luz. E o que exatamente entra nessa luz? É, justamente, a realidade”.²⁵ (ZUBIRI, 2019, p. 275).

Que haja realidade na escola não significa que a escola seja a realidade. A consideração atenta da realidade teoricamente protagonizada por Zubiri revela que “[...] o mundo, o universo, pelo menos o universo físico, está constituído antes de mais nada e sobretudo por um sistema de conexões”.²⁶ (ZUBIRI, 1989,

22. “El modo de alumbrar operativamente la entrada de la realidad es justamente lo que constituye una escuela, no simplemente un equipo de trabajadores”.

23. “Decimos que hay actualmente luz cuando son las cosas visibles. [...] la actualización de la mente por sí misma, es co-resultado de la actualización de las cosas”.

24. “San Agustín introdujo la expresión de que la mente humana es luz participada; pero aun así, es luz. Reaparece en él la palabra *participación* [...]”.

25. “[...] dimensión, la más honda y radical de una escuela: el modo precisamente de entrar en esa luz. ¿Y qué es precisamente lo que entra en esa luz? Es, justamente, la realidad”.

26. “El mundo, el Universo, por lo menos el Universo físico, está constituido ante todo y sobre todo por un sistema de conexiones”.

p. 51). Há aqui a ênfase da conexão como elemento da dinâmica escolar, isto é, um sistema que associa as pessoas que animam essa instituição e que também se conecta à outras. Em tal contexto reflexivo, onde a relação origina muitas coisas, Zubiri, no livro *Escritos Universitarios, Volumen III*, alude novamente à escola em seu desenvolvimento humana, ou seja, de conectividade entre aqueles que a constituem. “É um despertar para a ‘escola’ da verdade, mas com o rosto voltado para o mundo [...]”.²⁷ (ZUBIRI, 2012, p.75). É esse caráter de verdade que viabiliza a dimensão escolar como um corpo voltado para o mundo. Na obra *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri (1989, p. 259, grifo do autor) reflete e define corpo social: “É um *corpo social* [...] o sistema de possibilidades sociais. Naturalmente, o caráter do corpo, da corporeidade, em conexão com os outros [...] é uma corporeidade fundada justamente no caráter social”.²⁸

Como garantido agora, o sistema de possibilidades assenta na conexão do corpo social, representado por muitas instituições, figurando entre elas a escola enquanto corpo constituído pela verdade. Zubiri sublinha a total originalidade do agrupamento dos indivíduos na escola, situando a realidade anterior a qualquer formação grupal.

A formação da escola não é um agrupamento, mas o caráter de novidade de alguns [...] diante dos ‘outros’. Que então se formem *grupos* é algo consecutivo à escolarização, mas não constitutiva dela. Há uma escola porque há uma verdade que se separa do que não é verdadeiro, e não o contrário. A verdade nunca é uma conquista da escola mas, pelo contrário, a escola é uma criação devido à verdade.²⁹ (ZUBIRI, 2012, p. 74-75, grifo do autor).

A escola busca a verdade, mas não se trata de conquista acadêmica porque ela motivou a instituição escolar, cuja existência é contínua a verdade enquanto

27. “Es un despertar a la ‘escuela’ de la verdad, pero con la cara vuelta hacia el mundo [...]”.

28. “Es *cuero social* [...] el sistema de posibilidades sociales. Naturalmente, el carácter de cuerpo, la corporeidad, en la conexión con los demás [...] es una corporeidad fundada precisamente en el carácter social”.

29. “La formación de la escuela no es una agrupación, sino el carácter de novedad de unos [...] frente a los ‘otros’. Que entonces se forman *grupos* es algo consecutivo a la escolaridad, pero no constitutivo de ella. Hay escuela porque hay una verdad que se escinde de lo que no es verdad, y no al revés. La verdad no es jamás una conquista de la escuela sino, al revés, la escuela es una creación debida a la verdad”.

princípio que a possibilita. Zubiri (apud COROMINAS, 2000, p. 112) deslinda a questão no panorama educativo: “Como todo raciocínio válido parte de uma percepção exata, a educação deve ser fundamentalmente perceptiva, empírica. Só mais tarde a inteligência virá demonstrar verdades”.³⁰ Zubiri assevera que a inteligência testemunha verdades, cuja certificação fundamenta-se em atualizá-las.

A atualização busca seu princípio no mundo e essa realidade muda constantemente, o que aufere um fundamento dinâmico, obliterando qualquer ideia de um caráter estático que alicerce a realidade. O que isso precisamente, em termos zubirianos, quer dizer? O que está em questão é a admissibilidade da dinâmica da realidade. Segundo Gracia (2008, p. 77), isso significa que, no pensamento zubiriano, “[...] a realidade é e consiste em pura atualidade, e que o conceito de atualidade acaba tomando a dianteira ao de realidade. Se assim for, resultaria que o fundamento é pura atualidade ou consiste em pura atualidade”.³¹

Dinamicamente tensionadas, as instituições lutam para sobreviver, revelando aspectos políticos que apreendem a realidade constantemente por meio de conexões garantidoras de convívio e suas sucessivas atualizações, sejam elas eclesiais ou acadêmicas. Em termos metodológicos, o que isso significaria no proceder da filosofia política zubiriana? Aos olhos de Zubiri, a realidade fundamenta o seu pensamento e a dinâmica das instituições poderia ser tomada como um fato curioso à luz desse eixo basilar.

A ‘curiosidade’, a partir da perspectiva teórica de Zubiri sistematiza-se como segue: “Radical o ser na realidade e não a realidade no ser é um dos propósitos fundamentais da filosofia zubiriana”.³² (ELLACURÍA, 2001, p. 409). Esse tipo de distinção, que não se origina mediante a simples centralidade do ser, mas por meio do ser na realidade mesma, toma lugar em um breve apanhado da escola na realidade: a escola, como todas as outras instituições, está na realidade e a partir

30. “Puesto que todo razonamiento válido parte de una percepción exacta, la educación habrá de ser fundamentalmente perceptiva, empírica. Sólo después vendrá la inteligencia a demostrar verdades”.

31. “[...] la realidad es y consiste en pura actualidad, y que el concepto de actualidad acaba tomando la delantera al de realidad. De ser esto así, resultaría que el fundamento es pura actualidad o consiste en pura actualidad”.

32. “Radical el ser en la realidad y no la realidad en el ser es uno de los propósitos fundamentales de la filosofía zubiriana”.

disso, Fowler (2002, p. 110) compreende que “Para Zubiri, a questão pode ser esclarecida reconhecendo que a realidade no sentido primário ou fundamental é uma formalidade, não uma zona de coisas”.³³

Como sabemos, um dos focos da atenção zubiriana está na apreensão da realidade e sua atualização. Os indivíduos que compõem as instituições em suas oscilantes e ininterruptas conexões estão dentro disso. Metodologicamente, no sistema zubiriano, “[...] podemos notar que as entidades jurídicas e políticas não significam coisas, como mesas, [...] mas algo mais abstrato, definido por relações”.³⁴ (FOWLER, 2002, p. 121). Se a realidade não é uma zona de coisas como mesas ou cadeiras, mas uma formalidade que fundamenta relações das quais a política é definida, como poderíamos explicar isso? Na argumentação em apreender a realidade e as conexões resultantes “[...] as coisas estão presentes não sendo independentes umas das outras, uma vez que elas não se dão isoladamente”. (GARCÍA NUÑO, 2020, p. 104). Esse trecho traz à baila aquela que é a principal características das instituições, ou seja, a ininterrupta interconexão delas. Zubiri (apud GARCÍA NUÑO, 2020, p. 104) afirma que “[...] as dependências podem ser mais diversas, mas todas as coisas dependem umas das outras. Dependem entre si e expressamos esse caráter de dependência dizendo que ‘estão em conexão’”.

Conclusão

Baseando-se na instituição escolar enquanto entidade política da sociedade civil, Zubiri demonstra que os pressupostos dinâmicos da política conferem atualização e novidade da realidade. A conexão institucional é consecutiva a atualização da realidade e sua importância radica em publicar verdade. “A ‘escola’ e a sua ‘formação’ não são um problema sociológico, mas sim filosófico. Isto é, algo que pertence à essência do despertar para a verdade”.³⁵ (ZUBIRI, 2012, p.73). Se a verdade não consiste em conquista política, a publicação da verdade o é atra-

33. “For Zubiri, the matter can be clarified by recognizing that reality in the primary or fundamental sense is a formality, not a zone of things”.

34. “[...] we may note that political and legal entities are not meaning things, like tables, [...] but something more abstract, defined by relationships”.

35. “La ‘escuela’ y su ‘formación’ no son un problema sociológico, sino filosófico. Esto es, algo que pertenece a la esencia del despertar a la verdad”.

vés das entidades políticas que são constitutivas dela e que Zubiri exemplifica através da escola. “É sobretudo a consequência inexorável de que a verdade, pela *sua própria índole* e essência, é pública”.³⁶ (ZUBIRI, 2012, p.73, grifo do autor). Dado esse desfecho, os cursos ministrados por Zubiri durante o regime franquista constituem-se em um verdadeiro ato político no compartilhamento social da verdade. Igualmente, Zubiri testemunha a presença de preocupações políticas ao teoricamente se ocupar com a instituição escolar.

Referências

- COROMINAS, Jordi. **Ética primera**: aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert. Epílogo. In: COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert. **Conversaciones sobre Xavier Zubiri**. Madrid: PPC Editorial, 2007. p. 183-186.
- ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos**: tomo III. San Salvador, El Salvador: UCA Editores, 2001.
- ELLACURÍA, Ignacio. Recrudescimiento de la violencia en El Salvador. In: ELLACURÍA, Ignacio. *Veinte años de historia en Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos* (p. 467-483). San Salvador, El Salvador: UCA Editores, 1991, impresión de 2005.
- FOWLER, Thomas B. A Framework for Political Theory Based on Zubiri’s Concept of Reality. **The Xavier Zubiri Review**, Washington, DC., v. 4, p. 109-132, 2002.
- GARCÍA NUÑO, Alfonso. As realidades no curso “Filosofia Primera” de Xavier. In: COSTA, Valeriano dos Santos; BERNARDES, Matheus da Silva; NEVES, Marcos Vieira. (org.). **Xavier Zubiri: interfaces**. São Paulo: Ideias & Letras, 2020. p. 103-119.
- GRACIA, Diego. “Cuestiono su pensamiento hasta el último momento”. In: COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert. **Conversaciones sobre Xavier Zubiri**. Madrid: PPC Editorial, 2007. p. 171-181.
- GRACIA, Diego. *El poder de lo real*. Leyendo a Zubiri. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, Triacastela, 2017.
- GRACIA, Diego. El problema del fundamento. In: NICOLÁS, Juan Antonio; ESPINOZA, Ricardo (ed.). **Zubiri ante Heidegger**. Barcelona: Herder,

36. “Es ante todo la consecuencia inexorable de que la verdad, por *su misma índole* y esencia, es pública”.

2008. p. 33-79.

- HALFFTER, Cristóbal. “Zubiri era como un organista, que interpreta su música sin que nadie le vea”. *In*: COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert. **Conversaciones sobre Xavier Zubiri**. Madrid: PPC Editorial, 2007. p. 140-147.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. “Él vivía con el deseo de otra España”. *In*: COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert. **Conversaciones sobre Xavier Zubiri**. Madrid: PPC Editorial, 2007. p. 49-57.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. Xavier Zubiri. **The Xavier Zubiri Review**, Washington, DC., v. 7, p. 109-119, 2005.
- MONSERRAT, Javier. “No soportaba el tomismo cerril español”. *In*: COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert. **Conversaciones sobre Xavier Zubiri**. Madrid: PPC Editorial, 2007. p. 160-169.
- PANIKKAR, Raimon. “Al final de su vida hay una apertura enorme”. *In*: COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert. **Conversaciones sobre Xavier Zubiri**. Madrid: PPC Editorial, 2007. p. 79-90.
- PINTOR-RAMOS, Antonio. **Nudos en la filosofía de Zubiri**. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.
- SCHMITT, Carl. **O conceito de político**. Lisboa: Edições 70, 2019.
- SIGUÀN, Miquel. “Sus clases eran un oasis”. *In*: COROMINAS, Jordi; VICENS, Joan Albert. **Conversaciones sobre Xavier Zubiri**. Madrid: PPC Editorial, 2007. p. 59-68.
- ZUBIRI, Xavier. **Cursos universitarios. Volumen II**. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubri, 2010.
- ZUBIRI, Xavier. **Cursos universitarios. Volumen III**. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubri, 2012.
- ZUBIRI, Xavier. **Cursos universitarios. Volumen IV**. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubri, 2014.
- ZUBIRI, Xavier. **Escritos menores**. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubri, 2019.
- ZUBIRI, Xavier. **Estructura dinámica de la realidad**. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubiri, 1989.

La verdad como proceso histórico Un curso sobre Hegel por Ellacuría (1973)

The Truth as an Historical Process
A course about Hegel by Ellacuría (1973)

**Ángel González*

Resumen

Este artículo es sobre un curso Ellacuría dado en 1973 sobre Hegel e intenta indicar, en primer lugar, que este autor tenía sus propias teorías filosóficas, en las cuales Hegel es tan importante cuanto Zubiri. He intentado ilustrar como la labor filosófica surge de la necesidad de pensar críticamente sobre el momento histórico de la realidad para conceptualarlo y, en ese sentido, evitar que se cierre en sí mismo y se convierta en un ejercicio académico estéril.

Palabras clave: historia; verdad; concreto y abstracto; llegar a ser; espíritu

Abstract

This article is written from a course about Hegel held by Ellacuría in 1973 and in first place attempts to show that this author had his own philosophical theories in which Hegel's influence was as important as Zubiri's. I also tried to illustrate that philosophical work arises from a need to critically reflect on that moment's historical reality to conceptualize it and in this way to prevent it from turning into a sterile academic exercise.

Key words: history; truth; concrete and abstract; becoming; spirit

*Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Università Gregoriana - Roma/ Itália. Contato: afreundschaft@gmail.com

Revista de Cultura
Teológica

Texto enviado em

29.08.2021

Aprovado em

08.12.2021

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

Introducción

Nuestro trabajo versa sobre un curso que impartió Ellacuría en 1973 en la UCA tomando como base de su análisis la introducción del curso de Hegel *Lecciones sobre la historia de la filosofía I* (HEGEL, 1995). Intentaremos mostrar que nuestro autor tenía su propio proyecto filosófico en el que Hegel era un hito decisivo y que este proyecto nace de la necesidad de pensar críticamente la realidad histórica por dos razones fundamentales. Primero por la situación histórica de Iberoamérica y, segundo, debido a que el cristianismo habla de la verdad en el tiempo, de una verdad histórica: “La palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 14). El cristianismo es un *logos* histórico. En este sentido Hegel era decisivo para Ellacuría como lo ha sido para otros grandes teólogos cristianos como Hans Küng (KÜNG, 1974, p. 568-604: la historicidad de Dios) o Wolfhart Pannenberg (PANNENBERG, 1961). En nuestro trabajo nos fijaremos en dos aspectos del curso: la relación entre ser, historia y verdad y el papel de la filosofía en esa relación.

1 Ser, historia y verdad

1.1 Al ser le compete la historia, el todo está en cambio

Lo que debemos a Hegel, según Ellacuría, es la inclusión de la historia en la constitución del ser (ELLACURÍA, 2009, p. 42). Se trata de una totalidad (ser) en devenir (histórica, siendo). La historia es una tradición o herencia recibida y apropiada creativamente por los espíritus subjetivos (HEGEL, 1995, p. 09).

El problema surge al dar por supuesto de que el ser es eterno y la verdad que lo enuncia debe serlo también no teniendo cabida la historia:

la filosofía se propone conocer lo que es inmutable, eterno, lo que existe en y para sí; su mira es la verdad. La historia, en cambio, narra lo que ha existido en una época para desaparecer en otra, desplazado por algo distinto. Y si partimos de la premisa de que la verdad es eterna, ¿cómo incluirla en la órbita de lo pasajero, como relatar su historia? (HEGEL, 1995, p. 14).

Hay que poner entre paréntesis ese supuesto y comprender el ser y la verdad como históricos: “La contradicción se resolvería entendiendo que el ser y la verdad no están inmediatamente dados, sino haciéndose (...). El todo está en cambio y esto nos lleva a entender que la verdad es histórica (aunque no relativa)” (*Op. cit.*, p. 44).

Esto cuestiona la concepción de historia y de la verdad usual en la metafísica, que nosotros consideramos, como Hegel y como Heidegger, acabada, como una forma concreta que ya ha dado de sí todo lo que podía.

1.2 El cambio del todo es procesual

La noción corriente de la historia de la filosofía ve a ésta como mera sucesión de opiniones sobre contenidos como Dios, naturaleza y espíritu. Esta concepción descansa sobre una comprensión de la historia como narración de acontecimientos fortuitos en el tiempo sobre los pueblos y los individuos. Pero una narración de acontecimientos fortuitos no es historia como tampoco una sucesión de opiniones es filosofía, sino sucesión de representaciones subjetivas “que en mí puede ser así y en otro puede ser de otro modo: una opinión es un pensamiento *mío*, no un pensamiento general, que es en sí y para sí.” (HEGEL, 1995, p. 18).

Pero esto es

lo opuesto [...] a la verdad [...]. La propia convicción es, desde luego, lo último y lo absolutamente esencial, lo que, por el lado de la subjetividad, empuja al conocimiento a la razón y a su filosofía. Hay, sin embargo, una gran diferencia entre que la convicción descansa simplemente en sentimientos, puntos de vista, intuiciones, etc., en fundamentos subjetivos [...] o nazca del pensamiento, de la penetración del concepto y en la naturaleza de la cosa. La convicción nacida y formada del primer modo es, sencillamente, la opinión [...]. Nos atenderemos aquí, provisionalmente, al viejo prejuicio de que en todo saber se contiene una verdad, pero que para llegar a conocerla es necesario meditar acerca de ella, y no es lo mismo andar que estar de pie; es decir, que la verdad no se conoce por la vía de la percepción o la intuición directa, ni por medio de la intuición intelectual [...],

sino solamente mediante el esfuerzo del pensamiento. (HEGEL, 1995, p. 18-21)

Para Hegel no es lo mismo estar de pie que andar. Estar de pie es reconocer que la opinión subjetiva es importante, hay que salvarla ya que es una convicción que nos pone en contacto con la subjetividad de alguien. Es un paso imprescindible en la búsqueda de la verdad (sujetos que se mantienen por su propio pie). Pero esas convicciones que nos muestran la propia subjetividad pueden apoyarse en dos fuentes. Se pueden apoyar en razones puramente subjetivas (sentimientos o intuiciones) o en la penetración en la naturaleza de las cosas. Solo esta segunda fuente apunta a la verdad. El proceso de llevar las opiniones-convicciones subjetivas a la verdad es un proceso dialéctico, es un ponerse a caminar.

Lo difícil para entender este proceso que preside la historia, como la historia del pensamiento, es que va en contra de las apariencias que muestran una sucesión de azarosa de acontecimientos y la historia del pensamiento de sistemas filosóficos diversos y contradictorios (HEGEL, 1995, p. 21-22).

Frente a la visión de la historia, y de la historia del pensamiento en particular, como un “campo de batalla cubierto de cadáveres, un reino no ya solamente de individuos muertos [...], sino de sistemas refutados” (HEGEL, 1995, p. 22)¹ Hegel quiere pensar a fondo la relación entre historia y verdad, entre diversidad y verdad. Por eso Ellacuría encuentra estimulante el diálogo con Hegel frente a la que yo llamo la segunda fenomenología, la de Husserl. La última tiene como modelo lo matemático-geométrico (DERRIDA, 2000, p. 108-162) y la primera tiene como modelo lo biológico, la vida en su evolución y ramificación. Lo que separa a una de otra es justo el papel de la historia y la clave está en la forma de entender la razón.

1.3 De la razón saciada y muerta (verdad como proposición) a la razón insatisfecha (verdad como vida biológica): la razón como proceso en evolución

La nueva forma de comprender la razón es como razón insatisfecha. Esta

1. En esa cita, Hegel reformula un famoso texto de Kant en *Crítica a la razón pura*. KANT, 2007, B XIV-XV).

está siempre en camino y no se queda fija en ningún momento porque todos ellos son hitos en un itinerario del Espíritu universal, como veremos. En cambio, el pensamiento muerto:

tiene el talento y la habilidad de no sentirse impulsado al hambre, a la apetencia, sino, por el contrario, saciado y satisfecho. Con esto se traiciona este pensamiento y muestra [...] que es una razón muerta, pues sólo lo muerto es sobrio y está y permanece satisfecho [...]. Pero la vida física, como la vida del espíritu, no se da por satisfecha [...], sino que es, esencialmente, impulso, acicate, siente hambre y sed de verdad. (HEGEL, 1995, p. 23)

Dicho brevemente: la razón muerta niega la alianza entre la historia y la verdad. La razón insatisfecha integra la historia como proceso hacia la verdad.

Esto conlleva que la diversidad no es incapacidad de la razón sino su esencia misma ya que la razón insatisfecha no se mueve en la antítesis abstracta de verdad-error en los procesos históricos y en las posiciones filosóficas que los esclarecen, sino en la evolución de la verdad a través de la diversidad de procesos y posiciones filosóficas y de su contraposición. En este movimiento “hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional” (HEGEL, 1995, p. 24), una lógica.

La verdad, en tanto que única, se da en una trayectoria de diversidad de momentos. La unicidad de la historia, la posibilidad de que haya una historia universal, se da en la trayectoria de diversidad de trayectorias continentales, regionales, nacionales, locales. La unicidad de la verdad no debe de ser concebida como la unicidad de una proposición (“estar de pie”), sino como la unicidad del silogismo, como trayectoria que se va realizando en concreciones (“caminar”).

Esta trayectoria es evolutiva y para mostrarlo Hegel relee a Aristóteles y revisa sus conceptos de potencia (*δυναμῖς*) y acto (*ἐνέργεια*): “Para comprender qué es la evolución, es necesario distinguir – por decirlo así – dos estados: uno es el que se conoce como posibilidad, como capacidad, lo que yo llamo el ser en sí, la *potentia*, la *dynamis*; el otro es el ser para sí, la realidad (*actus, enérgeia*)” (HEGEL, 1995, p. 26).

El ser se puede presentarse en estado de potencia (ser-en-sí) o en estado de acto (ser-para-sí) y el devenir sería el paso de la potencia al acto (REALE, 2018, p. 2371-2372; 2377-2378; 2378). Para Aristóteles, según la lectura de Hegel, sólo el acto es la verdadera realidad de algo. En Hegel la cosa cambia porque el ser de algo es el proceso mismo, un proceso regido o medido por la potencia ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\iota}\varsigma$ /ser-en-sí: *an sich*) y no por el acto ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$), entendido como resultado, como finalidad ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$). Es la $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\iota}\varsigma$ lo que va dando de sí (algo que retomó en otro nivel Zubiri):

El conocer y el aprender, la ciencia e incluso la acción no persiguen, en su conjunto, otra cosa que extraer de sí mismo lo que es interno o en sí, convirtiéndolo de este modo en algo objetivo [...]. Al cobrar existencia el ser en sí sufre un cambio, pero al mismo tiempo, siguen siendo uno y lo mismo, pues gobierna el proceso. La planta, por ejemplo, no se pierde en un simple cambio sustraído a toda medida. De su embrión, en el que por el momento no se ve nada, brotan una serie de cosas, todas las cuales, sin embargo, se hallan ya contenidas en él, aunque no desarrolladas todavía, sino de un modo encubierto e ideal. (HEGEL, 1995, p. 27).

Como subraya Ellacuría: “Cada cosa tiene un *an sich* para no quedar en eso. Cada cosa tiene un impulso, una dialéctica interna, una potencia que pone en acto sin que intervenga nada” (ELLACURÍA, 2009, p. 51).

El impulso interno que pone en marcha cada *an sich* es una dialéctica interna, es la negación. Es la negación de lo que es en-sí para no ser un mero ser-en-sí, sino un para-sí. El embrión de la planta o semilla (*Op. cit.*, p. 27), como en el caso del famoso texto de *La Fenomenología del espíritu* (HEGEL, 1995, 2010, p. 57), tiene el impulso de negarse a sí mismo, solo de esta manera se puede convertir en árbol. El modelo que toma Hegel claramente es el de la vida orgánica. Como resume Ellacuría: “Todo el proceso constituye una unidad. La verdadera realidad es el proceso de desarrollo y no sus estados fijos. La verdadera realidad es el dinamismo que unifica todos los procesos” (ELLACURÍA, 2009, p. 51).

Dicho de forma más radical: “Lo verdadero es el todo (*Das Wahre ist das Ganze*). Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo” (*Op. cit.*, p. 75). Hay, por lo tanto, dos cambios radicales respecto a

Aristóteles: la *δυναμίς* es lo esencial y esta no se concibe solo como sustancia, sino como sujeto en proceso (HEGEL, 1995, p. 59, 71). Aun siendo el modelo que se toma el biológico u orgánico persiste una diferencia radical entre la naturaleza y la historia:

El espíritu es conciencia y, por tanto, libre de que en él coincidan el principio y el fin. Como el embrión en la naturaleza, también el espíritu, después de haberse hecho otro, retorna a su unidad; pero lo que es en sí deviene para el espíritu y deviene, por consiguiente, para sí mismo. En cambio, el fruto y la nueva simiente contenida en él no devienen para el primer embrión, sino solamente para nosotros; en el espíritu ambas cosas son la misma naturaleza y no solamente eso, sino que son la una para la otra, y es ello cabalmente lo que hace que sean las dos un ser para sí. Aquello para lo que lo otro es, es lo mismo que lo otro; solo así puede ocurrir que el espíritu viva consigo mismo al vivir en el otro. La evolución del espíritu consiste, por tanto, en que, en él, el salir y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí. (HEGEL, 1995, 1995, p. 27).

Según Ellacuría Hegel distingue la evolución que se da en la naturaleza de la que se da en la historia porque en la primera el estado inicial (semilla) y el estado final (árbol) son individuos distintos, mientras que en la historia el estado final aun siendo otro al retornar al estado inicial se recupera a sí mismo y lo hace ser más. Pero siendo esta interpretación, en sus líneas generales, correcta hay algún matiz decisivo. En la naturaleza también el fin retorna al principio (“Como el embrión en la naturaleza...retorna a su unidad”). La diferencia no está en el retorno, y que ese retorno suponga un acrecentamiento, sino en el modo de retorno a sí mismo. Es el modo de la conciencia. Mientras que el retorno en el caso de la naturaleza no deviene para sí mismo, es decir, hay retorno y acrecentamiento evolutivo, pero no un para sí que se reconozca. La continuidad en la naturaleza solo es reconocida por el espíritu humano (“En cambio, el fruto (...) sino solamente para nosotros”). En el caso del espíritu, además de retorno y acrecentamiento evolutivo, hay para sí, hay reconocimiento ya que en el espíritu ambas cosas son la misma naturaleza y no solamente eso, sino que son la una para la otra. Precisamente por ese estar consigo del espíritu, ese reconocimiento, no hay dos sino una unidad sabida: “Este ser consigo del espíritu, este volver a sí de él,

puede considerarse como su meta suprema y absoluta [...], empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí” (ELLACURÍA, 2009, p. 51).

Es decir, el ser en sí del espíritu incluye su ser-otro, que por lo tanto empieza como alienación que al retornar al en-sí se sabe acrecentado (*Entfremdung*)². Este sería el esquema fundamental de la realidad histórica. Comenta Ellacuría: “Aquí viene el problema de la alienación. Para ser algo para sí, [...] hay que salir de sí mismo hacia el otro, y así volver a encontrarse a sí mismo” (ELLACURÍA, 2009 p. 51).

1.4 El movimiento de lo concreto en su autoconstitución, captado por la razón insatisfecha, es la Idea en Hegel

Este proceso evolutivo dialéctico (del en sí a través de la negación en lo otro para el retorno en el para sí) es lo que determina la cosa, es lo concreto: “La trayectoria de la evolución es también el contenido, la idea misma, la cual consiste precisamente en que tengamos lo mismo y lo otro y en que ambas cosas sean una sola, que es la tercera, en cuanto que lo uno es en lo otro consigo mismo y no fuera de sí. De este modo, la idea es, de suyo, algo concreto” (*Op. cit.*, p. 29).

La verdadera realidad de la cosa, en el sentido más amplio posible, se expresa en la multiplicidad de determinaciones desplegadas y replegadas en su evolución. Como señala Ellacuría: “lo concreto es todo el conjunto de determinaciones (el para sí) que la cosa (el en sí) ha logrado desarrollar en su devenir.” (ELLACURÍA, 2009, p. 56-57).

El ser de la cosa no debe comprenderse como algo estático y fragmentado (lo propio del nivel del entendimiento kantiano – GONZÁLEZ, 2021, p. 385-408) que es lo abstracto en Hegel (*Op. cit.*, p. 29). Esto sería lo propio de la razón muerta para Hegel. La razón insatisfecha es una razón en marcha, piensa el estar siendo en su devenir autoconstituyente.

2. Hay un problema que desborda los límites de este artículo en los usos y los significados de *Entfremdung*, alienación, y *Entäußerung*, extrañamiento. Para más detalles, recomendamos la lectura de *Hegel y el reino del espíritu* (CEREZO GALÁN, 2018, p. 67-103).

Para entender que es lo concreto en Hegel hay que combinarlo con el de evolución. Lo concreto es un proceso de concreción, un en-sí como posibilidad que devine para sí. La concreción está animada por una contradicción interna. Lo concreto como en-sí, solo es distinto de suyo, solo tiene determinaciones o concreciones de suyo, pero para que sea un concreto no solo simple, no sólo de suyo, sino devenido ha de diferenciarse. Ese es el dinamismo de la evolución (*Ibidem*, p. 29-30) que Ellacuría resume como el paso del en sí al para sí: “El en sí va a poner su diferencia porque no es todavía para sí. Esta contradicción interna de lo concreto es lo que impulsa el desarrollo, la evolución” (ELLACURÍA, 2009, p. 56).

En conclusión, lo concreto, la cosa o la sustancia entendida como proceso que se autoconstituye no puede ser considerada de modo estático, es decir, solo desde uno de sus momentos, ni como mera sucesión de estos, sino como un proceso dialéctico necesario. Por ejemplo, la libertad sin necesidad es una abstracción, pero no se trata de la mera sucesión de la necesidad hacia la libertad, sino de ver como esta última se constituye en la negación de la necesidad y en su asunción en una nueva forma.

La idea es una totalidad evolutiva que encierra una riqueza de fases y momentos que la razón insatisfecha o en marcha puede captar³. Hegel supera de este modo los dos usos que mayoritariamente se han dado al término idea: como especie única intuible en una multiplicidad de objetos o como una representación general de la multiplicidad de objetos generada en el pensamiento.

Solo hay que añadir un matiz al comentario de Ellacuría. Según él en Hegel: “la idea permanece en el fondo del devenir; lo abarca todo y sigue siendo invariable. La idea no cambia; esto significa que la realidad tiene algo de incambiable, según Hegel” (ELLACURÍA, 2009, p. 58).

Esta interpretación de Hegel no es correcta ya que él no niega el cambio. No se puede abstraer el momento en sí del proceso de devenir para sí ya que esto im-

3. Zubiri también lo plantea cuando se confronta con el concepto horizonte en la filosofía y como esta, manteniendo su unidad, se ha movido en diversos: el del movimiento, griego, del de la nihilidad, iniciado por el cristianismo y el de la facticidad (ZUBIRI, 2002, p. 17-124).

plicaría pensar la idea como un en sí, invariable donde el devenir de lo concreto sería un dar de sí.

1.5 El movimiento concreto que capta la razón en marcha es un sistema en evolución necesario y racional

Este es uno de los puntos centrales a los que quiere llegar en este curso Ellacuría: “la realidad es sistema (totalidad) y, a la vez, sistema en evolución o desarrollo. Es algo similar a lo que dice Zubiri: la realidad es unitaria e intrínsecamente dinámica. La realidad es estructura dinámica” (ELLACURÍA, 2009, p. 58)⁴.

Qué sea evolución ya lo hemos visto, hay que precisar ahora que es además “*sistema* en evolución”. Sistema implica que tiene un encadenamiento, una racionalidad, una necesidad. Para que se de este encadenamiento es imprescindible que el sistema en evolución no se conciba al margen de la conciencia, solo es tal para ella.

Esta conciencia de necesidad racional ve en la evolución un devenir tal que la fase siguiente se deriva de la anterior. Esto y no otra cosa, a nuestro modo de ver quiere decir que lo real es racional. Como dice Ellacuría:

El concepto fundamental es aquí el de necesidad; si no hay necesidad del orden que sea no hay propiamente realidad. Esto está en conexión con lo que se ha dicho antes, de que lo real es racional, de que está regido por una racionalidad, una legalidad, una ley que hace que se desarrolle de una manera determinada y no de otra. Se trata, pues, de la necesidad de desarrollo, por la que un estadio procede del anterior y desde él consigue esta determinación y forma. [...] Esta necesidad se puede presentar consciente o inconscientemente. El darse cuenta de la necesidad del proceso dará paso a la idea de espíritu, de historia. (ELLACURÍA, 2009, p. 59-60)

La historia surge con la conciencia de la necesidad del proceso. Sin conciencia no se puede decir que haya necesidad, pero tampoco habría proceso que es un producirse natural y fortuito para una conciencia que todavía no es una conciencia histórica, es decir, para una conciencia que no capta el sistema en evolución.

4. Se trata de una clara referencia a un libro de Zubiri decisivo para Ellacuría: *La estructura dinámica de la realidad* (EDR).

Esa conciencia no histórica, es decir, que no percibe la necesidad del proceso se podría ser entendida, como ha hecho Zubiri en sus cursos universitarios, de actitud preteórica o existencia mítica (ZUBIRI, 2012, p. 15-16).

Por eso, como subraya Ellacuría, el concepto último es el de conciencia: “Si no se da esta conciencia, estamos ante algo puramente ‘natural’ como el proceso tronco-hojas-flor-fruto, o el proceso de desarrollo de un niño” (*Op. cit.*, p. 60).

No es que haya en Hegel un proceso sin conciencia que sería mero desarrollo sucesivo de los fenómenos históricos y un proceso con conciencia que sería un proceso necesario donde la fase siguiente se deriva de la anterior. Para que haya fenómeno se tiene que dar conciencia, pero esta puede ser una conciencia que ve el proceso del ser al interno de un sistema evolutivo con necesidad o una conciencia que ve el fenómeno al margen de ese sistema evolutivo y sin necesidad. Esto es decisivo y hay que pensarlo con rigor. No son dos procesos sincronizados. La sucesión del devenir concreto es la sucesión del Espíritu universal que al hacerlo toma conciencia de sí en la razón insatisfecha de los espíritus, y en ese devenir es un esquema evolutivo (Idea). Es un único proceso porque es inmanente, pero es un proceso que tiene una sistematicidad necesaria que la razón marcha del espíritu humano compartida puede reconocer (HEGEL, 2010, p. 135). “Pues la naturaleza de ésta (la razón) reside en instar al acuerdo (*Übereinkunft*) con los otros, y su existencia solo está en la comunidad de las conciencias que así se produce (*Gemeinsamkeit der Bewusstsein*)” (VALLS, 1994).

¿Cómo se da el proceso del devenir histórico que va constituyendo en sus distintas fases?

1.6 El proceso del devenir como saberse en éxtasis temporal: lo Uno a través de los otros

El Espíritu universal se da como naturaleza y como espíritu, entendiendo que el modo de darse como naturaleza solo es sabido como tal por el espíritu, cosa que en ningún momento subraya Ellacuría. Veamos estos dos modos:

Al hablar de la esencia del espíritu, su ser es acción. La naturaleza, en cambio, es como es, sus cambios solo son, por tanto,

repeticiones, su movimiento es cíclico [...]. Cuando digo que existo, de un modo inmediato, existo solamente como organismo vivo; en cuanto espíritu, sólo existo en la medida en que me conozco. γνωθι σεαυτόν, conócete: la inscripción grabada en el templo del dios sapiente, en Delfos, es el mandamiento absoluto que expresa la naturaleza del espíritu. Pues bien, la conciencia entraña, esencialmente, el que yo sea objeto para mí, mi propio objeto. Con este juicio absoluto, con la distinción entre mí y yo mismo; se coloca en el plano de lo exterior, que es precisamente la modalidad general característica de la existencia de la naturaleza. Ahora bien, una de las modalidades de la exterioridad es el tiempo, forma que ha de ser explicada de cerca tanto en la filosofía de la naturaleza como en la del espíritu finito. (HEGEL, 1995, p. 36)

Ellacuría comenta que aquí Hegel contrapone espíritu y naturaleza señalando, por un lado, que la naturaleza tiene un carácter fundamentalmente parmenídeo, fijo, es como es y el hombre, en tanto que organismo, participa de ese carácter de la naturaleza. El espíritu, sin embargo, se sabe, se conoce a sí mismo. “El atributo principal del Espíritu en Hegel es conocerse a sí mismo. Es, pues, una realidad que consiste en comprensión” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p. 420). Es lo que indica el famoso oráculo de Delfos⁵. “La naturaleza es eso que *está ahí*. Y el espíritu es esto que soy *yo mismo*. Naturaleza es, por tanto, estar ahí. Como diría Hegel, ser en sí; Espíritu, ser para mí, será para sí, mismidad” (ZUBIRI, 1987, p. 276).

Este saberse del espíritu (conciencia) hace que yo me conozca a mí mismo como objeto, que me exteriorice: “El ser sabido (*das Bewusstsein*) implica para Hegel que yo me convierto a mí mismo en objeto (*Gegenstand*), porque la conciencia implica que ‘yo soy para mí’, que yo soy objeto para mí” (ELLACURÍA, 2009, p. 65).

La conciencia de sí es un juicio absoluto en tanto que afirma que el espíritu existe en tanto en cuanto se exterioriza, se diferencia de sí mismo. Esta exterioridad es, en una de sus formas, el tiempo, la temporalidad. La temporalidad propia del espíritu finito consiste en ese desdoblamiento esencial por el cual el yo sale de sí mismo por su saberse. A Ellacuría se le escapan dos momentos esenciales

5. Sobre el oráculo de Delfos: SCOTT, 2015, p. 21-55.

del paso de Hegel. En primer lugar, que la diferencia clave entre el espíritu y la naturaleza es que el primero es acción mientras que la naturaleza está en acto. La conciencia surge en la acción, a diferencia del estar siendo como se está siendo (el acto). Supone, la conciencia, un conocerse en la acción (es la famosa cuestión de la reflexividad en Hegel). En segundo lugar, y esto es también a mi modo de ser decisivo, la naturaleza es comprendida como tal en la conciencia del espíritu como ser que se es. Pero Ellacuría subraya que la conciencia del espíritu en la acción implica el desdoblamiento por el cual yo soy objeto para mí y al serlo el espíritu cobra existencia estableciéndose como algo exterior a sí, y esto es un juicio absoluto. Husserl hablará posteriormente de posición tética, la posición de la existencia, que es suspendida en la reducción, pero que según Hegel no puede ser suspendida porque es absoluto, en el sentido de fundante.

Volvamos a la temporalidad como una modalidad de la exterioridad:

Esta existencia y, con ella, este ser en el tiempo, es un momento no sólo de la conciencia individual, que es, como tal, esencialmente, finita, sino también del desarrollo de la idea filosófica en el elemento del pensamiento. La idea, pensada estáticamente, es, evidentemente, atemporal; pensarla estáticamente, retenerla bajo la forma de lo inmediato, equivale a la intuición interior de la idea. Pero, como idea concreta, como unidad de términos distintos, tal y como exponíamos más arriba, la idea no es, esencialmente, estática, ni su existencia es, esencialmente, intuición, sino que, siendo de suyo distinción y, por tanto, evolución, cobra dentro de sí misma existencia y exterioridad en el elemento del pensamiento; de este modo, la filosofía pura aparece en el pensamiento como una existencia que progresa en el tiempo [...]; este elemento del pensamiento es un elemento abstracto, es la actividad de una conciencia individual. El espíritu, en cambio, no actúa solamente como conciencia individual, finita, sino espíritu es en sí universal, concreto; pero esta universalidad concreta abarca todos los lados y modalidades desarrolladas en los que, con arreglo a la idea, es y deviene su objeto. (HEGEL, 1995, p. 36-37)

La temporalidad no es algo accidental ni exclusivo del espíritu finito, sino del Espíritu universal en cuanto va dando de sí (Idea). La Idea, como logos interno del Espíritu que se sabe a sí mismo en las autoconciencias subjetivas, no es pensamiento subjetivo en Hegel, o no se trata de la actividad de cada con-

ciencia individual en tanto que actividad finita, sino unidad de distintos y no es quietud, sino interno desarrollo (*Entwicklung*) que se pone fuera de sí (*in die Äußerlichkeit*), se exterioriza, es decir, se temporaliza. La temporalidad no pertenece solo al espíritu finito, sino al Espíritu Universal y con él a la naturaleza y el espíritu.

Conviene recurrir a Zubiri para entender esto en Hegel. El Espíritu:

expresa el fundamento común que en él tienen la naturaleza y el espíritu. La identidad de la naturaleza y el espíritu no es, para Hegel, una simple identidad formal, una vaciedad, como lo era para Schelling, sino que significa, para Hegel, concretamente esto: que, por pertenecerse esencialmente la naturaleza y el espíritu, hay algo que es positivamente fundamento común de esa pertenencia. Entender a la naturaleza y al espíritu es ver cómo ese fundamento fundamenta a ambos; cómo, inexorablemente, ese fundamento se hace Naturaleza y Espíritu. (ZUBIRI, 1987, p. 277)

Esa “y” es, dice Zubiri, cuanto positivamente hay en la naturaleza y en el espíritu: “El Espíritu, en efecto, no se hace presente como conciencia finita e individual, sino como espíritu universal en toda su concreción, es decir, en su totalidad. Se trata de una universalidad concreta (*konkrete Allgemeinheit*), que abarca todas aquellas formas en que el Espíritu se hace objeto conforme a la Idea (*der Idee gemäß*)” (*Ibidem*, p. 277).

La temporalidad, dirá al inicio de siglo XX Heidegger al final de *Sein und Zeit*, es el sentido del ser y el ser, añadirá después, hay que pensarlo como acontecimiento (HEIDEGGER, 2006, p. 437). El ser como acontecimiento es acción que retorna a sí misma y se sabe, es éxtasis temporal.

El Espíritu Universal se exterioriza en éxtasis temporal, en una pluralidad de momentos, pero habría que añadir que no sobrevuela sobre ellos, sino que está todo en cada uno de ellos: “solo lo concreto es real”. El Espíritu universal se va haciendo (aquí el gerundio es decisivo) presente a sí mismo en la exterioridad tempórea que adquiere en la pluralidad de sus momentos y se sabe a sí mismo, que es lo esencial del Espíritu, en la historia de las conciencias en la medida que son razón en marcha.

2 El papel de la filosofía en el saberse el Espíritu a sí mismo a través de la acción de los espíritus subjetivos y su relación con la religión.

El sistema de evolución único de Hegel es abordado desde tres diferentes perspectivas. La de su constitución o desarrollo concreto, que es presentada en la *Phänomenologie des Geistes* donde se narra la metamorfosis de la conciencia por distintas figuras hasta que se reconoce en el para sí de su en sí, es decir, el Espíritu. La del estudio de las determinaciones fundamentales de la idea al margen de su desarrollo concreto que es la perspectiva de la *Wissenschaft der Logik* (la ciencia de la lógica), entendiendo que Hegel tiene una concepción de la lógica como lógica del ser (GONZÁLEZ, 2021, p. 392-406). La perspectiva, por último, de sus diversas manifestaciones, de la cual forman parte la *Estética*, la *Filosofía de la Religión*, las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, los *Principios del Derecho* y las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia*. Deteniéndonos en este último momento todas estas manifestaciones son una expresión simultánea de la forma total del espíritu de una época. Esto hace que la filosofía, que es al mismo tiempo un lujo y una necesidad releyendo el juicio estético de Kant (HF: 53), no supere su tiempo, pero sirva para llevarlo a concepto (no es profecía, ni, aunque algunos lo piensen de Hegel, un saber absoluto mientras el Espíritu sigue deviniendo en los espíritus subjetivos y conformando un espíritu de una época). La filosofía comienza siempre (y ha tenido dos comienzos el de Grecia y el del tiempo de Hegel) en momentos en que el espíritu de una época está en disolución (como probablemente esté ocurriendo ahora). No la crisis de un individuo elevada a filosofía al modo de Descartes y su discípulo Husserl, no la crisis provocada al *Dasein* en su ser para la muerte, sino de un pueblo en su vida más concreta. Este es, según Ellacuría, el sentido de la famosa frase de Hegel “la filosofía comienza con la caída del mundo real” (*die Philosophie fängt mit dem Untergang einer Welt an*). Esta caída del mundo no tiene sentido metafísico, sino histórico-político. Es la caída del espíritu de una época debido a que los anhelos colectivos no encuentran ya en él cabida. De esta caída surge un nuevo espíritu de una época que es el que permite un nuevo comienzo en filosofía. Esta situación en dos momentos, desaparición del mundo pasado y constitución del nuevo,

es lo que posibilita y a la vez necesita de la filosofía.

La posibilita porque la filosofía es idéntica a su espíritu del mundo. La necesita porque, aunque es idéntica a ese espíritu en cuanto al contenido, lo supera en cuanto siendo espíritu del mundo sabido establece una diferencia entre ser y saber que se convierte en posibilidad crítica (HEGEL, 1995, p. 56). Veamos esto. En primer lugar, al ser el concepto de la forma total del espíritu surge del hecho de que la filosofía pone (*setz*) una diferencia (*Unterschied*) entre lo que es y el saber, entre el reino de lo que es, y el saber de este. En esta diferencia caben otras formas de saber, la religión, por ejemplo, pero de esta diferencia surge su especificidad. La relación entre la diferencia entre ser y saber tiene dos caras. Por un lado, el Espíritu en devenir impone su totalidad en las múltiples expresiones de un tiempo. Por otro lado, al llevar la filosofía como modalidad del saber al reino del pensamiento la totalidad nueva que está surgiendo su contenido es idéntica a su tiempo, pero, en cuanto a la forma, está más allá de su tiempo, porque eleva a este al saber. La filosofía es llevar en la conciencia compartida a concepto la nueva forma total del mundo que surge.

En segundo lugar, esto plantea a la filosofía la exigencia de ser un saber de lo que es el tiempo que le ha tocado, pero, al mismo tiempo, trascender su tiempo no hacia un nuevo contenido, sino hacia una distancia de el mismo que le convierte en autoconciencia crítica de todo contenido. No todas las filosofías ejercen esa función. Pueden darse filosofías que vivan de mantener conceptos que piensan el mundo en caída o los mundos ya caídos. Esas filosofías se cultivan en este tiempo, pero no son filosofías de este tiempo (habría que plantearse siquiera si son filosofía o estudios sobre la filosofía). Hoy la filosofía debería pensar desde la crisis climática, el agotamiento del capitalismo tal y como lo conocemos, las migraciones de millones de personas, el desplazamiento del eje del poder probablemente hacia China y la Inteligencia Artificial y lo que podemos llamar el metaverso (un universo en la red). Pensar todo esto en su conexión, como quizás fruto de un nuevo espíritu del mundo surgido con el fin del progreso y los grandes relatos, el fin de la modernidad (LYOTARD, 2020). Es decir, la filosofía debe tomar conciencia de ser un saber sobre la totalidad de un mundo en devenir. La totalidad se va constituyendo y expresando históricamente en una configuración

de formas o conformaciones. Esta totalidad, y no otra ya pasada, es la que debe ser llevada a concepto en el reino del pensamiento. Es decir, la posición específica de la filosofía es expresar la totalidad de este tiempo en concepto, llevarla, por lo tanto, a espíritu que se piensa a sí mismo, a reflexividad. Una reflexividad que aporta conciencia crítica.

Lo que nos queda por ver para terminar antes de las conclusiones es la relación que hay entre la filosofía y otras manifestaciones del espíritu de una época, en concreto la religión. Lo primero y más importante consiste en su ser manifestaciones del Espíritu universal que se sabe a sí mismo en ellas. Es decir, la religión también es un momento del saberse a sí mismo del Espíritu. Tanto la religión como la filosofía son momentos del devenir del Espíritu en la acción de los espíritus finitos. Pero, además, podríamos decirlo de este modo, religión y filosofía se plantean el mismo problema con matices diferentes que añadiremos. Indica Ellacuría “en la religión el problema fundamental de la filosofía se presenta de una manera más viva, con lo que se patentiza más la radical seriedad del problema filosófico” (ELLACURÍA, 2009, p. 83).

El problema filosófico, del cual no es ajena la religión, es pensar la totalidad en su devenir y, dentro de esa totalidad la relación entre naturaleza, espíritu y Espíritu desde la comprensión de que la naturaleza solo es sabida como tal por el espíritu (o por la razón compartida y expresada por las conciencias subjetivas en arte, religión, filosofía, política y ciencia) y que el Espíritu solo se sabe en su proceso de devenir no terminado como naturaleza y espíritu. Es más: es el Espíritu universal lo que no dejará de ser un problema para Ellacuría, es el devenir mismo en su totalidad. De ahí el sabor tan hegeliano que deja el título del primer libro publicado por Zubiri en 1944: *Naturaleza, Historia, Dios* (ZUBIRI, 1987).

Siendo religión y filosofía manifestaciones del Espíritu universal y viviendo ambas del problema filosófico la cuestión está captar su diferencia. La diferencia es que la totalidad en devenir es expresada por las religiones a través de una representación y en el caso de la filosofía a través del concepto. Al hablar de representación Hegel muestra que está en el caso de las religiones tiene dos momentos. En un primer momento la religión quiere expresar esa totalidad en

devenir mostrándola como un Absoluto que aparece como el poder dominante de cada y de todo sujeto humano. Ese Absoluto es, en este primer momento, una exteriorización de la conciencia que se objetiviza como algo fuera de mí y más allá de mí que es vivido como un más allá próximo o remoto, gozoso o temible y hostil (representación). Una vez puesta la exteriorización las religiones intentan reconciliar a las conciencias o a los sujetos finitos con el Absoluto representado a través de diversas vías: la devoción (culto individual o comunitario), la acción ética, el seguimiento o la imitación y las comunidades religiosas de diverso tipo⁶. Es decir, la clave de las religiones es la reconciliación con lo que en un primer momento la conciencia religiosa (desdichada) ha separado representándose a lo Absoluto como algo fuera de mí y más allá de mí. Aunque Hegel habla de conciencia desdichada en búsqueda de reconciliación y no de alienación será aquí donde Feuerbach tome pie para su crítica a la religión (FEUERBACH, 2013, p. 64-82). Lo importante para Ellacuría de esta descripción de Hegel de la religión es que esta no es una invención interesada de sacerdotes ni resultado casual de la historia. Es una necesidad histórica: la necesidad histórica de pensar la totalidad en devenir que incluye se constituye funda, sin estar al margen de ello, la naturaleza y la historia como momentos suyos.

La filosofía se mueve en el mismo plano que la religión, tiene el mismo objeto que ella, es decir el mismo problema filosófico, pretenden un mismo propósito, pero la es la forma de plantear el plano, el problema y el propósito lo que cambia:

La filosofía se mueve en el mismo plano que la religión, tiene el mismo objeto que ella: la razón general, que es en sí y para sí; el espíritu que pugna por llegar a apropiarse este objeto, como lo hace la religión por medio de la devoción y el culto. Sin embargo, la forma en que aquel contenido existe en la religión difiere de la forma en que existe en la filosofía. La devoción es solamente pensamiento proyectado sobre el más allá; la filosofía, en cambio, pretende llevar a cabo esta reconciliación por medio del conocimiento pensante, en cuanto que el espíritu se esfuerza por asimilarse a su esencia. La filosofía se comporta ante su objeto en la forma de la conciencia pen-

6. Para todo esto es decisivo el análisis que Hegel hace de la conciencia desdichada (*unglückliche Bewusstseien*) en la *Fenomenología del espíritu* (HEGEL, 2010, p. 271-303).

sante [...] aunque la religión también alberga representaciones, pensamientos generales [...]. La religión no sólo tiene pensamientos generales como contenido implícito en sus mitos, en sus representaciones imaginativas y en sus historias positivas, sino que muchas veces el contenido adopta también en ella, explícitamente, la forma del pensamiento. (HEGEL, 1995, p. 63-64)

La filosofía y la religión no solo tienen el mismo objeto (lo universal en lo particular, la totalidad que deviene y solamente es en todos sus momentos), sino que tienen el mismo propósito: apropiarse (*zu machen*) de la totalidad en devenir. Es decir, una reconciliación entre el espíritu subjetivo y el Espíritu universal que se ha exteriorizado. Lo que las diferencia es la forma de esa reconciliación (*Versöhnung*). En la religión ésta se hace a través de la devoción o el culto, la ética, el seguimiento o las comunidades religiosas, sin excluir la razón presente no de modo exclusivo en los mitos y relatos. La filosofía busca la misma reconciliación por medio del conocimiento intelectual (*durch Erkenntnis denken*) ya que en la filosofía el espíritu asume su propia esencia (*indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will*) en forma de conciencia pensante. Podríamos decir que mientras en la religión el espíritu asume la forma de una conciencia representativa (función de la fantasía en el sentido más originario), en la filosofía se da una conciencia pensante. La primera se podría calificar de “fantasía pensante” y la segunda de “pensamiento pensante”. Pero ambas son formas en que el Espíritu universal en los espíritus subjetivos se sabe a sí mismo, ambas están dirigidas por el problema fundamental del pensar, con un acento en la fantasía pensante representativa o en el pensamiento pensante conceptual: la totalidad en devenir. Por último, ambas buscan la reconciliación.

Para terminar, podríamos preguntarnos, puesto que la religión históricamente es primera, como se pasa de la religión a la filosofía, bien entendido que la primera nunca es suprimida por la segunda y seguirá siendo una forma de manifestación del Espíritu universal. La respuesta de Hegel, que no podemos desarrollar del todo, consiste en afirmar la necesidad de pasar de una modalidad representativa, que sigue siendo externa, a la totalidad que deviene a una conciencia del espíritu subjetivo de las relaciones inherentes a su propio devenir subjetivo. Esto

necesita aclarar que entiende Hegel por espíritu. Un texto de él mismo y unas anotaciones finales sobre el mismo nos permitirán apuntarlo:

El espíritu no es sino este escucharse a sí mismo. Sólo existe un Espíritu, el espíritu universal divino, lo que no quiere decir solamente que esté en todas partes; como comunidad, como totalidad exterior, no sólo puede captarse en muchos o en todos los individuos, concebidos esencialmente como tales, sino que debe captarse, además, como lo que lo penetra todo, como la unidad de sí mismo y la apariencia de su otro, como lo subjetivo, lo particular. Es, en cuanto general su propio objeto, y, en cuanto particular, este individuo; pero, al mismo tiempo, en cuanto algo general, trasciende lo otro, de tal modo que este otro suyo y él mismo forman una unidad. La verdadera generalidad aparece, para expresarnos en términos populares, como dos: lo que hay de común en lo general mismo y lo particular. En el percibirse a sí mismo va implícito un desdoblamiento, y el espíritu es la unidad del que percibe y de lo percibido. El espíritu divino percibido es el espíritu objetivo; el espíritu subjetivo es el que percibe. (HEGEL, 1995, p. 71-72)

Primero aclaremos mínimamente el concepto del espíritu. El espíritu es un escucharse a sí mismo o conciencia de sí o autoconciencia. Esto es absolutamente decisivo. El espíritu expresa la dimensión de la conciencia de sí o autoconciencia propia de la modernidad desde Descartes, pero con mucha más profundidad, más rica intersubjetivamente y vista en su esencial historicidad que en el heredero de Descartes, Husserl. Esto lo podemos llamar con un filósofo contemporáneo: resonancia (ROSA, 2019, p. 33-64). En segundo lugar, indicar, como hace el texto, la estructura del espíritu como un escucharse a sí mismo. Es un saberse a sí a través, o mejor en, las comunidades de autoconciencias como momentos suyos. Como unidad en devenir de lo universal (Espíritu) y lo particular (las comunidades de autoconciencias, los espíritus subjetivos). En las autoconciencias el Espíritu universal rompe con el sordo no saberse de la naturaleza, que solo puede ser reconocida en las autoconciencias. Pero esta estructura, que es la de la reflexividad, está todavía más precisada. Este escucharse a sí mismo del espíritu es un percibirse que se actualiza en el desdoblamiento (*Entzweining*) del que percibe (es espíritu subjetivo o las autoconciencias subjetivas) y lo percibido (el espíritu universal u objetivo). El espíritu es la unidad de esos dos momentos.

Pero, y en esto hay que insistir, esa unidad de los dos momentos separados (el percipiente y lo percibido) es una unidad procesual, en devenir, es una actividad. Esto solo se lleva a concepto plenamente en la filosofía.

Conclusión

Este trabajo, que solo quiere ser el primero sobre una serie de cursos de Ellacuría, pretende llevar a la luz una serie de cuestiones y a alentar el trabajo sobre su legado.

La primera cuestión que pretendo demostrar con este trabajo es que Ellacuría, siendo discípulo de Zubiri, tenía su propio proyecto filosófico que no era otro que pensar la realidad histórica como objeto de la filosofía (ELLACURÍA, 1991, p. 38). Esto implicaba superar una concepción del ser al que no le compete esencialmente la historia y una concepción de la filosofía como saber sobre verdades inmutables. Suponía superar el proyecto metafísico que llega a su fin, en el sentido de *τέλος*, con Hegel. En Hegel, y Ellacuría lo retoma porque le sirve para pensar el cristianismo como verdad en la historia, el ser es devenir y la verdad un acontecimiento en ese devenir, como señala el título de nuestro trabajo un proceso histórico de razón compartida por autoconciencias.

La segunda cuestión es que en este proyecto Hegel también le muestra a Ellacuría que la tarea del pensar es la tarea de pensar un momento histórico. a un interlocutor decisivo. Pensar el espíritu de una época y llevarla a concepto (la filosofía está en el tiempo y su transcendencia, como hemos mostrado, es distancia crítica lograda por concepto).

Pero, la tercera cuestión, Zubiri, como intentaremos mostrar en otro trabajo sobre un curso de 1974, le permitía, sobre la base de Hegel, plantear tres cuestiones a la realidad histórica: una sobre el carácter dialéctico, otra sobre el papel del individuo o el espíritu subjetivo en ese devenir histórico y, por último, frente al panteísmo de Hegel como pensar la transcendencia de lo divino en la historia. Pero esto deberá esperar a otro trabajo.

Referencias

CEREZO GALÁN, P. *Hegel y el reino del espíritu*. Granada: EUG, 2018.

- DERRIDA, J. *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- ELLACURÍA, I. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1991.
- ELLACURÍA, I. *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA, 2009.
- FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Traducción de José L. Iglesias. La esencia del cristianismo. Madrid: Trotta, 2013.
- GONZÁLEZ, Á. *El comenzar de la filosofía en Hegel según Zubiri*. In PINTOR RAMOS, Antonio (Ed). *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*. Madrid: Ediciones Fundación Xavier Zubiri, 2021.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. I*. México: FCE, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 2020. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Fenomenología del espíritu (bilingüe). Madrid: Abada, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006. Traducción José Gaos. México: FCE, 1944.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2017. Traducción Pedro Rivas. Crítica de la razón pura. Madrid: Taurus. 2005.
- KÜNG, H. *Menschwerdung Gottes*. Freiburg: Herder, 1970. Traducción Rufino Jimeno. La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel. Barcelona: Herder. 1974.
- LYOTARD, J-F. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 2020.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas. Vol. V*. Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983 (411-429).
- PANNENBERG, W. *Offenbarung als Gesichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- REALE, G. *Storia della filosofia greca e romana*. Firenze: Bompiani, 2018.
- ROSA, H. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016. Traducción de Alexis E. Gros. Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo. Buenos Aires: Katz. 2019.
- SCOTT, M. *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*. Barcelona: Ariel, 2015.
- VALLS PLANA, R. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu en Hegel*. Barcelona: PU, 1994.
- ZUBIRI, X. *Cursos universitarios. Vol. III (1933-1934)*. Madrid: Alianza Editore

rial-Fundación Xavier Zubiri, 2012.

ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1995.

ZUBIRI, X. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y publicaciones, 1987.

ZUBIRI, X. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2002.

O “conflito” da Metafísica da realidade de Xavier Zubiri (Re)abrindo o horizonte intramundano

The metaphysics “conflict” of Xavier Zubiri’s reality
(Re)opening the intramundane horizon

* *José Fernández Tejada*

** *Matheus da Silva Bernardes*

Resumo

O pensar e a Filosofia criaram uma arena de discórdias no lugar de uma ágora na polis mundial. A sociedade em crise se digladiava inventando “novos saberes científicos”, que se fundamentam, porém, nos mesmos princípios conceituais que criticam, pretendendo enterrar a Metafísica. A Fenomenologia e a Física Quântica começaram a usar o método descritivo, deixando em segundo plano o explicativo; a experiência humana é anterior aos conceitos e às teorias. O século XX foi uma época de grandes interrogações, invenções e progresso, mas também de guerras e desigualdades. Xavier Zubiri, que viveu nesse século inseguro e criativo, não se limitou a repetir ou anexar saberes concipientes; ele teve a inspiração radical de que a realidade é anterior ao ser e identificou, como raiz da problemática de seu tempo, o dualismo da realidade humana e das formas representativas do real; na tentativa de enriquecer a essência, surgiram formas representacionais e subjetivas. Em sua inspiração, o filósofo espanhol, juntamente com as Ciências, provocou o giro da Filosofia concipiente: das ideias para o real, da representação do real para sua apresentação; ele abriu passo para um saber metafísico do real num caminho senciente apontando um horizonte intramundano, real e senciente do qual o ser humano

*Doutorado em Filosofia pela Universidade Gama Filho. Atualmente é professor do Centro Universitário Augusto Motta Centro Universitário Augusto Motta (UNISUAM).

** Mestrado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Contato: matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br

Revista de Cultura
Teológica

Texto enviado em

25.08.2021

Aprovado em

14.12.2021

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

não devia ter saído.

Palavras-chave: Saber; Metafísica; Zubiri; Saberes representativos e apresentativos; Horizonte intramundano

Abstract

Thinking and Philosophy have created a discord arena instead the *agora* in the global *polis*. The society in crisis fought off inventing “new scientific knowledges”, but they still have the fundamentals on the same conceptual principles they criticized trying to bury the Metaphysics. Phenomenology and Quantic Physics started using the descriptive method leaving in the background the explanatory one; human experience is before concepts and theories. The 20th century was a time of great questionings, inventions, and progress, but also wars and inequalities. Xavier Zubiri lived in that insecure and creative century, did not just repeat, or append conceptive knowledges and identified, as root of his time’s problem, the dualism between human reality and the representative forms of the real; attempting to enrich the essence representational and subjective forms came about. He had the radical inspiration that reality is before being. In that inspiration, along with Sciences, the Spanish Philosopher provoked the turning point of conceptive Philosophy: from ideas to real, from representing the real to presenting it; he opened the path to a metaphysic knowledge of real in a sentient way indicating an intramundane horizon, real and sentient where man should not have left from.

Keywords: Thinking; Metaphysics; Zubiri; Representative and presentative knowledge; Intramundane horizon

[...] Os filósofos são homens que não estão de acordo, mas no fundo se entendem entre si. E esta unidade estranha entre entender-se e não estar de acordo em nada é o que, positivamente, constitui um conflito. Eu quis desenhar diante de suas mentes esse conflito em que estamos submersos – um conflito do qual não se pode sair por combinações dialéticas, mas pondo em marcha, cada um dentro de si mesmo, o penoso, o penosíssimo esforço do trabalho filosófico. (CLFCL, p. 259-260)

Introdução – conflito ou discórdia sobre o saber e a metafísica

Possivelmente, já ouvimos falar sobre a “morte da metafísica” e que os “saberes humanos” são insuficientes, quando não inúteis, para uma vida melhor. O que está acontecendo com os filósofos – mas também com os cientistas e com o povo em geral – para que duvidemos da Metafísica ou queiramos enterrá-la quando nos perguntamos por uma sociedade

melhor? Por que essa estranha preocupação no *moderníssimo mundo* que hoje tenciona viver em Marte? Mudaremos ou fugiremos todos da Terra para morar nas nuvens? O mundo e o ser humano precisam da Metafísica?

Se a resposta à nossa pergunta é **não**, certamente temos nos empenhado em coloridas sabedorias sem questionar os sábios e os saberes. Como instigar a busca humana para dar conta do ser humano se não temos o desafio de um pensamento mais radical? No que ele consiste? Será que os seres humanos mesmo “não concordando em nada” devem viver nessa discórdia sem saída e estéril?

O efervescer da Ciência desde a modernidade e, em especial desde a metade do século XIX, teve que substituir tal *pensamento retrógrado*, surgido há mais de dois mil anos na Grécia e na Índia. Parece que esses sábios metafísicos seriam uma espécie de astrólogos ou adivinhos, possesores de “autoconhecimento”, capazes de ver o futuro. Por que “tanta sabedoria” para preocupações inúteis?

Sempre nos deparamos com a crise do Pensamento, quando queremos nos entender e melhorar. Entretanto, sempre nos queixamos da crise e nos acomodamos num “deixa pra lá”. Para que pensar se em nada podemos intervir. Temos que seguir, portanto, chorando ou nos alienando. Esqueçamos toda *pretensão teórica* e nos ocupamos com que precisamos no momento. Fugimos de um pensamento confuso para uma solução urgente oferecida por um saber imediato.

Teremos o futuro da Ciência ou da humanidade nesse saber imediato? Será que estamos no meio de um conflito humano incorrigível, por isso de discórdias e de desavenças das quais temos que nos desfazer, ou seja, enterrar a Metafísica? Qual é a *encrenca* diante das perguntas que sempre fazemos a nós mesmos diante das coisas? Os animais se fazem perguntas?

Parecera que chegamos à conclusão de que o ser humano é uma criatura malfeita, derrotada e que poderá ser destruída. Mas, como seguir na vida desprezando o que ela nos legou? Teremos que transformar o humanismo em roboticismo e em transhumanismo? Desse modo, ficaríamos livres de vez do *peso metafísico* que vem do *além* afinal somos terrestres e não *ET's*. Ainda que a humanidade possa ser um projeto malfeito, nos aproveitamos hedonisticamente de suas possibilidades para viver. O Estoicismo e o Relativismo de milhões de

formas seriam a melhor posição. Tudo é descompromisso, porque somos provisionais; tudo é questão de *liberdade de expressão*.

Como conseguimos tanto bem-estar e avanços tecnológicos? De onde surgiram? Poderemos viver sem eles? Poderemos prescindir do ser humano que os alcançou para seu uso? Poderemos viver sem o ser humano, sem o que somos? É melhor, então, que a Metafísica seja enterrada e que nos deixe em paz para seguir a vida; basta-nos o dia a dia. Mas de que vida estamos falando? Quais são as possibilidades humanas dessa vida?

Se a resposta à nossa pergunta inicial é sim devemos avaliar e deliberar afirmando que nela se *joga a vida*, a direção e realização da humanidade. Mas, o ser humano precisa da Metafísica? As culturas de povos originários e dos povos orientais têm *algum saber, alguma Metafísica*. Mas eles possuem os mesmos problemas do pensamento ocidental oriundo dos gregos?

Se reparamos na história, nos surpreenderemos do crescimento humano desde as pinturas das cavernas até os nossos arranha-céus e computadores quânticos; orgulhamo-nos dessas proezas. Com os algoritmos, aprendemos a guardar e manipular milhões de conhecimentos, mas para que isso se a humanidade está para acabar?

O ser humano surge e sempre esteve no meio das coisas; também as admira porque se sente habitante no meio delas. O seu interior inquieto cobra *sabedoria* para se realizar. Sim! Sempre partindo de dentro dele. A história, também dentro da reflexão filosófica, sempre foi uma tentativa na busca dessa superação humana, não simplesmente material de pura evolução, mas de uma apropriação *insuficiente*. Os seres humanos sempre se sentiram surgidos da terra e não para morar além dela, ainda que levados por essa força contemplavam o firmamento das estrelas, que os acolhia. Sempre perceberam alguma ligação enriquecedora e especial com as coisas: do ser humano consigo mesmo, com sua terra e com universo, seu *oikós*. O ser humano sempre se sentiu em diálogo com o firmamento. “Não somente o meio tem um caráter ecológico, senão que ademais tem um caráter de biosfera. Porque a vida se difunde e se dispersa por todo o planeta” (EDR, p. 170).

Assim, foram surgindo muitas respostas e costumes culturais, religiosos diferentes e aparentemente contraditórios. Porém, buscando sempre uma explicação e uma ligação para viver e seguir crescendo. A sabedoria do ser humano é a energia e a força da mente de todas e todos. A resposta que procuramos é uma religião do ser humano consigo mesmo. Graças a essa tarefa *obrigatória e livre*, os seres humanos foram descobrindo meios e lugares de vida pelas artes, mitos, religiões, ciências e filosofias, e formas de conviver procurando o bem, o bom e o belo para a humanidade, tentando realizar a *polis* global, sem descartar a *polis* celestial.

Poderemos renunciar a essa *eterna busca* substituindo-a ou nos resignando com os saberes encontrados? Será que o problema desesperante da experiência humana ou dos caminhos trilhados não provém da inteligência desviada, das tentativas apressadas, das vias urgentes e nem sempre bem escolhidas e refeitas? Será que desenvolvemos apenas sabedorias representativas dessa contemplação da vida, do universo e do próprio ser humano?

Por que nos perdemos em algumas formas da sabedoria e ficamos confusos e até duvidando de nós mesmos nesse imparável caminhar da humanidade? Por que teimamos em nos conhecer representando nosso surgir humano dentro do horizonte do movimento grego e do nada da modernidade, já experimentados como insuficientes? Por que não nos arriscamos em no verdadeiro horizonte do homem real?

1 O conflito de Xavier Zubiri com o saber metafísico:

“Não se pode sair por combinações dialéticas”

É verdade que X. Zubiri não se preocupou com filosofias segundas. Teria se desligado do ser humano e de sua sociedade? Não! Sua temática desde início foi: *Natureza, História, Deus*, isto é, a *experiência radical e apresentativa do ser humano*; não uma experiência entitativa e fragmentada, representativa. Buscou mediante uma Filosofia primeira os fundamentos para o viver humano, porque identificou um grande desvio da fundamentação do “saber pensar”.

J. Conill, pesquisador do pensamento zubiriano, indica que podemos en-

contrar traços dessa busca eterna no problema metafísico, no meio da confusão da morte da Metafísica, indicando a radicalidade do pensamento filosófico. Embora, tenhamos consciência de que essa busca imperiosa não pode ter uma linguagem comum, concordamos em sua urgência, mesmo que possamos nos perder na empreitada.

[...] A crise da metafísica tem introduzido um processo de transformação profunda que impede sua morte, como, também, sua restauração. Não se trata, pois, de regressar a velhos sistemas metafísicos, nem tampouco de criar outros. A transformação da metafísica não conduz, a meu juízo, senão a reconhecer [... que] no pensamento contemporâneo persistem traços e pretensões imprescindíveis, aos que devemos chamar de “metafísicos” pelas suas peculiares características: devemos chamá-los “metafísicos” porque conservam a marca da filosofia primeira e da teoria da realidade. (CONILL, 1998, p. 07-08)

Cansamos de ouvir sobre a morte da Metafísica durante a crise da razão moderna e pós-moderna; unidos e eufóricos com as Ciências e o progresso, cantamos aos sete ventos sua morte e seu enterro. Com esse enterro, estaríamos livres de todos os entraves intelectuais e humanos? Construiríamos um *mundo melhor*? A saída seria construir nosso mundo no horizonte antimetafísico. Como pensamos que a Metafísica da inteligência seguida por todos, não servia mais, entramos em um pseudo-horizonte glamoroso de relativismo de princípios e de fundamentos insuficientes, de teorias e conceitos soltos, numa *orgia mística* de saber sofisticado.

Nesse ambiente confuso, efervescente e atritante, viveu X. Zubiri (1898-1983). Quando já se falava sobre a importância das partículas elementares para o desenvolvimento, ele se perguntava: para que serve a Metafísica? Ela ainda tem algum valor diante das perguntas últimas do ser humano e da sociedade? Ela se desviou? Para responder era preciso encontrar a justificação da inteligência, que estaria fora e além de nós ou dentro das coisas e do ser humano?

Essas interrogações agitadas reinavam entre filósofos desde antes do século XX. Nem todos se debruçaram sobre esse desafio com a mesma dedicação e zelo intelectual. Tivemos pregadores de todas as preocupações e gostos intelectuais.

Entretanto, X. Zubiri não aceitou participar dessa lamúria e leviandade; não se uniu a esses coros fúnebres de confusa despedida. Ele pesquisou e elaborou a possível luz da inteligência humana. Será que nessa rara procissão do saber metafísico estaríamos encerrando nossas possibilidades e chances de nos realizarmos como pessoas no mundo real?

Deparamo-nos com uma esperança inédita da proposta zubiriana: *a realidade é anterior ao ser*. O filósofo espanhol teimou e confiou em sua inspiração. Todavia, ele não teve pressa para cantar *soluções urgentes* só para agradar. Nossa realidade pessoal é anterior a nosso ser e existir, pelo menos, assim é apreendida por nós, que nos sentimos implantados entre as coisas para enfrentar o caminho de nossa realização. Não somos jogados no universo e deixados ao desdém.

X. Zubiri vive essa dúvida desnorteada da Metafísica em seu país, a “Espanha invertebrada” retratada por M. Unamuno. O povo espanhol estava necessitado de um novo Dom Quixote de la Mancha e de seu companheiro Sancho Panza; ansiava pela Metafísica rigorosa de F. Suárez para enfrentar a situação. Como reerguer sua terra nesse quase abismo? O caminho proposto por J. Ortega y Gasset foi a continuação desse espanto cruel dos espanhóis: “*la conchoja*” de M. Unamuno; embora também tenha indicado uma saída através da germanização pela eferescência intelectual de Alemanha. Assim transmitiu a seu discípulo X. Zubiri; viu no jovem espanhol o talante intelectual de enfrentar o *problema radical de filosofar* que ele mesmo perseguia. Presenteou-lhe com um original do *Ser e o Tempo* de M. Heidegger apontando um caminho aberto a desbravar.

X. Zubiri estudou três anos na Alemanha, mas não seguiu o conselho de estudar somente com M. Heidegger; passou um ano com E. Husserl, a quem vinha investigando e questionando desde sua tese doutoral. Sempre repetia em suas aulas: era preciso *aprofundar na radicalidade das coisas*, o que a Fenomenologia pura pretendia. Por outro lado, X. Zubiri, pelos seus estudos sobre as fenomenologias incluindo a do próprio E. Husserl, já tinha a clareza que, desde 1920, caíram no Idealismo, como o de G. W. Hegel e tantos outros, destacando a *consciência-de* e permanecendo na *objetividade-de*. G. W. Hegel nunca se perguntou filosoficamente pela realidade; sua solução foi concebê-la. A inspiração levanta-

da pela volta às coisas da Fenomenologia ficava de novo no ar, porque acabava privilegiando o *método da explicação*, de fora para dentro, e não o *método da descrição*, de dentro para fora.

X. Zubiri se entusiasmou com E. Husserl, porque ele se perguntava, humildemente, sobre o poder das coisas como os gregos. Da mesma forma, X. Zubiri perseguia e entendia que deveria existir *uma Metafísica do ser humano*, o que o conduz à busca da *realidade anterior ao ser*.

Em seguida, estuda com o jovem M. Heidegger para resolver suas dúvidas e encontra avanços para sua inspiração e elaboração até *o interrogante ser* esquecido dos gregos. Contudo, ele já tem uma inspiração própria: *a realidade é anterior ao ser*. Ele, formulará mais tarde, e com clareza, que o mundo se encontrava diante de quatro substantivações: o tempo, o espaço, a consciência e o ser; no ser se resumiam todas as falsas substantivações que a Metafísica foi propondo, mas deixando sem encarar a realidade das coisas. M. Heidegger se fechou no ser e não conseguiu desentranhá-lo.

Assim, o jovem filósofo espanhol enfrenta o oceano confuso da Filosofia dentro do horizonte da Metafísica do ser que não apontava soluções – nem pelo movimento, nem pela niilidade – mediante racionalidades que são substituições e substantivações dos modos de inteligência. A Filosofia, nos diz X. Zubiri, no final de sua última etapa estava presa, por um lado, à ideia de essência e substância e, pelo outro, *a uma inteligência reduzida ao juízo*; o produto dessa Filosofia foi uma *Metafísica do ente, do fundamento metafísico além do mundo*, além das coisas reais. Foi a *entificação da realidade e do próprio ser humano*.

A humanidade ficou andando com os pés nas nuvens ou com a cabeça na terra. Como podia dar certo se nos obrigaram viver *patas arriba*? Como o ser humano poderia ser reduzido ao ente ou pior a um resíduo, se é ele quem faz as perguntas às estrelas? Essa preocupação filosófica, e por tanto humana, era o substrato e o fundamento da inquietação de X. Zubiri sobre a pessoa em todos os momentos de trabalho filosófico; o que ele levou a cabo desde *Naturaleza, Historia, Dios* (1942) até *El Hombre y Dios* (1983).

Dentro desse desafio, o autor buscou nas Ciências, em plena renovação,

alguma luz para ver o problema com mais nitidez. As Ciências que discutiam o determinismo da Física tradicional tiveram a W. Heisenberg que propôs o Princípio de Indeterminação. X. Zubiri, nesse sentido, mostra que “a realidade, porém, com que se mede o valor das aproximações práticas não é algo independente de nossa observação, mas o limite estatístico delas: *o limite no sentido de Bernouilli*” (NHD, p. 320) e a Física Quântica põe em xeque o fracasso da razão, já questionado por L. Wittgenstein. “Mas, uma exigência da evolução mesma das ciências, que começou com Einstein e chegou aqui ao seu grau máximo: *a subordinação da teoria à experiência*” (NHD, p. 321). O filósofo espanhol dirá mais tarde em seus cursos: *as estrelas não existem nos livros de astronomia; o desafio humano é continuar contemplando as estrelas, porque estão no universo com parte do fundamento da vida humana.*

Todavia, X. Zubiri não parou nas Ciências exatas, buscou elementos nas novas Ciências humanas, se abrindo também à Psicologia experimental e à Antropologia. Ainda vê a necessidade de estudar a *linguagem filosófica* para saber como expressa as coisas, como *acusa* (categorias) as coisas. Debruçando-se sobre a *Etimologia*, se adentra na Filologia e descobre em outras línguas, como as semíticas, estruturas linguísticas diferentes: as *estruturas constructas*, distintas das estruturas preposicionais das línguas indo-europeias. Esses idiomas constructos manifestam, com menos elementos, o que *as coisas são por dentro* e possuem, portanto, *uma estrutura mental e gramatical diferente*, o que podemos apreciar também nos idiomas indígenas; expressam-se mais próximas da experiência da *captação das coisas*. Como, então, cuidar da *pessoa imersa na sua realidade*? Se a Ciência mudou porque estava insatisfeita, a Filosofia também deve mudar, assim como nós.

X. Zubiri se preparou para dar conta da teimosa inspiração; iniciou duvidando daquela *Metafísica vigente*, porque nos levou a horizontes estranhos. Espelhou-se, então, em Sísifo, que desejava escalar a ladeira conceitual das dificuldades construídas pela Filosofia e pelas culturas; alcançará, depois de muitas quedas, a contemplação de um novo horizonte diametralmente oposto ao *do ente* (movimento e niilismo), não um horizonte de dissolução, nem de restauração.

Agora, X. Zubiri será um novo Sócrates, como expõe em *Naturaleza, Historia, Dios*, caminhando em outro horizonte, que todos podem até entender, mas dificilmente aceitarão. X. Zubiri superará a *Metafísica da inteligência* para se adentrar na *Metafísica da realidade*. Está aberto o *horizonte intramundano*, não mais o da mobilidade grega e o da nada da Modernidade; nosso horizonte é o intramundano.

2 Onde começa o “saber metafísico”?

Referindo-se aos antigos sábios que se faziam perguntas sobre o universo e sobre o ser humano, X. Zubiri diz: “quando se fala desses homens não me refiro a que serão uma espécie de metafísicos ambulantes” (EDR, p. 218). E ainda, quando pergunta se pode haver outros mundos e outras realidades, responde: “não pensem que o metafísico tem uma soberba satânica de saber, já de antemão, tudo quanto há que saber da ordem transcendental, e que o único que necessita é aplicar aos pobres homens, que século trás século quebram a cabeça para saber o que é a luz, ou que o ácido nucleico. Não! Isso é quimérico” (EDR, p. 244).

Repetimos com X. Zubiri diante do suposto enterro da Metafísica, do menosprezo dos metafísicos e de seu papel e lugar na sociedade: eles não são *metafísicos ambulantes* procurando falsos moinhos do vento produzidos pelos gritos humanos. Tampouco possuem uma *sabedoria satânica* de tudo quanto há da ordem transcendental para aliviar os sofrimentos e desvios humanos. São mulheres e homens conseguem sentir o problema humano e da inteligência de um modo muito especial: o *modo senciente* comum a todos os seres humanos. Não têm vergonha, senão um singular atrevimento de seguir buscando, uma e mil vezes, no próprio ser humano a *presença da luz que ilumina*.

Sabedoria é saborear e degustar o que as coisas são; o sábio não sabe de antemão o que está fazendo, ele deve saborear para falar e dialogar; ele *sabe sabendo, em contato com o universo e consigo mesmo*. É no contato com as coisas, como todos nós fazemos, que o sábio vai sabendo e aplicando seu saber; tem que ir aprendendo o real em sua realidade para saber algo. O sábio não se faz só entendendo os conteúdos das coisas, mas a respectividade de umas coisas com as outras porque elas são transcendentais: formamos um campo de realidade.

Assim, estamos no mundo; não jogados, mas situados no meio das coisas, delas temos que viver e dar conta.

A sabedoria surge da maneira como as apreensões de cada dia são sentidas e levam a descobrir o que são e como são; não surge somente do sentido das coisas, que vem depois, mas da respectividade das coisas em sua realidade. Os seres humanos não são apenas *coisas concretas* ou *indivíduos isolados*, mas são indivíduos que exigem a alteridade radical e real do universo e dos demais. O sábio ajuda a contemplar a manifestação dessa relação constitucional do universo e do próprio ser humano. O que nos une e dinamiza é o fato de que somos reais e, por isso, devemos nos apropriar das possibilidades diante do universo.

Como viver na realidade? X. Zubiri se questionava, em 1935: “o sentir é a realidade primária da verdade [...], como o sentir assegura a posse ciente da realidade?” (NHD, p. 83-84). Dessa forma, os fatos refletidos até aqui nos levam a perguntar sobre a necessidade do sentir para o *saber humano, físico e metafísico*. De quem é o saber e onde ele se fundamenta? Onde está a estrutura do saber como início do surgimento humano em relação com o universo, com a natureza e com os demais? Em que consiste o desenvolvimento do saber? O saber é limitado e pode se perder?

Na busca desse mistério humano, X. Zubiri chega a afirmar, nas últimas décadas de sua vida, que a *matéria é viva* no gigante embate com G. W. Hegel em *Estructura dinámica de la realidad*. “Não cabe dúvida de que a matéria sente. Naturalmente. Estamos habituados a um conceito puramente geométrico da natureza, que deriva de Descartes, e no máximo a um conceito mecânico da matéria, que predominou até os últimos anos do século XIX” (EDR, p. 175). Que é essa vida do universo e do ser humano? Como ele usa seu saber para se orientar e se dirigir no universo?

Esse saber, que reclamamos, parece ser hoje *pura especulação* – assim o questionamos –, um emaranhado de *teorias artificiais*, e de um *sem-fim de conceitos*, um *ensimesmamento*. Não procuramos apoios e princípios sólidos no real, mas simplesmente soltos ou inventados. X. Zubiri enxergará, no estudo e na crítica do saber grego, o problema dessa especulação através dos séculos; ainda

que diferente, mas o problema mantém alguma semelhança com a especulação volátil de hoje sem compromisso com as coisas e nem com o ser humano. Como podemos sentir as coisas se as reduzimos a meios mecânicos e sensórios?

O que é e o que significa *a especulação do ser humano dentro do universo*? Como foi nossa especulação ao longo dos séculos? Parecera que os satélites e as naves espaciais mudaram nossa especulação dominada até então pela técnica. É verdade que muitos cientistas técnicos continuam se maravilhando dessa amplitude e profundidade da especulação do universo e da Terra, como A. Einstein quando veio para o Brasil em 1935. A especulação, como admiração e contemplação do que somos dentro do universo, é necessária para a Ciência, entendida e acompanhada em continuidade da realização da humanidade e das sociedades. Assim, brotaram a sabedoria e a Ciência, o que hoje chamamos de teorias.

A especulação é fruto do olhar humano para as coisas, como observador, participante e integrante; assim é e assim nos diz a experiência, é o que essa admiração reflete sobre o espelho do universo e do próprio ser humano. O enfrentamento dessa admiração é o que chamamos de especulação originária. Não somos *uma força, uma dynamis*, como interpretou Aristóteles; por outro lado, o Estagirita mesmo nos fala sobre o érgon, a *energeia* pura como a primeira apreensão da especulação grega e na qual X. Zubiri se aprofundará. A *energeia do real*, como *poder do real*, gera nossa força vital sempre em andamento.

O filósofo espanhol se debruçará sobre esses *saberes especulativos*, que apontam respectivamente o universo, a Ciência e a Filosofia, como *saber metafísico*. Entende que neles está a raiz de toda discussão sobre a vitalidade da especulação e da admiração humana. Entretanto, ele identifica em sua elaboração o *perverso dualismo corpo e mente* através da logificação da mente e da entificação do real. E expressa que essas formas especulativas são precisamente o *problema da inteligência*; quer entendê-las e criticá-las para fazer sua proposta.

Desse modo, o problema que nos ocupa está em quase todos os textos, cursos e livros seus como se fosse um denominador comum que o mantém pensando.

Entretanto, as obras de Zubiri nas que nos apoiamos são *Natureza, História, Deus* de 1942, *Sobre la esencia* de 1962, *Estructura dinámica de la realidad*

de 1968, Los problemas fundamentales de la metafísica occidental de 1970 e Inteligência e realidade de 1980. Assim, poderemos observar todo conhecimento do autor e o direcionamento transformador de como entendeu o problema da inteligência, de onde sai todo o saber.

O sabor do que vê e apalpa, a sabedoria do ser humano em todos os cantos da terra, é algo nosso, “especulação (admiração) da mente de todos os homens”, porque desde dentro olha para fora; o *problema da inteligência* é de todas e todos. Quando o ser humano se sente situado na Terra apreende que ele é real dentro de um universo real. E aí começa toda admiração e sabedoria: desde as cavernas, todas as culturas e todas as possibilidades atuais do saber. Podemos reafirmar o que X. Zubiri diz da Filosofia: *nós não possuímos a sabedoria, ela toma conta de nós e nos possui*. Mas como surge e como nos possui? O ser humano não tem uma *tekné* externa para saber e se dirigir, ele a tem dentro de si: *sua inteligência é parte constitutiva de sua realidade*. O problema é como ela realiza sua tarefa. X. Zubiri buscará uma forma para se expressar e nos orientar; aqui começa o problema da inteligência: escolher uma forma que acuse (categorias) a original especulação de *forma representativa* ou *apresentativa*. Esse dilema foi o que ocupou X. Zubiri, porque segundo sua experiência – e a de todos – só é possível admirar o que está presente, que nos é atualizado.

O saber vem de uma admiração de todas e todos e de uma busca constante dessa admiração grávida de realização humana. Ela sempre será o início do saber. *O que contemplamos? O que sabemos? Como o sabemos?*

3 A proposta de Zubiri. “Pondo em marcha, cada um dentro de si mesmo, o penoso, o penosíssimo esforço do labor filosófico”.

Não é de estranhar que *Sobre la esencia* pareça uma obra hermética e difícil para muitos leitores despreparados. Ela não resolve nada, não promete soluções “metafísicas” e não trata aparentemente dos problemas humanos. É verdade que a Metafísica surgiu como forma suprema do saber humano; foi assim estudada, mas, infelizmente, acabou por se desviar sendo criticada e abandonada. Os gre-

gos centralizaram esse saber no *ser*, que até hoje nos intriga. X. Zubiri buscou um saber real humano como todos experimentamos dentro de nós. Essa experiência exige que a nossa inteligência encontre novos caminhos. Estamos implantados no real e jamais deveríamos ter saído dele!

Depois de trinta anos, em 1962, X. Zubiri começa a escalada do Sísifo aos “Andes”, que não foi nada fácil, porque sofreu de uma espécie de loucura, como Dom Quixote pelos entortos que maltratavam a humanidade. Muitos se encantaram com sua loucura, mas não entenderam a invenção daqueles moinhos de vento. X. Zubiri procurou um saber que atualizasse a união do pensamento com a realidade: não um saber representativo, mas apresentativo do real. Por isso, teve que brigar com o gigante Aristóteles depois de ter discordado do mestre Platão.

X. Zubiri, como bom filósofo, revolve toda história da Filosofia e descobre seus labirintos, motivos e desvios, mas, também, dentro dela, descobre o *elo aristotélico* com que liga sua inspiração: *essência-realidade das coisas*, não a essência substancial-subjetual. Se, segundo ele, Aristóteles não acertou foi porque tratou a essência como substância (subjetualidade), deixando sem tratar como o sentir chegava também à verdade.

Se o estilo e a linguagem zubirianos em *Sobre la esencia* parecem duros, foi porque seu trabalho de reflexão filosófica foi árduo para entender e seguir a tarefa dos gigantes da Filosofia refletindo a passos lentos e buscando precisão intelectual no pensamento. Envolve-se com os segredos da Linguagem, da Hermenêutica e da Filosofia. Porém, partirá do senso comum, como todos os verdadeiros pensadores, criando neologismos – mais de 120 na obra toda! – para poder expressar o que sua inspiração o forçou a elaborar. Não parará mais nesse sofrido, mas sempre cheio de esperança, caminho de Sísifo.

O conceito de essência trabalhado por Aristóteles e definido confusamente (*hypo-keímenom = sub-stans = irredutível subjetualidade*) como a essência substancial é a base das elaborações posteriores, que resumirá nos cinco primeiros capítulos de *Sobre la esencia*. O filósofo espanhol expressa a preocupação de várias formas com o racionalismo: “a essência é o representado objetivamente no conceito, como tal, é anterior ao fundamento de sua realidade numa triple di-

mensão: como medida ou verdade ontológica do real, como possibilidade interna do real, como coisa ideal em si mesma” (SE p. 62). Mais adiante indica que “ter confundido aquilo, sem o qual a coisa não pode ter realidade formal, com aquilo sem o qual a coisa não pode ser concebida: este tem sido grave o erro do racionalismo em nosso problema” (SE, p. 73).

Feita a exposição clara do surgir pujante da Metafísica, X. Zubiri descobre os motivos de Aristóteles para se arriscar ainda mais em suas elaborações posteriores e começa a aproveitar tudo isso, em seu forcejo intelectual, como material inspirador. Depois de um resumo maravilhoso de todo caminho percorrido, inicia sua demorada e abrupta elaboração assentando a primeira pedra sobre a qual gravitará coerentemente toda sua obra: “É realidade tudo e somente aquilo que atua sobre as demais coisas ou sobre si mesmo, em virtude, formalmente, das notas que possui” (SE, p. 104). As coisas são reais e físicas, não inventadas e artificiais por qualquer motivo posterior a elas, não são intencionais. As próprias coisas possuem estrutura suficiente para se determinar, configurar e ter força de existência. As coisas são suficientes *de seu (de suyo)*, de dentro delas porque são reais. *A realidade não é essência nem substância, mas substantividade que se apoia em si mesma.* Assim, as coisas e o ser humano são realidade, não são substanciais, mas substantividades. Inaugura-se o horizonte intramundano.

Precisamente para elaborar uma teoria da realidade, que não identifique, sem mais, realidade e subjetualidade, é o porquê tenho introduzido uma distinção até terminológica: a estrutura radical de toda realidade, embora, ela envolva um momento de subjetualidade, tenho chamado de substantividade à diferença da substancialidade, própria somente da realidade enquanto subjetual. A substantividade expressa plenitude de autonomia entitativa (SE, p. 87).

X. Zubiri está subindo a dura montanha da Metafísica concipiente, mas não está de acordo com suas elaborações racionalistas. Usará seus estudos filosóficos, das Ciências e o domínio da Linguagem, da Semântica e da Filologia para criar e perfilar palavras que apreendam melhor a realidade das coisas. E a razão formal da substantividade é um *sistema de notas*, que tem suficiência constitucional.

Sendo assim, o ser humano é um *sistema constitucional suficiente* “que forçosamente deve resolver por decisão, com vista posta em diferentes possibilidades” (SE, p. 160), que ele mesmo deve determinar por *apropriação*.

Para tal empreitada, depois da essência substantiva (não substancial!) ou realidade suficiente, o autor se debruça nas construções linguísticas, culturais, religiosas e científicas. A realidade é única, porém, de muitos modos segundo as notas que possua. E isso até a radicalidade do fundamento último da própria realidade, isto é, *Deus*.

Dentro dessa elaboração lenta em *Sobre la esencia*, do novo conceito de realidade vai tirando algumas conclusões que buscava, que já tinha elaborado durante os cursos orais antes dessa explanação. O ser humano é animal de realidades, não só de racionalidades, embora tenha que se arriscar nelas. E sua inteligência é radicalmente *senciente*, não concipiente – também seu *logos* e sua *razão*. Assim, o específico do entender e do elaborar humano é um *sentir intelectualivo*, porque o homem não é uma realidade dualística e dicotômica, como uma máquina que liga e desliga a contento ou necessidade.

Não é possível sustentar o dualismo da realidade humana tão entranhado e usado pela Filosofia e pelas Ciências até hoje, mesmo que o neguem. A pessoa é uma *realidade aberta* precisamente pelo sentir inteligente ou pela inteligência senciente; não é fechada como outros seres que respondem a simples estímulos. O ser humano *pode escolher* as melhores possibilidades em sua insondável realidade para sua plena realização; ele está imerso na realidade, se surpreende nascido nela, sua inteligência sente a realidade e deve viver dela modesta, porém problematicamente. Ele tem que *dar conta* da *realidade* mediante *campo aberto* pelo *logos* e pelo *movimento da razão*. O ser humano tem que se fazer, segundo sua própria realidade.

X. Zubiri começa a construção de seu conceito de realidade, “formalmente pelas notas que possui”, introduzindo um vocábulo técnico tirado do povo: as coisas são *em próprio, de seu (de suyo)*. Ele explica: “ao falar de ‘notas’ (não no sentido aristotélico *ídon = proprium*) estou me referindo não somente a estas ‘propriedades’ das coisas, senão a todos os momentos que possui. Incluindo en-

tre eles, que acostumamos falar de ‘parte’ da coisa, quer dizer, a matéria, sua estrutura, sua composição química, as ‘faculdades’ de seu psiquismo etc.” (SE, p. 104).

Portanto, ante E. Husserl e M. Heidegger afirma, “as propriedades surgem da realidade e se fundam nela; as possibilidades surgem do sentido que as coisas reais têm na vida e se fundamentam em dito sentido; as chamaremos ‘coisas-sentido’.” (SE, p. 105). Tendo deixado isso esclarecido, X. Zubiri dá mais um passo acunhando coisas-realidade para descobrir o que é realidade. Introduce essa distinção, quando fala de como as *línguas constructas* captam a realidade, não inicialmente por definição. As notas da realidade são *nota-de* não em genitivo possessivo, senão estrutural; são respectivas não no sentido gerante, nem modificante, mas reflexivo. E, fica como aliviado dizendo:

estamos nos esforçando de verdade, por dar uma conceitualização metafísica da essência e de suas notas, como momento da substantividade, à diferença do usual da essência como momento de substancialidade (subjetualidade). Por isso, necessitávamos encontrar um órgão conceitual diferente, também do usual; e este órgão adequado nos subministra o estado construído (das línguas). Não se trata, pois, de uma mera descrição ou ilustração linguística, senão de uma estrutura real e física, independentemente das limitações de sua expressão gramatical. (SE, p. 293).

Segue esse caminho unindo seus discípulos amigos no *Seminário de Investigación Xavier Zubiri* (1972) até a elaboração *Trilogia da inteligência senciente* (1980-1983). Nesse diálogo da elaboração de sua inspiração cada vez mais clara, vai caminhar por esse vasto e inédito horizonte que abriu. X. Zubiri e discípulos, no calor e força da mesma fornalha, com o diálogo e o som dos martelos alternados guiados pelo mestre, repetem e melhoram a peça incandescente da *inteligência senciente*. Foram verdadeiros ourives de um pensamento suficiente e coerente. Assim aquela elaboração dura e rigorosa de *Sobre la esencia* adquire uma elaboração fluída, clara e pormenorizada.

Essa é a experiência da qual todos devemos partir e alcançar com rigor intelectual e precisão científica e filosófica. O que poderiam investigar as Ciências e a Filosofia? Quais as formas das estruturas reais e por que nos detivemos nas

formas concipientes? Qual a melhor maneira de *apreender o real e a realidade das coisas*? X. Zubiri busca a forma de realidade *de seu (de suyo)* do povo e encontra a mesma significação em sua língua materna, o euskera: *berez*, o que o anima a continuar buscando essa experiência radical de dizer e captar nas línguas e suas estruturas, preposicional ou constructa, as categorias filosóficas necessárias. Não há uma única língua determinada para expressar o esforço filosófico; J. Ortega y Gasset traduziu o significado da palavra alemã *Erlebnis* (já estudada por Nietzsche) por *vivência*, hoje usada normalmente por todos os hispanófonos, como pelos lusófonos.

Por isso, o autor, elabora e recria o sentido das palavras para poder ser coerente com essa inspiração do fundamento da realidade como *formalidade de seu (formalidad de suyo)*: talidade e transcendentalidade do real. A inteligência é *senciente* porque há apreensão da realidade; não só inteligência concipiente de conceitos e de sentidos, tampouco mero resultado de puros mecanismos biológicos. Na inteligência, porque é *senciente*, se dá a *atualização da realidade das coisas*.

X. Zubiri expressa o modo como podemos captar a realidade presente que se apresenta e se atualiza na *inteligência senciente*. Toda sabedoria é uma forma de entender o mundo, todavia continuará sendo um saborear. Como pensador e filósofo, X. Zubiri encontra uma formalidade (constitutiva e substantiva) mais adequada e coerente com a nossa experiência para mudar, entender e dar conta da realidade, que sempre será incógnita para o ser humano. *Nela* está o que somos e a nossa riqueza incomensurável, pois desde que o humano é humano quis entender o mundo e sua vida por *de formas de sabedoria*; enfrenta-se com as coisas, já que sua inteligência não é uma simples copiadora do real, a *tabula rasa* dos gregos que tanto criticamos. *A admiração do universo* como início do despertar para essa tarefa que não pode ser parada foi uma forma radical de entender e viver dentro dele. Os sábios indianos e gregos realizaram essa experiência e encontraram formas de enfrentamento nunca fartos do poder que sentiam da realidade. Poderíamos superá-la? Poderíamos desviá-la?

A Filosofia resumiu todo esforço *especulativo* na *mens* descoberta pelos gre-

gos, primeiramente com as *formas de natureza*, com o *ser*, com a *essência* e a *substância*. Tiveram que abrir o caminho do movimento do ser para tal tarefa. Em contato com o Cristianismo, a Filosofia experimentou outra forma: o *ente* como aquele que recolhia todas as formas anteriores. Todos eles estariam resumidos nos conceitos *ser*, *ente* e *consciência*. Entretanto, a dualismo (mente e corpo) iniciada pelos gregos permanecia sem resolução – e continua até hoje! A modernidade inicia com Humanismo a valorização dos sentidos, apenas como sensórios e matemáticos, como instrumentos. E nela se desenvolve a *mens* encarcerada, que sempre desafiará a realidade. A *mens* deixa de ser força de *um mistério humano* sempre a desvendar, convertendo-se em uma forma *racionalista-representacional*.

Assim, foram desenvolvidos os princípios da lógica que se impuseram sobre a grandeza da mente. Essa falta de tratamento conduziu não só ao dualismo mente e corpo, mas também sentir e inteligir. O ser humano tem uma só mente e distinguiria nela duas faculdades, duas forças: uma do sentir e outra do entender. Não é assim que a experiência humana nos mostra. Como já se expressou na década de 1930, X. Zubiri diz: “o sentir é a realidade primária da verdade” (NHD, p. 83). Mas se perguntou: “como o sentir assegura a posse ciente da realidade?”. É o problema do homem e da sociedade, é o problema da inteligência.

Esse dualismo, segundo Zubiri, foi o grande erro da Filosofia, que se tornou concipiente e impediu a busca do real dentro das coisas, se descolando delas. Dessa maneira as formas de pensar e suas categorias vão se desenvolvendo de *forma de representacional da realidade*: ideias, *tabula rasa*, lógica, juízos, conceitos e raciocínios, consciência e inconsciente; hoje também perspectivas e paradigmas. Mas do quê? Assim, a *mens* vai se separando da admiração do universo e do ser humano.

O sentir é caminho da sabedoria, caminho para chegar à verdade. Isso foi indicado por Aristóteles – não só a *dynamis*, também a *energia* (NHD, p. 88), ele, porém, não esclareceu os termos o que nós tampouco fazemos. Sem o sentir, podemos afirmar que a inteligência se espantaria com o universo e poderia somente *especulá-lo e a si mesma*; seria seu próprio espelho mantendo a força

de especulação da realidade. Caber-lhe-ia *representar a realidade* no lugar de constituir modos de sentir e *apresentar a realidade* que está presente. X. Zubiri tem clareza que o dualismo foi o grande desvio do tratamento da inteligência, o que limitou o pensamento à pura representação do real das coisas e à especulação da própria mente. É “o frenesi romântico dessa especulação, [...] obra genial do idealismo alemão de Fichte e Hegel” (NHD, p. 82). “O saber especulativo desenvolveu todo o problema para o lado da verdade, deixando em suspenso, tão somente como propósito firme, a realidade do que é” (SE, p. 83).

O filósofo espanhol está certo de que a *realidade é anterior ao ser*, aquilo que possibilita o ser e a existência. Ele insiste ao longo de sua trajetória: *a realidade é anterior ao ser* em todas as formas clássicas e modernas que adquiriram asas conceituais a partir desse espanto. Assim, X. Zubiri interpreta toda a filosofia; por isso, a estuda detalhadamente e a crítica no desafio para encontrar melhores formas e caminhos para o saber humano. A *inteligência senciente* será o caminho vivo trilhado, como apreensão, a apresentação e atualização da realidade no lugar de sua mera representação.

O real está na linguagem do povo, ele o vive: *de seu (de suyo)*, *em próprio* é elevado por X. Zubiri a linguagem técnica para a Filosofia e a Metafísica. As categorias propostas por ele apontam ao real presente e não primeiramente representado. Só assim daremos mais um passo: o real transcendental e respectivo.

Para fechar esse tema, esclareçamos as formas da Metafísica da realidade propostas por X. Zubiri, isto é, *a realidade como sistema suficiente como formalidade “de seu”*. Essa realidade que está nas coisas mesmas, dentro delas e em nós é também conceitual e formal? Não *primariamente*, porque o real é um sistema de notas que configuram a realidade de cada coisa, independente de como a compreendemos. As estrelas não estão nos livros e nem o ser humano está configurado por qualquer ideia, teoria ou projeto intelectual e política – está nas ruas e praças. Por outro lado, sim é conceitual e formal, porém não de modo *concupiente*, ou seja, a partir da *explicação* sempre pura da razão, do juízo e de essências subjetuais objetivistas ou idealistas. A realidade é formal e conceitual a partir de um aprofundamento que transforma a formalidade da experiência

humana pelo método da descrição fenomenológica.

O ser humano tem que abandonar, como um grande começo, a forma tradicional de *tabula rasa* da inteligência para entender o real e abandonar as formas idealistas do *eu penso absoluto* que criaria a realidade. A consciência tomou as todas as forças do *eu penso* e o defende como consciente ou subconsciente, porém caiu na armadilha do ser, da existência, do acontecer. Como cultivadores do saber, como Sócrates e suas formas maiêuticas, não podemos nos acomodar, se queremos viver; temos que nos aprofundar sempre para atualizar o real, do qual também nascemos.

X. Zubiri não inventou sua proposta do nada ou, como falamos, em sua cômoda escrivadinha, mas contemplando a realidade da pessoa e sua existência. Seguiu e continuou com a melhor tradição filosófica grega, escolástica, moderna e pós-moderna, entre as *ideias* de Platão e *physis* de Aristóteles. O *logos* e a *razão* não podem perceber a realidade de maneira fotográfica; isso seria nosso fim! Seríamos animais objetivos, realidades fechadas.

Não somos *copiadores* da realidade, nem por *percepção*, nem por *intuição*; nem *a priori*, nem por puros conceitos ou pela consciência. Não somos puras representações jogadas à mercê das racionalidades e seus dualismos; somos presentes e implantados na realidade. A inteligência não é uma faculdade anexada à realidade humana; ela é estruturalmente senciente e intelectiva. Lidamos com as coisas para nos realizarmos, mas não as usamos como objetos ou pelo capricho de sujeito. Uma inteligência assim seria fácil e tediosa para os seres humanos que ser converteriam em animais ou máquinas – ainda que algorítmicas – copiadoras ou repetidoras.

X. Zubiri estudou e enxergou claramente o problema da inteligência humana. Nesse desafio, o ser humano inseparável das *estrelas* e de *si mesmo* nem sempre escolheu uma formalidade que lhe permitisse apreender a provocação do real.

O problema da Metafísica é *encarar sencientemente*, sem subterfúgios, o que somos *dentro da realidade* e formando *parte dela* e construir caminhos coerentes e suficientes sempre abertos que permitam ao ser humano se perguntar,

com os pés no chão, pela sua incógnita misteriosa do real. Sim, ele continuará buscando a resposta nas estrelas ou nas entranhas da terra para com atrevimento livre *cair no real* sendo sempre o mesmo, mas formas muito diferentes. Do contrário, adiaremos dias melhores e perderemos o tempo para nossa plena realização.

Foi uma dádiva dos gregos oferecida à história do pensamento impulsionar a busca constante por quem nós somos; trata-se de uma provocação insondável: finita e infinita. Dom recebido, *tradente* de pai para filho, de geração para geração, trabalhado e transformado por X. Zubiri radicalmente. Ele acolheu essa dádiva e descortinou para nós um novo horizonte, do qual jamais deveríamos ter saído: o horizonte de nossa realidade intramundana. Não queremos recuperar uma Metafísica concipiente, não queremos participar de seu enterro murmurando “foi assim o antigo e triste caminho”. X. Zubiri conseguiu transformar a Metafísica, a sabedoria última e radical.

Conclusão desafiadora:

o conflito intelectual e filosófico continuará, porque todos nós somos animais de realidades

O ser humano, sim, precisa da Metafísica! O acompanhamento minucioso dos saberes humanos, a análise das vias desenvolvidas e os diagnósticos dos caminhos do pensamento feitos por X. Zubiri, nos apontam novas vias e formas sencientes para continuar esperando na Metafísica. Ao longo da história do saber da humanidade, fomos desenvolvendo um caminho dualista que nos desviou, quase sem perceber, para formas concipientes e representativas: uma crise para a humanidade e o surgimento de um saber confuso em todos os cantos do planeta. Precisamos, sim, da Metafísica, mas como X. Zubiri no diz: uma *Metafísica senciente*, nunca concipiente.

Ele diagnosticou que o dualismo *mente e corpo*, como entendido pelos gregos, nos desviou na busca do ser. As reações das Ciências e da Filosofia foram muitas, como os racionalismos apresentados resumidamente no início de *Sobre la esencia*. A Metafísica se extraviou por uma *enxurrada de ondas de sofistas* se-

parando pensar e a realidade; isso ainda nos maltratará, se, inconsequentemente, permanecemos nas asas de uma consciência sem corpo.

Não se resolve o problema humano guiado por uma inteligência separada do corpo. Deixamos a realidade, da qual brotou a força da mente, e desenvolvemos ideias e conceitos, tivemos boas intenções, elaboramos racionalidades soltas como representações da realidade. Lamentavelmente, nem a dissolução e nem a restauração, são pensáveis para esta Metafísica. Ao contrário, devemos encarar a crise da Metafísica como *problema da inteligência* em processo de transformação profunda, que impede sua morte, como, também, sua restauração. X. Zubiri nos mostra o caminho para a almejada transformação.

Deixemos de pretender enterrar o que nos é o mais íntimo e dinâmico: a vida humana e da natureza. O que oferece o filósofo espanhol, em meio a tanta crise – pessoal, social e histórica – nos afasta do enterro da Metafísica, mas também de sua simples restauração. Não podemos perder tempo com tentativas repetitivas e camufladas de cores realistas e idealistas, mas sempre dualistas. Infelizmente, hoje, elas ainda se propagam na velocidade da moda por interesses puramente econômicos e tecnológicos.

O ser humano, porém, é real (*em próprio, de seu*); ninguém pode mudar isso! Sua existência em todos os lugares e todas as épocas seguirá a melhor configuração de sua realidade não jogada, mas *imposta e imersa* na realidade, uma existência *doada*. Não podemos deixar de lado o real, não podemos logificar a inteligência que o apreende, nem entificá-lo; não podemos aceitar que seja um fruto do *eu penso*, dos *a priori* e dos *conceitos absolutos*; não podemos reduzi-lo a *matéria* ou *linguagem*. Não somos puramente existir, somos *existir do real*.

No meio dessa crise da história, X. Zubiri, abriu ou reabriu o *horizonte do real* com os pés no chão: o *horizonte do viver intramundano*. Podemos andar nele *sábia e metafisicamente* e sempre nos surpreendemos constitutivamente humanos *sentindo e inteligindo*. Não podemos ficar nas formas do saber representativo do real; o saber está dentro de nós, porque somos reais. X. Zubiri saberá expor claramente que o caminho senciante é apresentação e atualização do real pela *mens senciante*.

A metáfora da luz, como resposta à primeira metáfora do “mestre J. Ortega y Gasset”, ainda nos é muito desafiadora; X. Zubiri a enfrentou em seu diálogo com G. W. Hegel, em 1931. Depois, lembra a segunda, “na qual não é um pedaço do universo (primeira metáfora), senão que é algo, em cujo saber tudo o que universo é está contido”. (NHD, p. 272-273). Ele tampouco concorda com essa metáfora e afirma como desafio: “não consistiria o homem em ser um pedaço do universo, em seu envolvedor, mas simplesmente em ser a autêntica, a verdadeira luz das coisas [...] De onde parte, em que consiste em última instância, a última razão da existência como luz das coisas?” (NHD, p. 274). X. Zubiri na época não tinha a resposta, mas a formulou na grande inspiração e desafio para a sua Filosofia da realidade.

Todos podemos ser translúcidos em nossos papéis do sentido da vida. O filósofo diz que o ser humano é agente, ator e autor de sua vida; só teremos autonomia em nossa existência, se nos atualizarmos sempre que somos reais. A realidade é o *foco luminoso* que ilumina e, por isso, seremos translúcidos. Devemos procurá-la sempre!

Acompanhamos, nesta reflexão, X. Zubiri em conflito com toda a Filosofia. Ele também foi um filósofo que não conseguiu se entender com demais, mas falou do mesmo que elaboraram: o saber nas raízes e formas de entender, orientar e dirigir a realização da humanidade. Não se contentou discordando e repetindo as elaborações sem estudá-las. Mas entendeu por que buscavam o mesmo: o saber real humano. Por quê? Porque se trata do problema da humanidade e do problema de inteligência.

Então, vejamos finalmente o que Pintor-Ramos diz a respeito dessa repetitiva e viciosa *representatividade do real*:

Não somente de fato, senão também por exigências teóricas, o que determina o tratado zubiriano é o predomínio da dimensão representativa, na qual deve se articular a apelativa e a expressiva. A própria concepção intelectual de Zubiri torna indispensável essa ordenação. [...] A filosofia é fundamentalmente obra da razão. Essa razão jamais parte de si mesma, senão que, desde o dado, marcha para o ignoto abrindo uma via ulterior que perfila um esboço racional. (PINTOR-RAMOS, 1995, p. 28-29).

Para captar melhor a conclusão de nossa reflexão, trazemos a interpretação poética de M. Fernandes sobre as *puras representações e suas consequências*. Dentro do percurso de sensibilidade criativa, ele se depara com Tippi, menina criada pelos pais fotógrafos na África selvagem, e solta sua linguagem repleta de poesia:

O mundo de Tippi não é um mundo repleto de representações falseadas da realidade. Nelas, a imaginação não se perde em meandros sem saída de imagens estereis, de impotência desvitalizada e de contínuos autoenganos. [...] É assim porque apreende o contínuo da realidade não como algo que está apenas a lhe desafiar. Ao contrário, percebe-a como algo que contém o eu próprio em contínua modificação dada as suas próprias potências criativas e imaginativas. [...] Não lhe é necessária a imposição de imagens e sensibilidades externas embutidas de significados outros, que não são aqueles apreendidos na liberdade atuante de seu espírito – e que gradualmente lhe ensina como fazer crescer seu potencial senciente. [...] (FERNANDES, 2019, p. 222-223).

Embora com mais de oitenta anos, X. Zubiri nos revela felizmente que chegou aonde pretendia chegar: “Graças a isso, o homem fica inadmissivelmente retido na e pela realidade: fica nela sabendo dela. Sabendo o quê? Algo muito pouco, do que é real. Mas retido constitutivamente na realidade. Como? É o grande problema humano: saber estar na realidade” (IRA p. 282).

Aprendamos a *cair no real*, na vida e no cultivo intelectual; não por duvidosas representações, mas porque a inteligência, sendo senciente, nos atualiza a presença do real. Dessa forma, podemos sonhar em nos realizarmos e usufruirmos de uma sociedade e história plenas dentro do *horizonte intramundano* não construído por conceitos.

Referências

- CONILL, J. *El crepúsculo da metafísica*. 1ª ed. Barcelona: Ed. Anthropos, 1998.
- FERNANDES, M. *Fator Leonardo. Ação criativa mais primordial*. 1ª ed. Curitiba: Ed. Ideário. 2019.
- PINTOR-RAMOS, A. *La filosofía de Zubiri y su género literario*. 1ª ed. Madri; Fundación Xavier Zubiri, 1995.
- ZUBIRI, X. *Cinco lecciones de filosofía – con un curso inédito*. (CLFCI) 1ª ed.

Madri: Alianza Ed., 2009.

ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*. (EDR) 1ª ed. Madri: Alianza Ed., 1989.

ZUBIRI, X. *Inteligência e realidade*. (ISIR) 1ª ed. São Paulo: Ed. É Realizações, 2011.

ZUBIRI, X. *Inteligência e razão*. (IRA) 1ª ed. São Paulo: Ed. É Realizações, 2011.

ZUBIRI, X. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. (PFMO) 1ª ed. (3ª reimp). Madri: Alianza Ed., 2008.

ZUBIRI, X. *Natureza, História, Deus*. (NHD) 1ª ed. São Paulo: Ed. É Realizações, 2010.

ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*. (SE) 1ª ed. (5ª reimp). Madri: Alianza Ed., 1985.

Vocação, liberdade e evangelização: pautas da experiência cristã na perspectiva do discernimento segundo Francisco

Vocation, freedom and evangelization: guidelines of The christian experience in the perspective of discernment according to Francis

**Roberto Nentwig*

***Diogo Marangon Pessotto*

****Regis Soczek Bandil*

Resumo

Nosso tempo é marcado pela ambiguidade, cujas implicações para o sujeito e instituições são sentidas na absolutização das individualidades e ausência de sentidos. A experiência cristã é desafiada por esse contexto, sendo motivada a revisitar, discernir e repropor seus referenciais. O objetivo deste trabalho é analisar as noções de vocação, liberdade e evangelização à luz da experiência do discernimento, segundo Francisco, tendo em vista a identificação de possíveis articulações entre tais pautas da experiência cristã e a realidade atual. As referidas noções nos auxiliam na compreensão da importância do discernimento em face dos pluralismos contemporâneos.

Palavras-Chave: Discernimento; Francisco; Vocação; Liberdade; Evangelização

[®]Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC RJ).
Professor da Pontifícia Universidade do Paraná (PUC PR).
Contato: beto.catequese@gmail.com

^{**}Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR).
Contato: diogopessotto@hotmail.com

^{***}Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Contato: regissoczek@gmail.com

Revista de Cultura
Teológica

Texto enviado em

22.05.2021

Aprovado em

08.12.2021

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Abstract

Our time is marked by ambiguity, whose implications for the subject and institutions are realized in the absolutization of individualities and the absence of meaning. The christian experience is challenged by this context, being motivated to revisit, discern and propose its references. The objective of this work is to analyze the notions of vocation, freedom and evangelization in the light of the experience of discernment according to Francis with a view to identifying possible links between such guidelines of the christian experience and the current reality. These notions help us to understand the importance of discernment in the face of contemporary pluralisms.

Keywords: Discernment; Francis; Vocation; Freedom; Evangelization

Introdução

Vivemos atualmente em um contexto marcado por três grandes características: a) a absolutização das individualidades; b) o enfraquecimento das instituições; e c) a ausência de sentidos e referenciais. Tais características são potencializadas (e potencializam) os diversos pluralismos culturais, sociais, políticos e religiosos. Existimos num mundo fluido, líquido, exageradamente instável e notoriamente irracional, o que é demonstrado pela instrumentalização da pessoa humana em face de interesses escusos de natureza político-econômica.

A mensagem cristã parece estar na contramão dessa realidade: a) primazia da comunidade; b) unidade da Igreja na diversidade de seus membros; c) centralidade de Jesus Cristo e seu Evangelho. Todavia, no contexto a que nos referimos anteriormente, tais princípios tornam-se irrelevantes na medida em que podem não ser significativos ao sujeito contemporâneo. Sua relativa compreensão – que outrora estava condicionada à pretensa transmissão da fé por tradição familiar (herança da cristandade) – é agora relegada a um pequeno grupo de pessoas que vivem o cotidiano da comunidade eclesial, cuja imagem pública remete a um espaço separado e à margem da cultura e da sociedade. *A experiência cristã não é mais a fonte dos sentidos e referenciais para os indivíduos da sociedade das múltiplas verdades.*

Repropor, então, a mensagem cristã de modo significativo para o mundo hodierno não pressupõe maior força de imposição (atitude triunfalista) ou mesmo atitudes de confronto religioso (atitude bélica). O agir cristão está radicado na adesão livre à Pessoa de Jesus Cristo mediante um encontro pessoal que orienta por inteiro a vida¹. Ora, nunca antes foram tão necessárias a *formação das consciências* e uma *maturidade eclesial* que privilegiem o *discernimento* como atitude preponderante para o agir pessoal e pastoral. Tal discernimento, na perspectiva da fé, envolve a *escolha fundamental (vocação)*, as *escolhas* pessoais (*liberdade*) e a *vida e missão* da Igreja (*evangelização*), porque há, na experiência cristã, uma interdependência entre a pessoa e a comunidade (cf. 1Cor 12,12-26).

Por essa razão, a experiência cristã é desafiada pelo contexto atual a revisar, discernir e repropor seus referenciais. O Papa Francisco tem procurado levar a termo tal urgência, reconhecendo-a como essencial para a transformação missionária da Igreja. Mais ainda: tem apresentado o discernimento como caminho seguro para esse intento. Assim, com o presente trabalho, procuraremos analisar as noções de vocação, liberdade e evangelização à luz da experiência do discernimento segundo Francisco tendo em vista a identificação de possíveis articulações entre tais pautas da experiência cristã e a realidade atual.

1. Um contexto que requisita o discernimento

A história humana é marcada pela ambiguidade. O tempo em que vivemos é ainda mais afetado por ela. Segundo Lipovetsky (2005, p. 9-12), a sociedade atual pode ser chamada de *sociedade do pós-dever*. Para o autor, a ética não se ausentou da cultura humana; porém, é preciso que se diga que a conduta das pessoas e das instituições é menos baseada nas obrigações impostas. As ordens e as proibições têm cada vez menos força para provocar transformações vitais. Na religião, as imposições radicadas em sanções que se fundamentam em uma lei transcendente parecem não chegar ao seu objetivo, pois não evidenciam as consequências práticas na vida cotidiana.

1. “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (BENTO XVI. *Deus Caritas Est* 1).

Tal ambiguidade se manifesta quando, ao lado da sociedade do pós-dever, emergem restrições à liberdade. Se é verdade que as últimas décadas se edificaram sobre um forte ideal de liberdade, é também certo que depois da crise financeira de 2008 a narrativa liberal perdeu espaço. A sociedade democrática, alicerçada no capitalismo, que pretendia garantir a efetivação do indivíduo livre, mostrou sua fraqueza, dando espaços para novas posturas conservadores como a emergência de ditaduras, o medo da imigração, o *Brexit* e a ascensão de lideranças mundiais como Donald Trump (cf. HARARI, 2018, p. 23).

Vivemos o emaranhado de relações do mundo plural e virtual. Nessa sociedade há o enfraquecimento das instituições, emergem religiões e religiosidades que promovem experiências epidérmicas e subjetivas e a fé cristã não tem mais a força de uma matriz cultural ocidental. Do mesmo modo presenciamos a passagem do ateísmo militante para uma indiferença tranquila. Emergem pluralidades com as quais é necessário dialogar e minorias que reivindicam o seu status: mulheres, gays, afrodescendentes, migrantes, etc.

Em face de tal pluralidade, vemos o habitante urbano enclausurado em seus condomínios e apartamentos, sinal do individualismo. A presença humana é menos física. Se podemos falar de uma saída de quem vive na sociedade da crise da modernidade, ela é virtual: as pessoas saem para navegar, conectar-se ou para pelejar na ágora das redes sociais, mostrando todo o ressentimento que não tinha voz e tornando públicas ideias loucas e sem fundamentos. O mundo digital é uma das grandes marcas da ambiguidade de nosso tempo. Encurtaram-se distâncias e processos foram acelerados. Surgiu igualmente a dependência digital e as relações foram enfraquecidas. A evolução tecnológica trará ainda outras marcas nas próximas décadas, como a ditadura digital: prevê-se que cada vez mais delegaremos muitas das nossas atividades e até decisões aos programas de computadores. Nesse contexto, em que medida podemos avaliar a liberdade humana? (cf. HARARI, 2018, p. 69-101) De fato, a sociedade descrita por Lipovetsky parece seguir entre as égides da liberdade e da escravidão.

Fala-se, por conseguinte, de uma sociedade da razão débil (cf. PALACIO, 2001, p. 68-72). O conhecimento não é mais fonte de sabedoria, como se propu-

nam ser as filosofias antiga e medieval. Não se pensa mais a partir dos grandes valores referenciais. Hoje, muito depende do interesse imediato, verificável, até fútil, do instante, do que promete felicidade no aqui e no agora. O sujeito se tornou absoluto, relegando ao segundo plano a verdade do objeto em si. Há a absolutização do imanente que, por vezes, retira ou até instrumentaliza o transcendente. O pensamento fraco é uma espécie de estado de penúria da reflexão e do ser humano. Se a ânsia pela liberdade não consegue êxito, se a pluralidade e a virtualidade criam confrontos intermináveis e se a razão se torna débil, o que ganha força? Entre as tantas marcas do nosso tempo, sobressalta-se a falta de sentido. A razão instrumental que pretendia explicar todos os fenômenos da vida não chegou ao seu termo. Os sistemas ruíram, bem como os totalitarismos, seus filhos. Deseja-se o paraíso na terra, depois da decepção de um paraíso no céu, mas este também parece não ter vindo. Se estamos diante de grandes descobertas e evoluções no campo da ciência e da tecnologia, também precisamos encontrar soluções para a falta de sentido e para os problemas de fronteira, como os terrorismos, a violência, o sexismo e o irracionalismo das zonas tenebrosas da existência. Um ser humano que outrora se dizia racional está diante de muitas irracionalidades.

Diante desse panorama de ambiguidades, entre liberdades e totalitarismos, ânsias e decepções, razão e irracionalidade, concreto e virtual, a experiência cristã se vê desafiada, mais do que nunca, a discernir suas escolhas. É esta a indicação do Papa Francisco que, fiel à sua formação jesuítica, propõe o *discernimento* como uma prática da mais pura autenticidade evangélica.

2. A experiência do discernimento segundo Francisco

Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), Francisco propõe uma análise de conjuntura, intitulando-a “Na crise do compromisso comunitário” (EG 50), na qual trata de alguns desafios contemporâneos. Contudo, não o faz com “um olhar puramente sociológico” (EG 50). Ao contrário, faz “um discernimento evangélico” (EG 50), como “olhar do discípulo missionário que ‘se nutre da luz e da força do Espírito Santo’” (EG 50). Tal discernimento, no Espírito, é a contemplação da realidade com os *óculos* do Evangelho. E é justamente o

mesmo Espírito Santo que revela os sentidos do Evangelho: “Mas o Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, ensinar-vos-á todas as coisas e vos recordará tudo o que vos tenho dito” (Jo 14,26).

Francisco enfatiza a importância do discernimento evangélico em virtude da herança espiritual de Inácio de Loyola. Como jesuíta, Francisco foi formado na dinâmica dos *Exercícios Espirituais*, dos quais o discernimento espiritual é eixo fundamental. Este “nos possibilita crescer nos caminhos de Deus e conhecer, no cotidiano, o seu projeto de amor” (RECH, 1998, p. 132). Por conseguinte, é o Espírito que mobiliza a vida interior e orienta os afetos para o entendimento de tal projeto, expresso em plenitude em Cristo, a Boa-Nova do Pai. Se isso vale para o crescimento pessoal, vale também para a vida da Igreja, que, dócil ao Espírito, busca considerar evangelicamente a realidade. Desse modo, ao evidenciar tal discernimento como condição para a fidelidade da Igreja ao Evangelho e sua atuação pastoral no mundo, Francisco afirma a ação do Espírito como necessária e essencial para a compreensão daquilo que o Evangelho diz à Igreja e aos cristãos hoje. Só é possível, então, o *discernimento* se houver uma *atitude de abertura e docilidade ao Espírito*, pois é Ele quem nos comunica a vida de Cristo. Para Miranda (2015, p. 92), a abertura à ação iluminadora do Espírito Santo transforma a mentalidade do cristão e lhe dá o olhar de Jesus.

Para manter vivo o ardor missionário, é necessária uma decidida confiança no Espírito Santo, porque Ele ‘vem em socorro de nossa fraqueza’ (Rm 8,26). Mas essa confiança generosa tem de ser alimentada e, para isso, precisamos invocá-Lo constantemente. Ele pode curar-nos de tudo o que nos faz esmorecer no compromisso missionário. É verdade que essa confiança no invisível pode causar-nos alguma vertigem: é como mergulhar num mar onde não sabemos o que vamos encontrar [...] não há maior liberdade do que a de se deixar conduzir pelo Espírito [...] (EG 280).

Vale salientar que o discernimento está presente radicalmente na Escritura. O Salmo 1 nos remete aos “dois caminhos”. O Livro do Deuteronômio (cf. Dt 30,19) apresenta-nos a necessidade da escolha da vida em detrimento da morte. A Primeira Carta de Paulo aos Tessalonicenses (cf. 1Tes 5,19) indica-nos o exame de tudo para abraçarmos o que é bom. Esta atitude é graça, carisma, dom do

Espírito: o “discernimento dos espíritos” (1Cor 12,10). Biblicamente, em suma, o *discernimento* serve à *edificação pessoal e eclesial* e ao *bem comum*.

Jesus, ao reportar-se às multidões, indica o discernimento:

Quando vedes uma nuvem no ocidente, logo dizeis que vem chuva; e assim acontece. Quando percebeis o vento sul, logo dizeis que vai fazer calor; e assim acontece. Hipócritas! Sabeis avaliar o aspecto da terra e do céu e não sabeis avaliar o tempo presente? Por que não julgais por vós mesmos o que é justo? (Lc 12,54-57)

O discernimento também se refere à consideração dos *sinais dos tempos*. Em EG, Francisco faz referência a essa expressão por três vezes², vinculando-lhe expressões como: estudo, leitura, escuta do Espírito, reconhecimento comunitário, realidade, vigilância,... Ou seja, uma abordagem inadequada pode esvaziar a noção de *sinais dos tempos*, atribuindo-lhe unicamente um sentido temporal: sinais que acontecerão no período próximo ao fim do mundo material. Reposicionando tal sentido, dizemos que sua pertinência é *escatológica*, a saber, o *definitivo de Deus*: Deus definitivamente sempre e continuamente *fala, mostra-se, dialoga* e relaciona-se conosco por meio da realidade concreta que vivemos. O discernimento cristão como dom e atitude nos é concedido para “lermos” estes sinais e reconhecermos neles a presença e a atuação de Deus na história.

Para Francisco, o discernimento é muito mais do que uma iluminação pessoal para a observação da realidade que nos cerca. *O discernimento é transformador e nos impele para a missão*, justamente porque nos coloca numa atitude de confiança e entrega total aos desígnios da Trindade. Ela bem sabe o que é necessário para cada época e para cada tempo. “O Espírito Santo trabalha como quer, quando quer e onde quer [...] Sabemos apenas que o dom de nós mesmos é necessário” (EG 279). Segundo Codina (2016, p. 266, trad. nossa),

Nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, o discernimento possui um papel capital na busca da vontade de Deus. Assim, o discernimento é uma lógica existencial para descobrir o que Deus quer de cada um, em cada situação. O jesuíta Jorge Mario Bergoglio, que se encontra no interior dessa

2. Cf. EG 14, 51 e 108.

corrente espiritual, não só dá ao discernimento uma dimensão pessoal, senão que, além disso, dá-lhe uma dimensão pastoral, já que o entende como um instrumento para ajudar a outros em seu caminhar até o Senhor.

O exercício do discernimento é (e sempre foi) presente na vida da Igreja. O reconhecimento da vontade de Deus e nossa adesão livre a esta vontade – sem rechaçar os diversos condicionamentos humanos, culturais, sociais e religiosos – manifesta-se em alguns sinais: paz, alegria, serenidade, força interior, vivência mais profunda das virtudes teológicas, sentido de pertença à comunidade, entrega aos irmãos, especialmente os mais pobres e fracos, etc.

Na perspectiva de Francisco, como vimos, o discernimento extrapola o nível pessoal na direção da vida e missão da Igreja. Daí que o discernimento eclesial é operado tanto ao interno da comunidade eclesial como ao seu externo, no diálogo com as demais instâncias da cultura e da sociedade. Esse duplo movimento é conjugado, de modo que um depende do outro. A unidade na diversidade de carismas e ministérios, em vista do Reino de Deus, edifica a Igreja e sustenta sua missão, tal como nas primeiras comunidades (cf. At 2,42-47; 1Cor 12,12-31). Ao mesmo tempo, o diálogo com as culturas e sociedades impõe à Igreja discernir os caminhos da evangelização conforme as exigências de cada tempo. Discernir, por exemplo, o que é humano e o que degrada sua dignidade é também tarefa da Igreja em seus diálogos com o mundo.

3. Algumas aplicações do discernimento

Passamos, a seguir, à análise das noções de *vocação*, *liberdade* e *evangelização* à luz da experiência do *discernimento* tal como proposta por Francisco no transcurso de seu magistério. O cristão, basicamente, constitui-se pela sua escolha fundamental, pelas suas escolhas livres e pela sua missão no mundo. Ainda que as realidades a que as mencionadas noções fazem referência encontrem-se imbricadas, nossa opção por essa ordem se deve ao fato de que, na perspectiva do discernimento, a experiência cristã repercute da pessoa para a comunidade e da comunidade para o mundo, de modo que o discernimento vocacional implica e prepara escolhas livres, que, por conseguinte, pautam o agir cristão em termos missionários.

3.1. Discernimento e vocação

A vocação é um chamado de Deus para todos. O primeiro deles à vida, depois à amizade com Ele, à santidade, ao serviço e a uma vocação específica. É uma *resposta pessoal* e de *colaboração gratuita* no projeto de Deus, que nos ama incondicionalmente. Na dinâmica vocacional, o *contato pessoal* é a marca de Jesus: ele gera relação, vínculo e mudança de vida. Francisco, na Exortação Apostólica *Christus Vivit* (CV), afirma:

A salvação que Deus nos dá é um convite para fazer parte de uma história de amor que se entrelaça com nossas histórias; que vive e quer nascer entre nós para que produzamos frutos onde quer que estejamos, como estejamos e com quem estejamos. Precisamente aí vem o Senhor a plantar e plantar-se (CV 253).

Vocação não é multiplicação de atividades, mas itinerário de muitos esforços, lutas, doação, disponibilidade e serviço. No agir vocacional deve prevalecer o essencial, sob o risco de o superficial absorver a totalidade das energias e transmutar vocação em “profissão”, o que não raras vezes presenciamos na realidade eclesial atual. Nesse sentido, se vocação, à luz de nossa relação com a Trindade, é uma progressiva descoberta da vontade de Deus para nossa existência, está aí imbricado um processo decisivo de discernimento. Porém, o que significa discernir a vocação? Eis a resposta de Francisco a essa hipotética pergunta: “Tua vocação te orienta para oferecer o melhor de ti para a glória de Deus e para o bem dos outros. Não se trata apenas de fazer coisas, mas fazê-las com um significado, com uma orientação” (CV 257). Na esteira dessa afirmação, CV, que trata, dentre tantos assuntos, do discernimento vocacional juvenil, apresenta alguns elementos que compõem o discernir da vocação.

- a) *O sonhar é parte do discernir* (CV 136-143). Não se trata do alimento de ilusões, mas do desejo interior de servir a Deus no serviço dos irmãos e irmãs não obstante os desafios e obstáculos da realidade que nos circunda.
- b) *A consciência sacramental* (CV 264). Vislumbrar honestamente as possíveis consequências, exigências e alegrias do matrimônio ou do ministério ordenado é realizar um processo de discernimento vocacional que poderá

resultar na recepção de uma graça eficaz (sacramento) que implicará sua acolhida e resposta pessoal.

- c) *Desafios e dificuldades* (CV 264). As dificuldades enfrentadas por inúmeras famílias, o individualismo, a cultura do provisório e do descarte, o relativismo e a ausência de sentido de vida podem nublar um autêntico discernimento, orientando escolhas imediatas e até mesmo arbitrárias como forma de rejeitar o compromisso com o outro e o sofrimento.

A partir de CV, Guillama (2018, p. 174-176, trad. nossa) delineia o que denomina “discernimento espiritual, processo integral”. Tal discernimento é o que fundamenta o discernimento vocacional, uma vez que vincula os aspectos antropológico, batismal/missionário e eclesial à vocação.

- a) O aspecto *antropológico* vocacional implica a seguinte pergunta: *qual é o sentido da vida?* O discernimento cristão parte do imperativo evangélico do serviço: o reconhecimento da vida como dom gratuito de Deus motiva o serviço aos irmãos. “A pessoa é capaz de transformar e dar um sentido à sua vida; relaciona-se desde a solidariedade tratando a cada um como igual, propõe a vida em comunidade, busca o encontro, a comunicação [...]” (GUILLAMA, 2018, p. 175, trad. nossa).
- b) O aspecto *batismal* da vocação propõe a seguinte questão: *qual é o compromisso discipular missionário?* Trata-se de um processo de discernimento resultante da relação pessoal com Deus que toca todas as dimensões da vida: o encontro pessoal com Cristo; a conversão perene; o discipulado; a busca da santidade; e a missão. A vocação cristã supõe proximidade e relação dialógica com Deus que transborda na vida cotidiana. Esta relação e este transbordamento acabam por ser objeto do discernimento vocacional.
- c) O aspecto *eclesial* da vocação destaca a pergunta: *qual é o estado de vida?* Tal resposta compreende maturidade e liberdade, atitudes de um autêntico discernimento. A acolhida pessoal do projeto de Deus reivindica um adequado processo de discernimento que se traduzirá na permanente oblação da vida com vistas à busca do bem comum. A definição por um estado de vida não conclui o discernimento da vocação, que passa a revisar continuamente

motivações e ações.

Repercutindo o conteúdo de CV, Guillama (2018, p. 176, trad. nossa) afirma:

Na base do discernimento podemos identificar três convicções... A primeira é que o Espírito de Deus atua no coração de cada homem e de cada mulher por meio de sentimentos e desejos que se conectam a ideia, imagens e projetos. Escutando com atenção, o ser humano tem a possibilidade de interpretar estes sinais. A segunda convicção é que o coração humano, devido à sua debilidade e ao pecado, apresenta-se normalmente dividido devido à atração de diferentes reivindicações, ou inclusive opostas. A terceira convicção é que, em qualquer caso, o caminho da vida impõe decidir, porque não se pode permanecer indefinidamente na indeterminação. Porém, é necessário dotar-se dos instrumentos para reconhecer a chamada do Senhor, a alegria do amor e escolher responder a ele.

Francisco, portanto, convida e desafia a Igreja a ajudar os jovens (e a todos) a formarem consciências de maneira profunda e sólida. É um itinerário para toda a vida, permeado pela experiência do discernimento como promotor de escolhas e revisões de escolhas em prol de outras ações. A escolha vocacional se desdobra nas sucessivas escolhas livres e discernidas ao longo da vida, como veremos.

3.2. Discernimento e liberdade

Após reflexão sobre a relação entre discernimento e vocação, trataremos agora da relação entre *discernimento* e *liberdade*. Abordada na sessão anterior a decisão fundante da pessoa, agora trataremos das *decisões éticas* pertinentes à sua existência.

A base das decisões, em termos inicianos, está no *discernimento dos espíritos*. Nesta linha, uma possível ética depende de um olhar sobre si mesmo, tendo como pressuposto “uma cuidadosa triagem dos desejos, afeições, pulsões e tendências” (MIRANDA, 2017, p. 176). Para tanto, é necessário compreender o processo construtivo da existência no âmbito da liberdade, longe de uma observância religiosa servil e infantilizada: sem uma adequada *pedagogia de liberdade* o cristão segue sob a égide de obrigações. A vivência de uma espiritualidade autêntica, no entanto, não se contenta com a livre escolha, mas de escolhas que

realmente estejam em consonância com a realização humana, em sua integridade. Para que este fim seja alcançado, no entanto, não basta considerar a normativa ética, mas a decisão contextualizada, respeitando-se a pessoa inteira como um ser corpóreo e inserido em uma sociedade. A existência é uma aventura, uma realidade dinâmica repleta de oportunidades e desafios (cf. MIRANDA, 2017, p. 177-181).

Assim, não basta a busca autosatisfeita de um pressuposto *estado de graça*. É preciso considerar a pessoa em sua construção *histórico-pneumática*: ser cristão é ser discípulo, é estar a caminho, sempre ouvindo os apelos divinos, é estar aberto ao Espírito que age iluminando as escolhas e fortalecendo o cristão no seu seguimento coerente (cf. Gl 5,25). O cristão vive sua experiência de fé em um contínuo devir, certo de que almeja uma plenitude cristológica (cf. Ef 1,3-4), sendo tentado a parar ou a retroceder. Convive, pois, com a ambiguidade que lhe é inerente. Na dinâmica da graça, segue tendo como prioridade a construção de si mesmo como pessoa livre, alguém que é senhor de si mesmo. Pode seguir nessa direção, mesmo diante de seus limites, sendo continuamente acompanhado pela possibilidade de *voltar atrás em suas escolhas*, até mesmo de escolher a autossuficiência egoísta ou até mesmo *a imobilidade de ser-coisa* (cf. MOINGT, 2010, p. 335-336).

É nesse sentido que Paulo fala de uma luta do cristão, em comparação aos atletas que se empenham para melhorar sua *performance* (cf. 1Cor 9,24-27). Porém, na linha do discernimento, o empreendimento de uma luta é algo mais profundo do que o mero esforço pelo cumprimento de uma obrigação legal. Se a decisão é contextualizada, como afirmamos acima, é necessário considerar com seriedade que a existência humana é condicionada por fatores internos e externos. Assim, uma existência livre e discernida depende de um processo de conversão, tendo-se em conta de que a liberdade não está pronta, como um dado metafísico estático, pois cada ser humano vive, em maior ou menor medida, uma vida condicionada (cf. MIRANDA, 2004, p. 219).

Diante da constatação da força dos condicionamentos, o discernimento para a liberdade se realiza pela *autodescoberta e integração dos limites*. A pes-

soa, em sua aventura de ser na graça do Espírito, cresce mergulhando dentro de si, descobrindo-se, conhecendo-se. Não basta a mera contabilização de virtudes, obras ou atos cúlticos, nem tão pouco a fuga obstinada daquilo que poderia ser considerado impuro, pecaminoso, em um caminho de culpabilização, por vezes, neurótico. O processo de liberdade é realizado no conflito com as forças instintivas, inclinações provindas do inconsciente e da história, que podem remeter até ao momento da gestação. Portanto, mesmo se há clareza do conjunto das normas de conduta ética, um olhar rápido para um único instante do tempo não pode avaliar com toda clareza a qualidade moral de um ato pessoal. Não se pode avaliar com toda certeza qual é o nível de consciência da parte de quem realiza um ato avaliado como pecaminoso. Cada pessoa segue carregando as suas ambiguidades, tendo a chance de vencê-las. O caminho para este crescimento é a autenticidade: sob o impulso e luz do Espírito, cada pessoa descobre suas sombras e condicionamentos, bem como suas potencialidades. Quanto maior lucidez sobre o próprio *eu*, associado à consciência da conduta ética que se deve praticar, mais chance haverá de se efetivar um caminho de discernimento para a liberdade (cf. MIRANDA, 2004, p. 228-229).

O discernimento como caminho para a liberdade, nesta visão processual, previne que a conduta ética seja avaliada por atos exteriores (legalismo). Corre-se o risco de viver inundado em falsas virtudes, ou seja, quando não se vive a partir da interioridade, a partir da reta intenção que brota do coração (cf. Jr 31,33; Mc 7,21)³. As leis existem, o decálogo continua como regra, sobretudo o imperativo do amor, mas o que está em jogo é o modo como se abraça o legado ético: é preciso discernir se o que existe é mera observância exterior ou é verdadeiro discipulado (cf. MOINGT, 2012, p. 149). Nesta linha, é importante que se esteja prevenido de uma visão simplória que avalia a vida sob a ótica do mérito e da recompensa, uma prática exterior que buscaria uma salvação privatizada, o exercício de boas ações. A proposta paulina é uma existência pneumatológica de

3. O Concílio Vaticano II responderia de modo magistral a este questionamento ao tratar do tema da consciência: “O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser” (*Gaudium et Spes* 16).

filhos de Deus (cf. Gl 4,4-6), uma vida segundo o Espírito (cf. Rm 8,1).

A partir das premissas aqui colocadas, pode-se esclarecer como o Papa Francisco propõe uma ética de discernimento para a liberdade. Primeiramente, consideremos que o papa afirma a importância de uma ética que mantém uma equilibrada relação com a lei, refutando a *ética casuística*. Assim, as leis gerais são importantes, mas elas não têm a capacidade de reger as situações específicas da vida, em suas minúcias, pois quando as particularidades se transformarem em leis, caímos em uma *casuística insuportável* (*Amoris Laetitia*-AL 304). O Papa jesuíta sugere que ninguém se sente na *cátedra de Moisés* como juiz que julga com *superioridade e superficialidade*. Ao se ter em conta os condicionamentos e fatores que podem atenuar a responsabilidade ética, mesmo diante de uma situação de pecado, a pessoa tem a chance de não ser culpada, mesmo que esteja inserida em uma situação comumente chamada de *situação de pecado*. O crescimento na vida da graça, a vida de caridade, o seu crescimento como seguidor de Jesus sob moção do Espírito não está vedado àquele que é assim, negativamente, avaliado. Por isso, recomenda Francisco que é essencial o discernimento como busca de caminhos que conduzam cada cristão ao crescimento diante de seus limites. Mesmo diante dos limites de cada pessoa, é possível crescer, mesmo que se dê pequenos passos, exercício que pode ter mais valor para Deus do que a existência de quem vive sem grandes dificuldades (cf. AL 305).

Um segundo elemento importante do discernimento para a liberdade, na linha do Papa Francisco, é a *escuta*. É preciso, como nos diz Paulo, examinar tudo e ficar com o que é bom (cf. 1Ts 5,21). Convém examinar o que existe dentro de nós, mas também o que há fora de nós, escutando os sinais dos tempos (cf. *Gaudete et Exsultate*-GE 168). Portanto, o verdadeiro discernimento é realizado na oração, na escuta do Senhor. Deus é questionador, interpela a pessoa para que saia do seu comodismo, assumindo novas posições na aventura da existência, sem se prender aos próprios e velhos esquemas, sem a rigidez que enclausura: “Somente quem está disposto a escutar é que tem a liberdade de renunciar ao seu ponto de vista parcial e insuficiente, aos seus hábitos, aos seus esquemas” (GE 172). Não se repete o passado, não se prende ao

estabelecido, mas significa se abrir a novidade do presente: “o discernimento dos espíritos liberta-nos da rigidez, que não tem lugar no ‘hoje’ perene do Ressuscitado” (GE 173). Esta dinâmica, segundo o papa, não é automática, exige tempo, paciência:

Um discernimento deste tipo requer tempo. São muitos, para dar um exemplo, os que acreditam que as mudanças e a reformas podem vir em breve. Eu sou da opinião de que se necessita tempo para assentar as bases de uma mudança verdadeira e eficaz. Trata-se do tempo do discernimento⁴.

O que se propõe, a partir das intuições jesuíticas de Francisco é a formação de cristãos maduros – *adultos morais*, ou seja, pessoas conscientes de que são responsáveis pelas escolhas da sua vida, sem recorrer a uma resposta já pré-elaborada ou coercitiva. Os adultos morais são capazes de fazer perguntas: *Por que estou agindo de determinada maneira? Quais são minhas intenções? Há segurança na tomada de minha decisão?* Mais segura é a escolha quando há um processo de verdadeiro discernimento (cf. MIRANDA, 2017, p. 184). Quem não se confronta, não cresce. Seria uma mediocridade passar a existência sem olhar para si mesmo, sem aprender com o passado, sem se conhecer, sem indagar a vida a partir de uma ética, sem escutar a voz divina e, portanto, sem crescer em discernimento, na dinâmica da liberdade.

“Cristo vive: é Ele a nossa esperança e a mais bela juventude deste mundo” (CV 1). Sua vida é atual porque o Espírito Santo segue atualizando sua existência na história. Aqui o discernimento é hermenêutica, pois a aplicação do Evangelho não é imediata, mas encarnada no lugar e no tempo, exige a inculturação, uma recepção da Palavra no hoje. É preciso, pois, deixar que o passado interrogue o presente, sem um paralelismo infrutífero: de um lado o Evangelho e de outro o mundo, numa postura de confronto. A atitude de escuta atenta será capaz de revelar como Jesus de Nazaré é um “evento único e irrepitível” (PALACIO, 2001, p. 81). A grande pauta do discernimento para a liberdade é ter como critério fundamental a pessoa de Jesus. É ele que nos convida a evangelizar de modo discernido.

4. SPADARO, Antonio. Entrevista de Francisco a Spadaro. In: *Observatório Bíblico: Blog sobre estudos acadêmicos da Bíblia*. Disponível em: <<https://airtonjo.com/blog1/2013/09/entrevista-de-francisco-spadaro.html>>.

3.3. Discernimento e evangelização

Na perspectiva do magistério de Francisco, a experiência do discernimento tem no âmbito pastoral sua principal aplicação. Em EG – Exortação Apostólica que indica as linhas programáticas de seu pontificado – Francisco evidencia a premente necessidade de uma “conversão pastoral e missionária” (EG 25), esta apoiada num “preciso estilo evangelizador” (EG 18) que engendrará, na Igreja, “uma nova etapa evangelizadora, cheia de ardor e dinamismo” (EG 17). Por conseguinte, o discernimento edifica a comunidade eclesial e serve para o bem comum na medida em que se refere e sustenta a atividade evangelizadora como *critério pastoral*. O “fez-se sempre assim” (EG 33) está condicionado a um automatismo pastoral estéril. O discernimento pastoral, ao contrário, conjugando a luz do Evangelho, a ação do Espírito e a consideração dos sinais dos tempos, leva a “repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores” (EG 33).

Na condição de critério pastoral – e um dos mais importantes e significativos – o discernimento pastoral se exprime mediante alguns aspectos, uma vez que, por si só, não possui um conteúdo estabelecido, tal como uma *receita* para a pastoral eclesial. Sua *matéria-prima* é a realidade e suas bases, como já mencionadas, são o Evangelho e a ação do Espírito, de modo que, em sua aplicação pastoral, sua ambiência é a comunidade. Nesse sentido, vinculando conceitos teológicos, podemos afirmar que o discernimento é um dos principais exercícios ou dimensões da *sinodalidade*⁵.

3.3.1. Contornos

O discernimento evangélico, para Francisco, “é o olhar do discípulo missionário que ‘se nutre da luz e da força do Espírito Santo’” (EG 50). Dada a centralidade da missão em seu magistério, temos que o pontificado de Francisco é um

5. “No dom e no empenho da comunhão se encontram a fonte, a forma e o escopo da sinodalidade enquanto esta exprime o específico *modus vivendi et operando* do Povo de Deus na participação responsável e ordenada de todos os seus membros ao discernimento e à implementação dos caminhos da sua missão” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* 43, trad. nossa).

magistério de discernimento pastoral.

No ambiente pastoral, o discernimento se apresenta de modo ainda mais evidente como processo contínuo e dinâmico, porque o Espírito é dinâmico, mas isso também em virtude da contingência, mutabilidade e inconstância da realidade. Permanece nesse processo o Evangelho como paradigma para a vida e missão da Igreja. Parece-nos que aí reside o grande desafio do discernimento pastoral num contexto complexo e líquido: *evangelizar* considerando a *mudança* e o *diferente* como *realidade* e a *mensagem de Jesus* como *permanente* e *significativa*. Tal desafio, no entanto, não opõe realidade e Evangelho, pois a primeira não é obstáculo à plasticidade e riqueza do segundo, mas oportunidade de reposicionar o anúncio a fim de que este faça sentido a cada época. Paulo VI acenou para a perigosa oposição decorrente dessa relação: “a ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama da nossa época, como o foi também de outras épocas” (EN 20). Igualmente João XXIII, na abertura do Concílio Vaticano II, já havia destacado a pastoralidade como o elemento vinculante entre a doutrina e a realidade.

[...] é necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo. Uma coisa é a substância do ‘depositum fidei’, isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e o mesmo alcance. Será preciso atribuir muita importância a esta forma e, se necessário, insistir com paciência, na sua elaboração; e dever-se-á usar a maneira de apresentar as coisas que mais corresponda ao magistério, cujo caráter é prevalentemente pastoral (JOÃO XXIII, 1962, 5).

Nesse sentido, o discernimento pastoral não é uma atribuição funcional da hierarquia, uma espécie de procedimento administrativo. O carisma do discernimento, em sua face pastoral, implica o *compartilhamento das responsabilidades eclesiais referentes à missão*: a salvaguarda do depósito da fé (sua verdade e sentido) é tarefa do magistério; porém, seu aprofundamento, exposição, possibilidades de formulação, elaboração e apresentação são prerrogativas de todo o povo de Deus, que, por sua própria constituição, é evangelizador. O reconhecimento

dos contextos e o discernimento dos caminhos da evangelização é uma experiência a ser vivenciada por ministros ordenados, religiosos, leigos, teólogos, agentes de pastoral, crianças, jovens, anciãos, lideranças, etc. Os resultados contínuos desse processo são acolhidos pela hierarquia, pautados, refletidos, sistematizados e tornam-se um discernimento comum, seja para toda a Igreja ou para uma realidade específica. Isso corresponderia ao ideal de discernimento pastoral. Os Sínodos são uma expressão concreta do exercício deste discernimento.

A sinodalidade é vivida na Igreja a serviço da missão [...] Todo o povo de Deus é o sujeito do anúncio do Evangelho. Nele, todo Batizado é convocado para ser protagonista da missão, pois todos somos discípulos missionários. A Igreja é chamada a ativar em sinergia sinodal os ministérios e os carismas presentes na sua vida para discernir as vias da evangelização na escuta da voz do Espírito (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 53, trad. nossa).

3.3.2. Critérios

O discernimento é critério pastoral. Todavia, o seu exercício possui, da mesma forma, alguns critérios. Na EG, ao tratar da dimensão social da evangelização, Francisco apresenta *quatro princípios* que concorrem para o bem comum e a paz social. Dada a relevância de tais princípios no contexto do magistério do Papa Bergoglio, podemos considerá-los como *critérios do discernimento pastoral*, uma vez que se aplicam, na mesma medida, aos povos, às sociedades e à evangelização, realidades eminentemente pastorais.

- a) O *primeiro princípio*: “o tempo é superior ao espaço” (EG 222). Referido à plenitude, o tempo contrasta com o espaço, que diz do limite, do momento. A pastoral eclesial (e a vida social) ordenada pelos valores evangélicos não está preocupada com “resultados imediatos” ou com “espaços de poder e autoafirmação” (EG 223). Prioriza-se, em contrapartida, o tempo dos processos, que comportam “situações difíceis e hostis” ou “as mudanças de planos” (EG 223). O espaço privilegia o presente, ao passo que o tempo preconiza o futuro.
- b) O *segundo princípio*: “a unidade prevalece sobre o conflito” (EG 226).

“Quando paramos na conjuntura conflitual, perdemos o sentido da unidade profunda da realidade” (EG 226). Propõe o Evangelho a aceitação dos conflitos numa atitude de suportá-los para resolvê-los e transformá-los em um novo processo. A comunhão ou a unidade nas diferenças não é o rechaço destas, mas uma atitude de busca por uma nova vida que contemple a diversidade (cf. EG 228). Fruto desse processo é a paz: “a convicção de que a unidade do Espírito harmoniza todas as diversidades” numa “diversidade reconciliada” (EG 230).

- c) O *terceiro princípio*: “a realidade é mais importante do que a ideia” (EG 231). Uma polarização no campo das ideias pode ocultar a realidade. Se as ideias não estão a serviço da realidade são meros “idealismos e nominalismos” (EG 232). Para Francisco, esse princípio vincula-se ao Mistério da Encarnação. A centralidade de Jesus Cristo na evangelização recorda à Igreja que a Palavra encarnada é o núcleo da missão evangelizadora: o reconhecimento da história da salvação como história da presença e ação de Deus no mundo e o imperativo da caridade e da justiça.
- d) Por fim, o *quarto princípio*: “o todo é superior à parte” (EG 234). Limites e particularidades reduzem a compreensão da realidade. Ainda que se trabalhe no que está próximo, a visão deve transcender o presente e o imediato. O poliedro é o modelo que exemplifica esse princípio, pois seus pontos se encontram a diferentes distâncias do centro. O todo, portanto, leva em conta a contribuição de cada um e possibilita o sentido integral de uma determinada realidade. Com o Evangelho não é diferente, pois a sua riqueza está na sua integridade e no seu anúncio universal.

3.3.3. Caminhos

O exercício do discernimento pastoral, segundo o magistério de Francisco, possui algumas marcas características que nos permitem, ainda que não de modo exaustivo, delinear os principais *caminhos pastorais* discernidos pela Igreja neste período de mudança de época e no interior dos quais novos discernimentos são realizados.

a) *A docilidade ao Espírito de Deus*. Uma possível pneumatologia depreendida do magistério de Francisco nos insere na perspectiva do Espírito como protagonista da evangelização. De acordo com Bingemer (2017, p. 539), quando nos fechamos ao novo e às surpresas podemos barrar o Espírito, que é, por excelência, o promotor do novo na Igreja. O discernimento dos sinais dos tempos solicita a docilidade à ação do Espírito que nos torna claras as mensagens que o Senhor nos envia por meio da realidade. A fé na pessoa de Jesus Cristo, como vimos, permanece nesse processo, de modo que o Espírito é quem nos cristifica (pois a vida de Jesus é, para os cristãos, normativa) ao mesmo tempo em que nos move segundo os sinais dos tempos. Faz-se necessário, portanto, discernir novos caminhos à escuta do que o Espírito diz às Igrejas.

b) *Acolher, acompanhar, discernir e integrar*. Na Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*, Francisco argumenta sobre a experiência do discernimento situando-a em dois níveis: a) o discernimento para a vivência do amor na família; b) o discernimento para as situações “irregulares”. No que tange ao primeiro nível, Francisco, em geral, apresenta e aplica à família cristã os elementos já expostos no presente trabalho. Deteremo-nos, então, no discernimento em face do segundo nível. Em AL, Francisco utiliza por oito vezes a expressão “discernimento pastoral”⁶. Sua insistência nessa prática se deve ao fato de que o discernimento dos evangelizadores visa, prioritariamente, ao anúncio do Senhor e não à recordação ou à execução das sanções canônicas pertinentes às situações irregulares. Temos ciência das inúmeras controvérsias surgidas cujo objeto é o Capítulo VIII de AL. No entanto, Francisco compreende o discernimento como estando vinculado à acolhida, ao acompanhamento e à integração das pessoas que estão na comunidade eclesial em situação *irregular*. Ou seja, dada a impossibilidade de “receitas simples” (AL 298), o discernimento que acolhe, acompanha e integra é o que: *forma consciências* – [os fieis] “muitas vezes respondem o melhor que podem ao Evangelho no meio dos seus limites e são capazes de realizar o seu próprio discernimento perante situações onde se rompem todos os esquemas” (AL

6. Cf. AL 6, 249, 293 (duas vezes), 301, 302, 304 e 312.

37); *entra em diálogo* (acolhe e escuta) com as pessoas em situações limite e de sofrimento pessoal e familiar (AL 293); e *identifica elementos que favorecem a evangelização e o crescimento humano e espiritual das pessoas que vivenciam as mencionadas situações* (AL 293).

c) *A centralidade da misericórdia*. Ecoando a reflexão de Bacas (2016, p. 153), o discernimento pastoral julga nosso compromisso comunitário, na Igreja e no mundo.

A ética realiza uma valoração de nossos atos; porém, a espiritualidade transcende a materialidade dos mesmos, para perguntar-se pelas motivações últimas que os sustenta. Assim, o elemento definidor da espiritualidade é o discernimento. Ou de outro modo, pode-se estar ‘comprometido’ e não estar ‘convertido’, porque a conversão sempre é o resultado do dom recebido (BACAS, 2016, p. 153, trad. nossa).

Esta é a “misericórdia discernida” (BACAS, 2016, p. 152, trad. nossa), que contrasta com nossas ações segundo nossas motivações, o que é decisivo para a pastoral. Este discernimento nos livra do ativismo eclesial, por um lado, e da passividade conformada, por outro. Se a misericórdia de Deus nos trata segundo o amor, que é próprio do ser de Deus, a medida do discernimento também é o amor, que “filtra” as motivações e revela os sentidos primeiros e últimos de nossas ações. Ademais, esta constatação nos permite compreender o imperativo da misericórdia como oportunidade para si e para os outros de fazer brotar do íntimo das consciências a verdade e o amor inscritos por Deus.

Conclusão

Concluimos reafirmando a relevância e pertinência dos três âmbitos (pautas) da experiência cristã analisados neste trabalho, evidenciando sua referência direta aos contextos pessoais, sociais e eclesiais que tendem a comprometer o exercício do discernimento no Espírito no cotidiano da vida cristã.

No âmbito da escolha vocacional, reiteramos que a luz do Espírito conduz a pessoa a uma decisão que facilmente contrasta com o ego humano, na direção e na busca de sua realização pessoal. Assim, o principal desafio vocacional é o confronto com o inflacionamento e desvirtuamento do conceito de felicidade

que, na crise da modernidade, parece não deixar muitos espaços para uma existência oblativa.

No âmbito das decisões ao longo da vida, o que está em jogo é o chamado à liberdade como lugar imprescindível para a construção da identidade pessoal. O cristão, aberto ao sopro do Espírito, é pessoa livre, que rechaça a opressão em todos os seus aspectos e alcances (pessoais, sociais, religiosos, etc). É fato que o medo, as inseguranças psíquicas, os condicionamentos sociais e até mesmo certas experiências religiosas massificadoras podem boicotar esse processo de libertação integral. Discernir, nesse sentido, é perceber com clareza o que edifica e o que destrói, o que promove e o que freia a jornada individual de construção e vivência da liberdade mediante a ação da graça.

No âmbito da evangelização, o discernimento está associado à percepção dos novos tempos eclesiais e suas exigências, especialmente aquelas que dizem respeito à coragem e à ousadia na missão e ao compartilhamento das responsabilidades na Igreja. Ademais, o discernimento dos espíritos na pastoral pressupõe abertura ao novo e às surpresas do Espírito, de modo que a posse de espaços institucionais e a automaticidade de processos não coadunam com o ideal de comunidade cristã que caminha segundo o Espírito. O discernimento na missão, portanto, é pautado pela docilidade e pela *parresía*.

Referências

- BACAS, José Serafin Béjar. Para uma teología de la misericordia. *Proyección*, Granada, n. 261, p. 145-158, 2016.
- BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est: sobre o amor cristão*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Brasília: CNBB, 2018.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. La consolación y el bien mayor. Sobre la espiritualidad y la inteligencia de la fe del Papa Francisco. *Medellín*, Bogotá, v. 43, n. 168, p. 531-550, 2017.
- CODINA, Víctor. Acompañar, discernir e integrar la fragilidad (El capítulo VIII de La alegría del amor). *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, n. 99, p. 261-268, 2016.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/con-

- gregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html>. Acesso em: 19 mai. 2020.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*. 2. ed. Trad. Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 470-549.
- CONCÍLIO VATICANO II. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* na Abertura Solene do Concílio. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*. 2. ed. Trad. Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 27-35.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica *Christus Vivit*: aos jovens e a todo o povo de Deus. Disponível: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html>. Acesso em: 19 mai. 2020.
- FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.
- FRANCISCO. *Exortação Apostólica Amoris Laetitia*: sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016.
- FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.
- GUILLAMA, Carlos Silva. Vocación y discernimiento en la vida de los jóvenes. *Medellín*, Bogotá, v. 44, n. 170, p. 159-182, 2018.
- HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber*: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Barcelona: Anagrama, 2005.
- MIRANDA, Mário de França. *A reforma de Francisco*: fundamentos teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017.
- MIRANDA, Mário de França. Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 75, n. 297, p. 88-104, 2015.
- MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo*: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004.
- MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem*. Da aparição ao nascimento de Deus. Vol II – Nascimento. São Paulo: Loyola 2012.
- MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem*. Da aparição ao nascimento de Deus. Vol. II – Aparição. São Paulo: Loyola, 2010.
- PALACIO, Carlos. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2001.

- PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 2011.
- RECH, Helena Teresinha. *As duas faces de uma única paixão*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- SPADARO, Antonio. Entrevista de Francisco a Spadaro. In: *Observatório Bíblico*: Blog sobre estudos acadêmicos da Bíblia. Disponível em: <<https://airtonjo.com/blog/2013/09/entrevista-de-francisco-spadaro.html>>. Acesso em: 01 mai. 2020.

Papa Francisco e suas reformas para uma Igreja em saída diante de novos apelos da humanidade

Pope Francisco and his renovation to church in exit towards the new appeals to humanity.

**Waldir Souza*

***Rivael de Jesus Nascimento*

Resumo

O artigo tem como objetivo apresentar o papa Francisco e seu projeto de renovação interna na Igreja, como chave em saída. Desde o início de seu pontificado, em 2013, ele revelou-se um grande reformador, seu objetivo principal é o de conclamar a todos para um novo rosto da igreja, esta que sai ao encontro da humanidade. O termo não é novo, pois já havia sido mencionado por João Paulo II, porém, na ocasião, ficou apenas no campo dos anseios. O papa argentino defende incansavelmente a ideia que a igreja precisa acompanhar esse processo de renovação. Para se entender essa nova concepção, os elementos serão aqui apresentados através de quatro eixos básicos. O primeiro abordará a necessidade da “igreja em saída”, chave para uma conversão pastoral e mudança de mentalidade, uma esperança do Concílio Vaticano II nestes seus quase 60 anos. O segundo elemento tratará sobre a misericórdia de Deus, para os não batizados que não estão presentes na igreja. O terceiro é a referência à cultura do encontro, este é uma ideia essencial no pensamento de Francisco. E, o último aponta uma igreja em saída que sempre está se reformando. O método usado no artigo é o dedutivo com uma metodologia qualitativa bibliográfica. O pontificado de Francisco é marcado pelo anúncio do Reino de Deus e sua atualização no mundo, no cenário urbano, indicando novas ações pastorais e revelando a esperança no

*Doutor em Teologia pela PUC/RJ. Pós-Doutorado em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Contato: wacasouza@yahoo.com.br

**Doutorando e Mestre (2010) em Teologia PUC/PR Contato: pe.rivael@gmail.com

Texto enviado em

24.08.2021

Aprovado em

10.12.2021

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

meio das fragilidades.

Palavras-Chaves: Francisco - Esperança - Misericórdia - Igreja em saída – Conversão Pastoral – Reino de Deus.

Abstract

The article has a goal to present the Pope Francisco and his project of internal renovation of the church with key in exit. Since the start of his pontificate in 2013, he revealed himself as a great reformer, his main goal is to call all to present the new church's vision, leaving towards the humanity. The term is not new, but it was mentioned by João Paulo II, on the occasion, it was only in the dreams. The Argentinian Pope defends unconditionally the idea that the church needs to follow the new concept, the elements here presented through the three basic topics. The first topic will approach the need of the church in exit, the key to the pastoral conversion and change the mentality, the hope of the Vatican Council II throughout its 60 years of existence. The second topic deals with the Mercy of God, to the baptized people that are not present in the church. The third topic, it will be the reference of the culture of the meeting. It is the essential idea of Pope Francisco's thought. The last topic the indicates a church in exit that may be reformed. The method used in this article is the deductive with a qualitative methodology and bibliography. The pontificate of Francisco is marked by the proclamation of God's Reign and his update in the world urban scenario indicating new pastorals actions and revealing hope around the weaknesses.

Keywords: Francisco - Hope – Mercy - Church in exit – Pastoral Conversion – God's Reign

Introdução

O anúncio da frase “Habemus Papam”, de 2013, apresenta o Cardeal argentino José Mario Bergoglio, como Papa da Igreja Católica e concretizou esperança de uma nova primavera na eclesialidade. O início de um pontificado sempre traz a esperança de dias melhores e este não seria diferente, não somente para a igreja, mas para toda a humanidade. Em 2013, a revista *Time* elegeu o Papa Francisco como personalidade do ano.

A revista Rolling Stone concedeu-lhe uma capa. Outras publicações atribuíram-lhe honra do mesmo teor (...). A revista Fortune colocou-o em primeiro lugar na lista dos “50 líderes mundiais”, à frente de outros como Ângela Merkel, Alan Mullally (...), Warren Buffer, Bill Clinton, ou Aung San Suu

Kyi. Eis o argumento da Fortune: 'Definindo energicamente uma nova direção. Francisco eletrizou a Igreja e atraiu legiões de admiradores não católicos'. (REGO, 2015, p.120)

Em 2013, o novo Papa já era observado com muita simpatia e atraía sorrisos e aplausos dos não católicos. No meio católico foi visto não somente como “um novo João XXIII, ou como um novo carismático João Paulo II, mas porque não dizer é um reformador, missionário para uma igreja em processo de construção, que precisa ser atualizada e concretizar os apelos da Nova Evangelização. Francisco torna-se esperança de concretização de uma nova realidade eclesial.

O que se pode destacar no início do seu pontificado, vem se configurando nos anos que se seguiram do seu governo, uma continuidade dos apelos do Concílio Vaticano II. Esta continuidade favorece uma nova evangelização que clama por testemunho, a aproximação de uma igreja que sai ao encontro dos que sofrem, diante do povo de Deus que precisa de referências, neste tempo em que falta a esperança e a solidão perdura.

O pontificado de Francisco é pautado na esperança que motiva as pessoas a caminharem com alegria rumo a uma renovação eclesial intensa. Há a necessidade de motivação da fé e esta se torna uma tarefa para todos os que são batizados e, sua esperança profética se abre em uma perspectiva global para a humanidade toda.

Nos últimos anos, a humanidade vem se distanciando da religiosidade. Há uma lacuna de espiritualidade e o banimento da religião da vida do ser humano. É necessário ir ao encontro das pessoas para a conservação da memória, da palavra e da vida, do mistério e do transcendente, uma fé a contemplar o mistério de Deus no próximo. Desta maneira, para a transmissão da fé é urgente um forte empenho em ir ao encontro das pessoas. O homem não pode crer sozinho, pois não se trata de um ato isolado; e sim, entre Deus, o ser humano e seu semelhante. É urgente e necessária uma abertura para o amor e para o próximo, fundamentada no mistério de Deus.

O tempo também é importante para a proximidade e para a fecundidade de um novo olhar da fé em virtude do testemunho para a superação da indiferença

que fere e mata neste tempo presente e para uma nova maneira de evangelizar, como já sugeria o Concílio Vaticano II. Eis a leitura que o Papa Francisco faz do tempo presente:

Na nossa época verifica-se com frequência uma atitude de indiferença em relação à fé, que deixou de ser considerada na vida do homem. Nova evangelização significa despertar no coração e na vida de nossos contemporâneos a vida de fé. A fé é um dom de Deus, mas é importante que nós cristãos que vivemos a fé de maneira concreta, através do amor, da concórdia, da alegria e do sofrimento, porque isso desperta interrogações como no início da caminhada da Igreja: por que vivem assim? O que os impede? São perguntas que levam ao cerne da evangelização, que é o testemunho da fé e da caridade. Do que precisamos, especialmente nesta época, são testemunhas de credibilidade que com a vida e a palavra, tornem o Evangelho visível, despertem atração por Jesus Cristo e a beleza de Deus. (FRANCISCO, 2013, p.1)

O que Francisco mostra para a humanidade, nestes tempos de indiferença, é que o vazio das relações perpassa todo o contexto social e a fé não é mais atrativa, por isso faz-se necessário um novo olhar: prático, com ternura e próximo. A urgência, em sua ótica, é dar continuidade aos passos do Concílio Vaticano II e livrar-se das falsas seguranças que limitam o cristão em novas ações em detrimento da fé e uma nova visão pastoral.

Nesta dinâmica, esse artigo vai sugerir quatro passos importantes, segundo o Papa Francisco: um olhar de proximidade de uma igreja em saída, que vai ao encontro do próximo; uma igreja que tem inspiração na misericórdia e que adota nova maneira de pensar pastoralmente a nova evangelização, que segundo Francisco é aquela centrada na misericórdia, que conta com uma igreja samaritana que compartilha a vida de Jesus com entusiasmo e fé, como sugere o título de sua primeira exortação apostólica, *Evangelii Gaudium*. No terceiro passo se abordará a reforma de Francisco centrada no que é essencial, uma aplicação da proximidade, centralidade do Concílio Vaticano II. E o último, diante de tantos desafios, uma igreja que para sair precisa se reformar sempre para atender os novos apelos da humanidade no amor e na justiça.

2. Fundamentação teológica e pastoral

Para a compreensão e abordagem deste artigo, se apresentarão alguns elementos importantes da teologia do magistério eclesial. Esta provém da eclesiologia do Concílio Vaticano II e que permeia as ações do Papa Francisco.

O centro da teologia de Francisco é o ser humano que se coloca em saída em missão, como também é o centro do Concílio Vaticano II, o ser humano e suas indagações do tempo. Francisco aplica toda a eclesiologia do Vaticano II e sugere uma igreja em transformação, ou seja, em saída para vencer o individualismo, esta que brota do coração humano mergulhado na indiferença:

Quando a vida interior se fecha aos próprios interesses, deixa de haver espaço para os outros, já não entram os pobres, já não se ouve a voz de Deus, já não se goza da alegria de seu amor, nem ferve o entusiasmo de fazer o bem. Este é um risco, certo permanente, que correm também os crentes. Muitos caem nele, transformando-se em pessoas ressentidas, queixosas, sem vida. Esta não é uma escolha de uma vida digna, plena, este não é o desígnio que Deus tem para nós, esta não é a vida no Espírito que jorra do coração de Cristo ressuscitado. (EG 2)

O ser humano é convidado a colocar-se no caminho e ir ao encontro de seu semelhante e assim promover o Reino de Deus. É uma nova visão eclesiológica oriunda do Concílio Vaticano II que conclama uma igreja servidora e acolhedora. A evangelização se faz na acolhida, para a edificação do Reino de Deus.

Paulo VI assim se expressa sobre o reino de Deus, em *Evangelii Nuntiandi*: “O reino de Deus, de tal maneira importante que, em comparação com ele, tudo mais passa ser “o resto”, que é “dado por acréscimo””. (EN 8)

E com esta visão do Reino de Deus e a vida provinda dele que aqui se faz esta reflexão pautado em uma Igreja que sai para buscar a proximidade, para dialogar, para revelar a misericórdia de Deus e porque não dizer para dizer algo novo de si mesma.

O Papa Francisco seguindo a continuidade e aplicação do Concílio Vaticano II reafirma o Pentecostes que foi o Concílio Vaticano II para a Igreja, pois este não foi absorvido em sua plenitude. O conteúdo pastoral de toda a eclesiologia

destes últimos anos se pauta na *Gaudium et Spes* que aponta para mudanças e diálogo, que é o que Francisco propõe em todo seu pontificado.

Para isso, é necessário a compreensão de um novo conceito fundamentado na alteridade¹ que se contempla na primeira encíclica de Francisco, *Evangelii Gaudium* e a sugestão da continuidade do método hermenêutico² e histórico com um olhar transformador social e revelador de uma igreja em saída que necessita de método.

O método teológico e dialético que Francisco usa, busca contemplar o ser humano inserido na história e conta com o apoio de outras ciências. A compreensão desta maneira só pode ser hermenêutica, pois há necessidade da experiência, nesse sentido ele orienta uma nova maneira de olhar o pobre e com o desejo de uma economia de inclusão. Na estrutura de uma igreja em saída, com foco no absoluto em Deus, mas com olhar social, além-fronteiras.

Há uma necessidade de saída e que esta integre toda a realidade humana, pois no mundo global se vê uma multidão de excluídos e muitas injustiças (EG 202). É necessário que se abram os olhos e as mentes para compreender a ditadura da economia que perdura no tempo presente, ou a chamada “globalização da indiferença” (EG 54). O Papa Francisco sugere novas mudanças que rejeite uma ideologia neoliberal e absolutizações dos mercados financeiros em relação a produtividade e trabalho.

O Papa Francisco insiste que a igreja proclame o ‘coração da mensagem de Jesus Cristo’ (EG 34) que consiste na ‘beleza do amor salvífico manifestado

1. Alteridade (a.) é um conceito que pode ter várias acepções. Em seu sentido básico, podemos compreender a. com a relação como diferente. Ou seja, a percepção de que nenhum ser humano é isolado, e apesar de indivíduo único, se faz em relação constante com o outro. O “eu-indivíduo” só se constitui a partir de sua interação com o outro. Esse “outro” é o mesmo tempo aquele que é igual e diferente. A consciência da diferença é que possibilita a transformação e a construção do próprio ser. (PASSOS, João Décio; Sanches Wagner Lopes. In Alberigo, G. Dicionário do Concílio Vaticano II, 2015.p.13)

2. Segundo Joao Batista Libanio, o método hermenêutico é: “A dúvida, a suspeita, a crítica bateram as portas da pretensão objetivista e empirista da ciência. A experiência científica exemplar máximo do dado objetivo, é envolvida pela suspeita hermenêutica e ideológica. Hermenêutica, ao afirmar que não há puro dado. (LIBANIO, 2011, p. 74). Libanio nos mostra que o método hermenêutico sugere sempre interpretação, o método foi muito usado no Concílio Vaticano II e também aplicado nas reflexões atuais do Papa Francisco.

em Jesus Cristo morto e ressuscitado' (EG 36). É um novo olhar na esperança vivifica na força em Cristo e na esperança do seu Reino, no dom da fé.

Esta mensagem de fé só pode ser compreendida no coração de Cristo, na salvação que procede dele e a beleza de seu amor em sua vida, morte e ressurreição. A igreja que Francisco propõe é uma igreja que sai, se abre ao diálogo e conversa com a cultura desse tempo. Há necessidade de atualização da igreja sempre em suas reformas com a ótica do Concílio Vaticano II. O teólogo Mario França de Miranda contextualiza a realidade eclesial desafiada pelo Papa Francisco:

Herdamos uma Igreja ainda com nítidas características da época da cristandade: cultura cristã generalizada, batizados não evangelizados, separação entre fé cristã e vida pessoal, ênfase nas formulações doutrinárias e exigência no cumprimento de normas morais que, para muitos, deformavam a igreja como sacramento da salvação, vendo-a sobretudo como uma entidade autoritária, moralista, demasiado segura de suas verdades e, de certo modo, distante da dura realidade vivida por seus filhos. (MIRANDA, 2017 p.13)

Neste contexto são necessários as ações do Papa Francisco se tornam alavancas para mudanças e um estudo apurado para compreender os passos significativos de uma mudança de mentalidade que gera nova conversão. Os passos que foram dados no Concílio Vaticano II são importantes para a reforma eclesial e Francisco, neste pontificado tem demonstrado em seu agir e em seu ser atualizações de uma igreja viva e dinâmica motivada pela força do Espírito Santo. Criativas para a superação do egoísmo e da violência.

A conversão se faz necessário para a promoção da vida, do Reino de Deus, com a luta pelo bem comum, e para que a justiça se abra e os pobres tenham acesso aos bens da criação. A missão de Francisco é promover a conversão de todos para uma promoção humana, uma conversão que ajude em uma nova mentalidade, e supere uma sociedade de injustiças, corrupção e violência. O caminho é experimentar a misericórdia divina, para isso, o ser humano precisa reconhecer Deus e converter o seu coração para uma igreja em saída e para o diálogo.

A fé fundamenta nossa vida em Deus, tornando-nos livres ao relativizarmos tudo o que não seja de Deus. O contrário que nos paralisa em nossas seguranças humanas e impede de nos abrimos à novidade do Espírito. A conversão que deve nos acompanhar ao longo da vida como atitude básica do cristão consiste numa prontidão de autotranscender, seja em seu horizonte de compreensão, seja em sua motivação para ação, seja em sua vivência da fé como resposta no amor infinito prévio. Vemo-la concretizada na pessoa do Papa Francisco, em sua liberdade, em sua coragem, em seu ensinamento, em sua demasiada atitude profética. Mas a reforma da Igreja depende também de todos nós que somos a igreja! (MIRANDA, 2017.p.27)

O enfoque teológico é o desejo de conversão do ser humano para um caminho novo, para uma proximidade consigo mesmo e seu próximo. Por isso, a compreensão da presença de Deus, da conversão do ser humano e sua ação profética neste mundo. Os elementos que se seguirão ampliarão esta reflexão do sair, da “igreja em saída”, uma teologia que aqui se abordará em quatro passos.

2.1. Sair para fazer-se próximo

Neste primeiro item se abordará algo que é muito relevante neste pontificado e são as lentes do Papa Francisco para todo o seu magistério, uma igreja em saída, indo ao encontro do próximo. O que seria esta igreja em saída?

A igreja “em saída” é a comunidade de discípulos missionários que “*primeiram*” que acompanham, que frutificam e festejam. Primeiram – desculpai o neologismo- tomam a iniciativa! A comunidade missionária que o Senhor tomou iniciativa, precedeu-a no amor (cf. 1 Jo 4, 10), e por isso ela sabe ir à frente, sabe tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Vive um desejo inexaurível de oferecer misericórdia infinita do Pai e sua forma difusiva. (EG 24)

Aqui é retratada a chave de leitura para a compreensão das reformas de Francisco, apostando em um pontificado de evangelização, de uma igreja que sai, procura as pessoas e oferece os frutos da salvação e da promoção da vida. Para que a evangelização frutifique, celebra em pequenos passos a alegria de anunciar o Evangelho e promover a fé, mostrando a alegria do Evangelho. A fé,

a partir de uma evangelização na vida urbana, que valorize a palavra dentro dos novos cenários do mundo.

Em 2011, Francisco fez um pronunciamento, ainda quando arcebispo de Buenos Aires, sobre a nova evangelização, pontuando sobre o testemunho de uma igreja em saída, com necessidades de valorização da cultura e a certeza que Deus habita na cidade e, diante do caos urbano, o ser humano é chamado a experienciá-lo.

Deus vive na cidade e a Igreja vive na cidade. A missão não se opõe a ter que aprender com a cidade – com sua cultura e mudanças – enquanto saímos para lhe pregar o Evangelho. E isso é fruto do próprio Evangelho, onde interage com o terreno onde cai feito semente. Não só a cidade moderna é um desafio, mas sempre o foi e será toda a cidade, toda a cultura, toda a mentalidade e todo o coração humano. A contemplação da Encarnação que santo Inácio apresenta nos exercícios espirituais, é um bom exemplo do olhar que se propõe aqui. Um olhar que não fica atolado nesse dualismo que vai e volta constantemente entre o diagnóstico e o planejamento, mas sim que se envolve drasticamente na realidade da cidade e se compromete com ela junto na ação. O Evangelho é um *kerigma* e que nos impele a transmiti-lo. As mediações vão sendo abordadas à medida em que vivemos e convivemos” (25 de agosto de 2011). (VIDAL, 2013. p.64)

Para ir ao encontro do próximo e testemunhar uma igreja em saída é necessária a compreensão da cultura e suas mediações no ritmo da convivência humana. Sérgio Rubin e Francesca Ambrogetti em sua obra: “O Papa Francisco, conversas com Jorge Bergoglio”, publicado pela editora Verus, em 2013, retratam em um capítulo o pensamento do Papa Francisco sobre a importância de se ir ao encontro das pessoas.

A entrevista tem tudo a ver com o título desse artigo, pois coloca Francisco em diálogo com o mundo e os desafios deste tempo, ou seja, diante da “privatização da fé”, da religiosidade subjetiva em que se encontram as pessoas e do distanciamento dos batizados em todos os continentes, Francisco reforça a necessidade de ir além das estruturas físicas da igreja.

Uma igreja que se limita a administrar o trabalho paroquial,

que vive trancada em sua comunidade, é igual a uma pessoa presa: atrofia-se fisicamente e mentalmente. Ou se deteriora como em um quarto fechado, onde o mofo e a umidade se espalham. Uma igreja autorreferencial é a mesma coisa que uma pessoa autorreferencial: fica paranóica, autista. É verdade que ao sair à rua, pode acontecer o mesmo a qualquer um: acidentarse. Mas prefiro mil vezes uma igreja acidentada a uma igreja doente. Em outras palavras, acredito em uma igreja que se reduz ao administrativo, a conservar seu pequeno rebanho, é uma Igreja que, com o tempo, adocece. O pastor que se tranca não é o verdadeiro pastor de ovelhas, e sim um ‘escovador’ de ovelhas, que passa o tempo fazendo cachinhos nelas em vez de ir buscar outras. (RUBIN, 2013. p.65)

A dinâmica de ir ao encontro das pessoas faz parte da missão da igreja. E, o Papa Francisco vai além ao afirmar que faz-se necessário ir onde não existam estruturas prontas. Ao analisarmos de maneira mais aprofundada o pensamento citado, concluiremos que ele nos exorta para a ação, pois, para que a igreja que se pretende aconteça, há muito a se caminhar, há uma necessidade de se superar “estruturas caducas” que não evangelizam como nos orienta a *Evangelium Gaudium*, nos números 28 e 29. Nesse contexto, a igreja deve se aproximar das pessoas dentro da dinâmica da cidade.

Desta maneira, se vê uma necessidade do anúncio da fé cristã que não pode ser simplesmente uma informação. O Evangelho é um anúncio que precisa ser proclamado, pois o mundo precisa de mudanças. Como afirma o evangelista Marcos: “Completo-se o tempo, e o Reino de Deus está próximo, converteivos e credes no Evangelho” (Mc 1, 15). Em relação a essa máxima, não basta simplesmente conhecê-la. É preciso que o ser humano creia, mas, principalmente, mude sua postura e testemunhe esse projeto e faça-o acontecer. Com base nisso, o Papa Argentino impele a todos nós para que sejamos “Uma igreja em saída”:

Saiamos, saiamos para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo! Repito aqui, para toda a igreja, aquilo que, muitas vezes, disse aos sacerdotes e aos leigos de Buenos Aires: prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada, por ter saído pelas estradas, a uma igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças. Não quero uma igreja preocupada com ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos. (EG 49)

Uma igreja em saída para atender aos “novos samaritanos” com suas feridas abertas; muito mais evidentes com a pandemia presente no mundo neste último ano, diante dos desafios da exclusão e da indiferença que a cultura moderna em seu contraste oferece:

A igreja semeia o pequeno grão de mostarda através do testemunho, mas fá-lo no próprio cerne das culturas que se vão gerando no seio das cidades. O testemunho concreto de misericórdia e de ternura, que procura estar presente nas periferias existenciais e pobres, incide de forma direta sobre os imaginários sociais, gerando orientação e sentido para a vida urbana. Desta maneira, como cristãos, nós contribuímos para construir uma cidade na justiça, na solidariedade e na paz. (Discurso do Papa Francisco aos participantes do Congresso Internacional da Pastoral nas Grandes Cidades, 2014).

O Papa Francisco recorda não somente a igreja, mas a toda a humanidade que é necessário discernimento para ir ao encontro das pessoas, uma “*cultura do encontro*”, que aproxima as pessoas e que de maneira evidente nestes últimos tempos tornou-se indispensável. Esse tema foi abordado de forma enfática em sua Homilia de terça-feira, 13 de setembro de 2016.

O tema deixa claro o que ele já vivia em Buenos Aires, em uma cidade grande, onde há necessidade de ‘primeirizar’ as relações, mas serve para toda a igreja. Uma cultura que se aproxime e busque o ser humano decaído e fragilizado para que experimente o amor de Deus, pleno em Jesus, como os grandes místicos da igreja.

No desespero da pandemia causada pelo COVID-19, o sumo pontífice ainda ressaltou a importância deste tema em uma de suas homilias na Páscoa de 2020.

É o sopro do Espírito que abre horizontes e desperta a criatividade e nos renova na fraternidade para dizer ‘presente’ (ou eis-me) perante a enorme e inadiável tarefa que nos espera. É urgente discernir e encontrar a pulsação do Espírito para dar impulso, juntamente com outros, a dinâmicas que posso testemunhar e canalizar a nova vida que o Senhor quer gerar neste momento concreto da história. Este é o tempo favorável do Senhor, que nos pede para não nos conformarmos, nem nos contentarmos e, ainda menos, para não justificarmos com lógicas substitutivas ou paliativas, que nos impedem

de suportar o impacto e as graves consequências dos que estamos a viver. Este é o momento propício para encontrar coragem de uma nova imaginação possível, com o realismo que só o Evangelho pode oferecer. O Espírito que não se deixa instrumentalizar com esquemas, modalidades e estruturas fixas ou caducas, propõe-nos que nos unamos ao seu movimento, capaz de “renovar todas as coisas” (Ap 2, 15). (FRANCISCO, 2020, p.49)

Nesta visão, somos levados a refletir que a dor nos impele a nos aproximarmos das pessoas, busquemos então a criatividade pastoral e um olhar de misericórdia, que é o próximo tema a ser retratado nesse artigo. Para uma superação de isolamento que distancia o ser humano de seus semelhantes e o torna míope diante das situações de miséria que a humanidade enfrenta.

A igreja tem como missão, caminhar testemunhando o amor. Que toda a humanidade possa se inspirar na promoção da cultura do encontro que aproxima, cura e liberta o ser humano de todos os cárceres que o impossibilita de alegrar-se com a vida.

2.2. Sair para dialogar

Francisco insiste em uma igreja que sai para dialogar. Um diálogo interno, mas também aberto com outras religiões e as culturas. Seu pensamento é fruto das decisões do Concílio Vaticano II e do pensamento eclesial presente nas conferências episcopais. No Concílio, a igreja é compreendida como luz dos povos na união com o mistério divino e todo gênero humano (LG 1; 9, 48).

O Papa Francisco desde sua primeira aparição insiste no diálogo e imprime sua marca de diálogo, tentando compreender o ser humano em sua história, em sua pobreza, em suas lutas e diante de um mundo marcado por angústia e necessitado de justiça.

Para dialogar é necessário docilidade, sem grita. (...). ‘Dialogar é difícil, mas pior que tentar construir uma ponte com um adversário é deixar crescer no coração o rancor contra ele. Deste modo, ficamos isolados neste caldo amargo do nosso ressentimento’. Um cristão, ao contrário, tem como modelo, Davi que vence o ódio com ato de humildade. (FRANCISCO, 2015, p. 389-390).

O que o Papa Francisco inspira em suas palavras é o desejo de conversão da humanidade na busca da unidade, a defesa do bem, além das tradições religiosas, uma convivência pacífica entre todos os povos e a conservação da criação. Por isso, a necessidade de uma igreja que sai para dialogar. É necessária uma igreja que dialogue com as aflições deste tempo.

O tema de uma igreja em saída fica bem evidente no capítulo VI da Encíclica *Fratelli Tutti*, que leva o nome de “diálogo e amizade social”. Uma igreja se faz no diálogo e na sua amplitude em aproximar-se e esforçar-se para buscar o aprimoramento das relações interpessoais.

Aproximar-se e expressar-se, ouvir-se, olhar-se conhecer-se esforçar-se, procurar pontos de contato: tudo isso se resume no verbo ‘dialogar’. Para nos encontrarmos e ajudarmos mutuamente, precisamos dialogar. Não é necessário dizer para que serve o diálogo paciente de tantas pessoas generosas, que mantiveram unidas pessoas e comunidades. O diálogo perseverante e corajoso não é noticiado com as desavenças e conflitos; contudo de forma discreta, mas além do que podemos notar, ajuda o mundo a viver melhor. (FT 198)

O diálogo é uma ponte que supera a cultura de morte que impera no mundo de hoje, o que o Papa Francisco insiste é que o diálogo se torne uma alavanca para o bem, pois se torna a esperança para a unidade, para o desenvolvimento econômico e construção da paz nas famílias. Nesta paz a solidariedade impera e o compromisso de todos em comum é a promoção da dignidade humana.

Ainda neste ponto para encerrar esse item se destaca que o diálogo é motivador da verdade, se faz necessário para toda a igreja sempre buscar a verdade e a misericórdia, ambos constroem a paz e a justiça. Francisco em sua homilia na casa de Santa Marta em 24 de janeiro de 2014, reforça a importância da paz e que aqui se associa ao diálogo.

O importante é ‘buscar a paz o mais cedo possível’, com uma palavra, um gesto. Antes uma ponte que um muro, como aqueles que por muitos anos dividiu Berlim. Porque ‘também no nosso coração existe a possibilidade de ele se tornar uma Berlim como muro com os outros’. (FRANCISCO, 2015, p.390)

Assim, se irradia a paz e atualiza-se também a mensagem do Documento de Aparecida onde as comunidades são centros de irradiação da vida em Cristo (DAp 479-480), e se comunicam (DAp 484-490), em torno da cultura (Dap 479-480) e na vida pública (DAp 501-508). Todo este contexto para ressaltar a importância do diálogo, na perspectiva da igreja que sai e revela o dom da justiça pautado no diálogo e também um Deus misericordioso que é o tema do próximo tópico.

2.3. Sair revelando o rosto da misericórdia

Em 11 de abril de 2015, Francisco proclamava para toda a Igreja o “Ano Santo da Misericórdia”. Esse é um dos temas-chaves de seu pontificado e é definido por ele da seguinte forma: “O Salmo 136 afirma que ‘eterna é a sua misericórdia’, no entanto, a misericórdia de Deus é infinita. Logo, a missão do Papa Francisco, dentro do contexto de seu pontificado, é apresentar um Deus misericordioso e reconciliador. É necessária uma Igreja em saída para revelar a misericórdia de Deus. O que seria esta misericórdia?

Misericórdia: é a palavra que revela o mistério da Santíssima Trindade. Misericórdia: é o ato último supremo pelo qual Deus vem ao nosso encontro. Misericórdia é a lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com os olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida. Misericórdia: é o caminho que une Deus e o homem, porque nos abre o coração à esperança de sermos amados para sempre, apesar da limitação de nosso pecado. (MV 2)

A misericórdia de Deus não é somente um pressuposto espiritual, na ótica de Francisco, mas marca todas as situações da vida e insere Deus no meio de seu Povo, e na comunhão com o divino dom da gratuidade da salvação. Ela vai ao encontro da vida do ser humano, fragilizada no meio da crise ambiental, como aponta “*Laudato Si*”, carta encíclica, sobre o cuidado da casa comum, publicada em maio de 2015, uma crise provocada pelo egoísmo e ambições econômicas que se atenuaram ainda mais no mundo pós-pandemia. Na humanidade há a necessidade de um novo clamor por misericórdia, para o benefício do Reino de Deus e ao desenvolvimento da sociedade. Nestes anos de 2020 e 2021, essa

primordialidade foi vivenciada intensamente, pois a partir da dor gerada pelo vírus, verificou-se a urgência pela pregação do Reino de Deus, Reino da vida.

Portanto, Francisco confirma que Jesus não somente prega uma mudança das relações pessoais com Deus e com os outros, mas também o Reino de seu Pai ou um reino social e ‘público de fraternidade, de justiça, de paz, de dignidade para todos’. O seu princípio de discernimento e a universalidade, conforme indicava São Paulo VI em relação ao desenvolvimento: ‘todos os homens e o homem todo’, ou todas as dimensões da existência, todas as pessoas, todos os ambientes da convivência dos povos. (SCANNONE, 2018, p.240)

O Papa Francisco aponta um caminho a ser seguido que perpassa o coração de todos os batizados. Toda comunidade evangelizadora é chamada a experimentar a força de um Deus Misericordioso, é um “amor visceral” (MV 6), para tornar fecunda a verdade do Evangelho. O apelo é para que a misericórdia de Deus esteja sempre presente nas “estradas da existência”, no caminhar em tempos de interrogações e de novos cenários culturais pautados pelas tecnologias da informação. Nesse contexto a urgência é para a necessidade de que haja cada vez mais “promotores da misericórdia”.

Na homilia para a canonização, que ocorreu em 2000, João Paulo II realçou que a mensagem de Jesus Cristo à Irmã Faustina se situa temporalmente entre duas guerras mundiais, e está muito ligada à história do século XX. E olhando para o futuro afirmou: ‘O que nos trarão os anos que estão diante de nós’. Como será o futuro dos homens sobre a Terra? A nós não é dado a sabê-lo. Contudo, sem dúvida ao lado de novos progressos infelizmente não faltarão experiências dolorosas. Mas a luz da divina misericórdia, que o Senhor quis como que entregar de novo ao novo mundo através do carisma da Irmã Faustina, iluminará o caminho dos homens do terceiro Milênio. É claro! Em 2000 tornou-se explícito, mas era algo que no seu coração já amadurecia havia muito tempo. (VIGINI, 2015, p. 90)

Francisco, ao citar um de seus predecessores, São João Paulo II, recorda a importância da misericórdia diante dos contextos culturais da pós-modernidade, e alerta que o mundo tem se transformado em um caos, justamente pela falta de misericórdia e de perdão. Em seguida, ele apresenta ao mundo um “Ano Jubilar

Santo”. Dessa forma, ele nos convida a refletir sobre o papel desempenhado pela misericórdia na vida de todos os povos, de uma humanidade que caminha na “*via crucis*” e que exige um novo protagonismo de todos.

Diante dos sinais do tempo, aparecem necessidades de curas para toda a humanidade, principalmente a cura da falta de amor, que é mais perigoso que o COVID-19. Mas, Francisco continua recordando a toda a humanidade que, em meio à escuridão, Deus está presente com seu amor. E, diante de Deus aparece a fragilidade de toda a humanidade. É preciso uma abertura para a misericórdia, para a superação da indiferença egoísta, uma ação misericordiosa no meio da comunidade global, diante da fragilidade e do caos:

Somos todos frágeis, todos iguais, todos preciosos. Oxalá mexa conosco dentro o que está acontecer: é tempo de remover as desigualdades, sanar a injustiça que mina pela raiz a saúde da humanidade inteira! Aprendamos com a comunidade cristã primitiva, que recebera misericórdia e vivia usando de misericórdia como descreve o livro dos Atos dos Apóstolos: os crentes ‘possuíam tudo em comum. Vendiam terras e outros bens e distribuíam o dinheiro por todos, de acordo com as necessidades de cada um’ (At 2, 44-45). Isto não é ideologia é cristianismo. (FRANCISCO, 2020, p.54)

Esta frase se configura dentro da reforma de Francisco como uma grande novidade: apresentar à humanidade uma igreja misericordiosa e samaritana, diante do ser humano doente. Para esta ação, é bom lembrar-se das dicas que os Bispos do Brasil ofereciam em 2011, em abertura a uma nova mentalidade. As palavras que marcaram os anos anteriores e que são frutos da Conferência de Aparecida eram e continuam sendo atuais: alteridade e gratuidade.

As atitudes de alteridade e gratuidade marcam a vida do discípulo missionário de todos os tempos. Alteridade se refere ao outro, ao próximo, aquele que, em Jesus Cristo é meu irmão ou minha irmã, mesmo estando do outro lado do planeta. É o reconhecimento de que o outro é diferente de mim, e esta diferença nos distingue, mas não nos afasta. As diferenças nos atraem e nos complementam, convidando ao respeito mútuo, ao encontro, ao diálogo, à partilha e ao intercâmbio de vida e solidariedade. Fechar-se no isolamento, no individualismo e em atitudes que transformam pessoas em mercadorias é cair no pecado da idolatria e semear a infelicidade. A vida só se

ganha na entrega, na doação. ‘Quem quiser perder a sua vida por causa de mim a encontrará!’ (Mt 10, 39). (CNBB, 2011, p.20)

A igreja, à luz profética de Francisco, caminha para a solidariedade e deseja promover o direito básico de todas as pessoas. A misericórdia serve para a saída da inércia e da passividade que atuam neste tempo presente. O Papa argentino motiva a tomada de novas atitudes na alteridade e na gratuidade do Reino de Deus. Na Cracóvia, em terras de São João Paulo II, e por ocasião da XXXI Jornada Mundial da Juventude, ele reforça o pensamento de que a Igreja do amanhã deve estar totalmente comprometida com a misericórdia.

Conhecendo a paixão que põe na missão, ousa repetir. A misericórdia tem sempre o rosto jovem. Porque um coração misericordioso tem a coragem de deixar a comodidade; um coração misericordioso sabe ir ao encontro dos outros, consegue abraçar a todos. Um coração misericordioso sabe ser um refúgio para quem nunca teve casa ou perdeu-a, sabe criar um ambiente de casa e de família para quem teve de emigrar, é capaz de ternura e compaixão. Um coração misericordioso sabe partilhar o pão com quem tem fome, um coração misericordioso abre-se para receber um refugiado e o migrante. Dizer misericórdia a vocês é dizer oportunidade, é dizer amanhã, é dizer compromisso, é dizer confiança, é dizer abertura, hospitalidade, compaixão, é dizer sonhos (...). (WOLTON, 2018, p.194)

Francisco, na Jornada Mundial na Polônia, inspirado pelo ambiente e o fervor da presença da juventude, recorda ao mundo os efeitos benéficos da misericórdia, elementos que superam o egoísmo. E, em 2020 o pontífice enfatizou que fechar os olhos diante do sofrimento alheio assombra a humanidade.

A misericórdia não abandona quem fica para trás. Agora enquanto pensamos numa recuperação lenta e fadigosa da pandemia, é precisamente este perigo que se insinua: esquecer quem ficou para trás. O risco é que ainda nos atinja um vírus ainda pior: o da indiferença egoísta. (...) Esta pandemia, porém, lembra-nos que não há diferenças nem fronteiras entre aqueles que sofrem. (...) Aprendamos com a comunidade cristã primitiva, que recebera misericórdia e vivia usando a misericórdia, como descreve o livro dos Atos dos Apóstolos: os crentes ‘possuíam tudo em comum. Vendiam terras e outros

bens e distribuíam o dinheiro por todos, de acordo com as necessidades de cada um' (At 2, 44-45). (FRANCISCO, 2020, p. 54)

A misericórdia de Deus alcança a todos, este tema é sugestivo em todas as exortações do Papa Francisco, mostrando a todos os seres humanos sua vulnerabilidade. Deste modo, a igreja é chamada a despertar seu olhar e viver a misericórdia sempre de acordo com a justiça, para com os fragilizados, pobres e distanciados da fé e da força de Deus. E ao encerrar este tema percebe-se também na fala do Papa um clamor para a justiça que está intrínseco no tema da misericórdia, pois a força para vivê-la é a justiça, é o amor. É o amor que dá vida a este “hospital de campanha”. que é a igreja.

O Papa Francisco, com a imagem que à primeira vista, pode receber um contra-ataque, fala da igreja como ‘hospital de campanha’. É uma metáfora que traduz o estilo de Jesus expresso na parábola do Bom Samaritano, que São Paulo VI fez própria para exprimir o que quis ser e fazer, com o Vaticano II, a Igreja. (CODA, 2019, p.86)

No “hospital de campanha” de Francisco a misericórdia é um pilar fundamental para a compreensão de seu contexto de reforma e desta maneira ele se torna promotor e concretizador da nova evangelização. Não que o Evangelho tenha se tornado obsoleto, pois este sempre é Palavra viva, mas o Sumo Pontífice recorda a todos que promover a verdade e a beleza de Deus refletida no ser humano como dom da Criação é o que a igreja sempre se propôs a fazer, mas talvez tenha desviado seu olhar, em algum momento, diante de tanta falseabilidade. Eis a necessidade de caminhar, de sair e de testemunhar a misericórdia.

2.4. Para sair é necessário reformar

O título desse subtítulo sugere o Papa Francisco como motivador de uma igreja em saída, e concretizador do que foi pensando no magistério eclesial no pós-vaticano, em que se propõe uma nova maneira de evangelizar, uma nova evangelização.

São João Paulo II, em 1999, já recordava a todos, da igreja, para o desejo

desta nova evangelização. Desde muito tempo, atentava-se para a necessidade de o Evangelho ser propagado a partir de novo método e com muito ardor. Era algo que ele já tinha pensado e afirmado na XIX Assembleia do Conselho Episcopal Latino-Americano, em seu discurso de abertura no Haiti no ano de 1983.

A comemoração do meio milênio de evangelização terá pleno significado se for um compromisso vosso, como bispos, junto com vosso presbitério e fiéis, compromisso não de reevangelização, mas, sim, de uma nova evangelização. Nova em seu ardor, nova em seu método, nova em sua expressão. (JOÃO PAULO II, 1983, p.3).

O tema teve um reforço teórico com o papa polonês e na Exortação pós-sinodal *Ecclesia in America* e foi estudado com empenho pelos seminaristas deste período em toda a igreja no Brasil. Em Curitiba, o estudo foi muito motivado pelo arcebispo emérito Dom Pedro Antônio Marchetti Fedalto. O papa polonês percebia as lacunas da história e oferecia pistas de ação para os ministros ordenados e para o laicato na América Latina. Uma nova evangelização a partir da cultura e que buscasse novos métodos, novo ardor e nova linguagem.

Ao iniciar seu pontificado, Francisco retoma as ideias do Concílio Vaticano II, e busca, à luz dos documentos eclesiais deste evento que marcou toda a igreja visando uma abertura e diálogo com os “sinais dos tempos”, ideias essenciais para seu ministério petrino. Aqui se apresenta um pequeno esboço do que foi traçado a partir de 2013 como elementos fundamentais para uma conversão pastoral e uma igreja em saída.

É uma nova postura pastoral que sugere uma teologia do encontro, algo que é essencial em seu pensamento evangelizador. Há um clamor no mundo todo por novas atitudes que despertem o ser humano para uma cultura de proximidade. Francisco diz à humanidade que há a necessidade de uma nova comunicação que supere a neutralidade das mídias e que motive o cristão para ir às periferias existenciais. A solução para um novo proceder pastoral, para uma nova evangelização sonhada para a igreja do século XXI é uma igreja em saída que é uma proposta inovadora do pensamento do pontificado de Francisco.

O testemunho cristão não se faz com o bombardeio de mensagens religiosas, mas com a vontade de seu doar aos

outros ‘através da disponibilidade para se deixar envolver pacientemente e com respeito, nas suas questões e nas suas dúvidas, no caminho de busca da verdade do sentido da existência humana’. É preciso saber se inserir com os homens e mulheres de hoje para compreender, os seus anseios, dúvidas, esperanças e oferecer-lhes o Evangelho, isto é, Jesus Cristo, Deus feito homem, que morreu e ressuscitou para nos libertar do pecado e da morte. O desafio requer profundidade, atenção à vida, sensibilidade espiritual. Dialogar não significa renunciar às próprias ideias e tradições, mas a pretensão de que sejam únicas e absolutas. (Discurso do Santo Padre Francisco para o XLVIII dia Mundial das comunicações sociais, Domingo 01 de junho de 2014)

O essencial se dará em uma nova comunicação para levar o ser humano ao encontro com Cristo, é também uma chave missionária que necessita de uma profunda transformação. E, uma inédita contribuição é a “conversão pastoral”, dentro de seu pontificado e que se torna essencial para a compreensão de uma nova dinâmica e para uma aproximação do outro. Essa aceitação implica em novas mudanças para as pessoas e para as estruturas.

Espero que em todas as comunidades se esforcem por atuar os meios necessários para avançar no caminho de uma conversão missionária que não pode deixar as coisas como estão. Neste momento não nos serve uma ‘simples administração’. Constituíamo-nos em ‘estado permanente de missão’. (EG. 25)

Um estado permanente de missão para uma nova visão de eclesialidade, uma conversão pastoral, para favorecer uma nova cultura, a cultura do encontro. A essência do encontro parte da cura das feridas da alma, da superação das inseguranças, dos medos causados, principalmente no caos gerado durante a pandemia do COVID 19, e que muitas outras situações surgiram com dramas existenciais que necessitam de soluções na prática do amor. É um novo paradigma que surge dedicado à humanidade inteira.

No pensamento de Francisco, as “ferramentas” para a construção de um mundo mais justo e fraterno se encontram no interior do coração humano e é necessário um empenho para que todos descubram estas para ajudar o mundo ser melhor. Outros temas também surgirão como chaves neste pontificado, como

a ecologia, a família e a juventude chamada à santidade, à paz e à concórdia para os povos. Mas, nota-se que os temas são propostos para uma igreja que caminha, em saída, que testemunha a misericórdia para a promoção de uma cultura do encontro que é uma ideia bem original no magistério do pensamento de Francisco.

Um paradigma que tem de investir, o modo de imaginar e gerir as relações sociais, políticas, econômicas e com um olhar que move dos pobres, dos marginalizados, dos descartados, das periferias geográficas e existenciais, e de guiar e plasmar o desenvolvimento técnico-científico segundo uma lógica determinada pela casa comum. (CODA, 2019, p.93)

Francisco revelou à igreja, nestes anos à frente da Sé de São Pedro, a concretização não somente de uma nova evangelização como a sonhada por João Paulo II, no Haiti; citada neste artigo, mas também o “aggionamento”, que é uma expressão de João XXIII, que marca o Concílio Vaticano II. Francisco revela em seu modo de pensar um novo paradigma teológico na e para uma cultura do encontro, centrada na proximidade das pessoas e que gera uma conversão pastoral. Esta conversão pastoral tem sua essência na ação misericordiosa de Deus.

3. Considerações finais

O Papa Francisco, nos seus quase 10 anos de pontificado, vem atualizando e interpretando os sinais dos tempos, dando lições de sabedoria e continua sendo profeta para anunciar o Reino de Deus e sua proximidade com o ser humano.

Ele é um arauto da nova evangelização que com seu candeeiro aceso nas mãos, e com seus mais de 80 anos apresenta ao mundo uma chama que não se apaga, acende os “lâmpioes existenciais” de todos, na humanidade inteira. Na dinâmica da vida nas cidades se percebe uma urgência em os concretizar os apelos do passado. E no pós-Vaticano II uma continuidade de novas visões pastorais, novos olhares para uma Nova Evangelização. É um desafio este tema da continuidade e releitura do passado para serem trabalhados, devido a tantas lacunas e as mudanças nestes novos tempos. O cenário urbano exige muito, pois se transforma a cada dia, e a vida rural passa a ficar muito distante. Esta era vista

com mais simplicidade e as relações humanas mais intensas. Para a superação deste quadro de mudanças há necessidade de novas atitudes e coragem profética para a promoção da vida, do amor, e uma nova catequese revelando um Deus misericordioso.

O cenário atual, é ambíguo, marcado por luzes e sombras. Entre outras características, pela emancipação do sujeito, a pluralidade, o avanço de novas tecnologias que permitem cuidar melhor da vida, entre outros. Consta-se por outro lado, a globalização, pelo secularismo, pelo relativismo, pela liquidez, pelo indiferentismo. Neste contexto, a igreja enfrenta um desafio que está diretamente relacionado com sua missão: a transmissão integral da fé no interior de uma cultura, em rápidas e profundas transformações, que experimenta forte crise ética com a relativização do sentido de pecado. (CNBB, 2019, p.27)

Na evangelização no Brasil há a necessidade de novas atitudes, como o Papa Francisco tem oferecido ao mundo em seu testemunho pastoral, diante da pluralidade e a mentalidade secular instaurada na sociedade. Os elementos aqui apresentados são transversais, se entrelaçam e revelam soluções que não são originais, mas ações que provêm da fonte do Evangelho, com sua novidade, em uma dinâmica que é necessária, principalmente nestes tempos de pandemia e pós-pandemia.

Desta maneira, a Nova Evangelização e as relações interpessoais precisam ser pensadas a partir de uma teologia do encontro, na proximidade do ser humano com Deus e o seu próximo. Ele ainda convida toda a igreja para que adotem atitudes positivas e que tenham coragem e ousadia para manter viva a esperança.

Quantas vezes, nós cristãos, somos tentados pela desilusão, pelo pessimismo... Às vezes abandonamo-nos à lamentação inútil ou então permanecemos sem palavras e nem sequer sabemos o que pedir, o que esperar... Mas vem de novo em nossa ajuda o Espírito Santo, suspiro da nossa esperança, que mantém vivos os gemidos e as expectativas do nosso coração. O espírito vê por nós além das experiências negativas do presente, revelando-nos desde já os novos céus, e a nova terra que o Senhor continua a preparar para a humanidade. (FRANCISCO, 2018, p.54)

Com esperança e alegria, Francisco testemunha a presença do Reino de Deus no mundo com o dom da misericórdia divina desafiada em se tornar cada vez mais um hospital de campanha e aberto para o mundo inteiro. Este é um pontificado de esperança, de uma nova primavera na igreja para superar o inverno do esquecimento do que a igreja sempre se objetivou: curar as feridas físicas e as da alma com alegria de anunciar a ternura de um Deus bom e compassivo. Os passos que Francisco oferece são importantes para a reforma da igreja em sua estrutura humana e espiritual que faz gerar a alegria e felicidade. Neste sentido, a reforma de Francisco continua a lembrar a humanidade toda que “Deus faz crescer as suas flores mais bonitas no meio das pedras mais áridas” (FRANCISCO, 2018, p.77).

Esta última frase é muito adequada para concluir esta reflexão pois reforça a esperança que o magistério do Papa Francisco transmite à igreja, sua reforma se encontra na alegria pelo anúncio do Evangelho, em meio às dores. Esta esperança é suscitada em um “novo céu e uma nova terra” (Ap 21, 1), muito própria para levar os cristãos a testemunharem a pedagogia da ternura de Deus em um mundo que precisa de novos protagonismos na pós-pandemia, que assola a humanidade inteira neste tempo. Uma “igreja em saída”, que luta para que o amor sobreviva em todos os âmbitos, até mesmo nos que são desfavoráveis. Os tópicos aqui apresentados não se esgotam, pois o tema é amplo e a reflexão diante de tantas crises que a humanidade vem sofrendo aspira esperança de caminhada e que todos saiam e testemunhem uma igreja samaritana e misericordiosa.

Referências

- CNBB. (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no Brasil: 2011-2015*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- CNBB. (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no Brasil: 2019-2013*. Brasília: CNBB, 2019.
- CODA, Piero. *A Igreja é o Evangelho. Nas fontes da teologia do Papa Francisco*. Brasília: CNBB, 2019.
- FRANCISCO [Papa]. *Exortação Apostólica Chritus Vivit: Para todos os jovens e para todo o Povo de Deus*. [ChV]. São Paulo: Paulus, 2019.
- FRANCISCO [Papa]. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate: sobre a chamada à santidade no mundo atual* [GE]. Brasília: CNBB, 2018.

FRANCISCO [Papa]. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.* [EG] São Paulo: Paulinas: 2013.

FRANCISCO [Papa]. *Carta Encíclica. Laudato Si'. Sobre o cuidado Comum.* [LS] São Paulo: Loyola, 2015.

FRANCISCO [Papa]. *Carta Encíclica. Fratelli Tutti. Sobre a fraternidade e a amizade social.* [FT] São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO [Papa]. *Misericordiae Vultus.* [MV]. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO [Papa]. *Só o amor nos salvará.* São Paulo: Canção Nova, 2013.

FRANCISCO [Papa]. *Viada pós-pandemia.* Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

FRANCISCO [PAPA]. **Homilia na Ilha de Lampedusa, 08 de julho de 2013.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html>. Acesso em 18 ago. 2021.

FRANCISCO [Papa]. **Discurso. Angelus. Praça de São Pedro em 14 de fevereiro de 2021.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20210214.html>. Acesso em 18 de ago. 2021.

FRANCISCO [Papa]. **Discurso do Papa Francisco aos participantes do Congresso Internacional de Pastoral das Grandes cidades. Sala do Consistório. Quinta feira, 27 de novembro de 2014.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141127_pastorale-grandi-citta.html>. Acesso em 18 de ago, 2021.

FRANCISCO [Papa]. **Discurso do Papa Francisco aos participantes na Plenária do Pontifício Conselho para a promoção da Nova Evangelização. Sala Clementina. Segunda feira, 14 de outubro de 2013.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131014_plenaria-consiglio-nuova-evangelizzazione.html>.

Acesso em 18 de ago. 2021.

FRANCISCO [Papa]. **Discurso do Santo Padre Francisco para o XLVIII Dia Mundial das Comunicações Sociais. Vaticano. Domingo, 01 de junho de 2014.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html>. Acesso em 18 de ago.2021.

JOÃO PAULO II [Papa]. **Discurso do Papa João Paulo II na abertura da XIX Assembleia Geral do Celam.** Catedral de Porto Príncipe, Haiti. Quarta-feira, 09 de março de 1983. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam.html>. Acesso em 18 de ago.2021.

- LIBANIO, J. B. In: MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*. 8º edição. São Paulo: Loyola, 2011.
- MIRANDA, Mário França de. *A Reforma de Francisco. Fundamentos teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2017.
- PASSOS, João Décio; Sanches Wagner Lopes. In Alberigo, G. *Dicionário do Concílio Vaticano II*: Paulinas/Paulus 2015.
- REGO, Arménio. In: CUNHA, Miguel. *Papa Francisco. As lições de liderança*. Lisboa: Sílabo, 2015.
- RUBIN, Sérgio. In: AMBROGETTI, Francesca. *O Papa Francisco. Conversas com Jorge Bergoglio*. Campinas: Verus, 2013.
- SCANNONE, Juan Carlos. *O Evangelho da Misericórdia em espírito de discernimento*. Brasília: CNBB, 2018.
- VIGINI, Giuliano. *Caminhar com Jesus. O coração da vida cristã*. São Paulo: Fontanar, 2015.
- VIDAL, José Manuel. In: BASTANTE. Jesús. *Francisco o Novo João XXIII*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- WOLTON, Dominique. *Papa Francisco. O futuro da fé*. Rio de Janeiro: Petra, 2018.

Reflexões antropológicas e teológicas sobre a liberdade humana

Anthropological and theological reflections on human freedom

**Renato Alves de Oliveira*

Resumo

Este artigo se propõe a refletir sobre alguns aspectos antropológicos e teológicos da liberdade humana. Um dos objetivos do artigo é refletir sobre os aspectos antropológicos da liberdade humana como a diferença entre a liberdade eletiva e a entitativa, a relação entre pessoa e liberdade humanas, a morte como consumação da história da liberdade e as correntes do pensamento contemporâneo que negam a existência da liberdade. O outro objetivo é meditar sobre os aspectos teológicos da liberdade humana, partindo de sua fundamentação bíblica, as suas principais dimensões cristãs, a relação entre a graça divina e a liberdade humana e sobre a possibilidade da liberdade se equivocar em suas decisões, fazendo uma opção infernal. O método usado é o de análise antropológica e teológica de algumas categorias que compõem a liberdade humana. As conclusões objetivam mostrar, contrariamente ao que foi defendido pela modernidade e por alguns teólogos contemporâneos, que Deus e a liberdade são duas magnitudes alérgicas, mas há uma reciprocidade entre ambos. A noção de Deus não fere a autonomia e o exercício da liberdade humana.

Palavras-chave: Pessoa; Liberdade; Antropologia; Teologia

Abstract

This article aims to reflect on some anthropological and theological aspects of human freedom. The anthropological

*Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (Itália). Professor de teologia sistemática na Pontifícia Universidade Católica de Minas (PUC MINAS). Contato: praobh@yahoo.com.br

Texto enviado em

15.11.2021

Aprovado em

06.12.2021

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

aspects focus on issues such as the difference between elective and entitative freedom, the relationship between human beings and human freedom, death as the consummation of the history of freedom, and the currents of contemporary thought denying the existence of freedom. This study also reflects on the theological aspects of human freedom starting from its biblical foundation, on its main Christian features, the relationship between divine grace and human freedom, and the possibility for freedom to make wrong decisions opting for the infernal choice. The method used in this study is based on the anthropological and theological analysis of some categories of human freedom. The conclusion shows that, contrary to what modernity and some contemporary theologians have argued that God and freedom are two antagonistic magnitudes, there is reciprocity between them. The notion of God neither harms autonomy nor the exercise of human freedom.

Keywords: Person; Freedom; Anthropology; Theology

Introdução

No campo antropológico, a liberdade é um patrimônio inabdicável do sujeito. Trata-se de uma questão latente ao sujeito desde o seu nascimento. O ser humano não tem, mas é verdadeiramente livre. Já nasce livre. Dizer pessoa significa dizer um ser que é realmente livre. A liberdade não é uma dimensão conferida ao ser humano por um agente externo (estado, religião, sociedade etc.) e nem consiste num aspecto que ele conquista, mas trata-se de dimensão que reside na estrutura ontológica do ser humano. A liberdade pulsa latentemente dentro do ser humano. A liberdade é sinônimo de pessoa e vice-versa. O ser humano é uma subjetividade livre. Criado na e para liberdade, o ser humano é a liberdade em ação. O ser humano é a plataforma na qual a liberdade age. Ele é uma liberdade encarnada e concreta. É na liberdade que o ser humano acontece e se torna. A liberdade não é uma possibilidade latente no seu existir, mas uma certeza ontológica que habita sua interioridade. Mas do que uma faculdade eletiva, capacidade de escolher, a liberdade de uma dimensão ontológica, pois trata-se de uma faculdade estruturante do ser humano. A liberdade é faculdade da determinação em vista do eterno e do definitivo. O exercício da liberdade finda com a morte. Com a morte se dá a conclusão da história da liberdade. A morte é a última possibilidade com a qual a liberdade se de-

para. A liberdade é vista, por algumas correntes do pensamento contemporâneo, como uma faculdade ilusória e uma construção fictícia da sociedade ocidental.

No campo teológico, a liberdade humana possui uma dimensão bíblica. Um dos nomes de Deus é liberdade. Somente um Deus livre pode chamar livremente a criação à existência. O ser humano não é fruto de uma necessidade ou de uma obrigação, mas da liberdade de Deus. A encarnação é um ato livre de Deus. Jesus é a expressão máxima da liberdade cristã, pois foi livre diante de Deus e da realidade social, religiosa, política e cultural de sua época. A liberdade cristã é uma liberdade serviçal e em comunhão com a liberdade social, política, religiosa e civil. A liberdade humana não está em conflito, mas em harmonia com a graça divina. A afirmação da liberdade não nega a graça, mas se dá em comunhão com ela. Liberdade humana e graça divina se afirmam reciprocamente. A liberdade pode se equivocar em suas decisões de modo que o ser humano seja capaz de fazer uma opção equivocada por si mesmo de forma egolátrica, precipitando na solidão de num estado infernal.

1 Reflexões antropológicas sobre a liberdade humana

1.1 Características da liberdade humana

A liberdade humana foi compreendida historicamente como uma *faculdade eletiva*. Referia-se à capacidade de escolher diante de uma pluralidade de possibilidades. Imerso na infinitude das possibilidades finitas, o ser humano era convocado a eleger entre uma possibilidade ou outra, entre um bem finito ou outro. A liberdade enquanto faculdade eletiva se refere à escolha de uma possibilidade, de um bem ou alguma coisa exterior ao sujeito que eleger. Trata-se de uma visão extrínseca e objetiva da liberdade humana. No entanto, a noção de liberdade humana não se restringe a uma mera capacidade de eleição, pois ela é também uma *faculdade entitativa* no sentido de uma atitude que a pessoa possui para dispor de si em vista de sua realização. É a capacidade humana de se autoconstruir como um projeto. Não é a possibilidade de fazer o que eu quero, mas entitativamente é capacidade de ser si mesmo, de se autoeleger e de compor a própria identidade. Trata-se de uma autodecisão em vista de uma autorealização. É escolha de si

mesmo com o escopo de construir a própria personalidade e o seu próprio destino. Não é a liberdade enquanto capacidade de escolhas singulares e pontuais de objetos finitos, mas como faculdade fundacional do ser. Não é uma liberdade baseada em eleições provisórias, mas que tende ao definitivo, ao permanente e ao ser. A liberdade não consiste em fazer o que apetece ao sujeito, mas significa ser mais humano, mais pessoa, mais uno em si mesmo (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 187; RAHNER, 2007, p. 196; LADARIA, 1998, p. 74; PERSCH, 1988, 382-386; METZ, 1970, p. 171) “A liberdade não é, pois, primeiramente, capacidade de eleição deste ou daquele objeto, mas deste ou daquele modelo de existência, cuja realização se subordina a eleição dos objetos, ou seja, a seleção do material indispensável para cunhar a mesmidade pessoal” (RUIZ DE LA PEÑA, 1978, p. 487). “A liberdade não consiste tanto para o sujeito no escolher uma decisão particular, quanto no dar-se a própria fisionomia espiritual, o próprio modo de ser interior” (DE FINANCE, 1990, p. 12). A liberdade enquanto faculdade entitativa se refere à sua dimensão interna à qual está subordinada a faculdade eletiva. Uma vez que o ser humano opta e elege a si mesmo em vista de seu fim realizacional, ele passa a escolher objetos, coisas e caminhos. Um ser humano realizado e livre não nasce pronto, acabado, fabricado anterior e exteriormente à sua mesmidade pessoal, mas é aquele que assume o seu ser como um projeto e uma função. O ser humano, como ser pessoal e livre, reconhece sua condição itinerante, processual. É um ser-a-caminho, cuja identidade é uma construção. Não é uma realidade concluída, mas um dever, uma dinamicidade vital, uma transformação constante, cuja realização passa por ações sucessivas. O ser humano para ser livre tem que ser capaz de responder por si mesmo, assumindo sua existência responsabilmente. A liberdade não permite delegar ao outro a capacidade de responder por mim e assumir as conseqüências de meus atos. Liberdade implica responsabilidade, capacidade intransferível de dar resposta. Uma “liberdade sem responsabilidade acaba convertendo-se em uma pura formalidade vazia de conteúdos” (FAUS, 1991, p. 139).

O ser humano nasce em um contexto geográfico, cultural, social, econômico, religioso e genético que lhe é dado previamente. Esta situação pré-existente e anterior à existência do ser humano é determinante e condicionante para o

exercício de sua liberdade. Não existe uma liberdade pura e blindada de qualquer condicionamento contextual. A liberdade é sempre contextualizada e situada. O exercício da liberdade se move dentro dos parâmetros dos condicionamentos prévios à existência do sujeito. O fato de a liberdade estar submetida a condicionamentos não a destrói, mas demonstra seu caráter finito, delimitado e contingencial. Os determinismos são, ao mesmo tempo, limitadores da ação da liberdade e também o terreno e a condição de possibilidade da própria liberdade. O ser humano como um ser limitado, concreto e delimitado pelo seu contexto, não pode possuir uma liberdade que seja ilimitada, autárquica, absoluta. A liberdade humana é real, porém delimitada. O exercício da liberdade está circunscrito ao contexto no qual o ser humano se encontra. Uma liberdade que almeje ser ilimitada, irrestrita, despregada da realidade humana, prescindindo do em torno existencial, será ilusória, romântica e desumana. Não se pode exigir que um ser finito exerça a liberdade de modo absoluto. Pretender que um ser livre seja ilimitadamente livre é exigir que um ser finito se comporte de modo absoluto. O exercício da liberdade para ser humano será sempre condicionado, situado e determinado. Para ser livre, o ser humano precisa dos condicionamentos prévios. Sem o estímulo das situações impostas, a liberdade humana seria descontextualizada, ilusória e irreal (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p.190-191; RAHNER, p. 1992, 455; ZUBIRI, 1986, p. 145-147).

A ação da liberdade se dá pela mediação da realidade concreta e finita. Além dos pressupostos externos (cultural, social, religioso, econômico etc.) e internos (biológicos, subjetivos, ontológicos, éticos etc.) ao sujeito, verifica-se uma mediação do tempo, do espaço, do corpo e da história do ser humano. A ação da liberdade finita se dá pela mediação dos condicionamentos e determinações do mundo. Por isso, a liberdade humana é circunscrita no marco do tempo, do espaço, da delimitação do corpo e da sua inserção na história do ser humano. Enquanto possui uma natureza corpórea, inserida no mundo, a liberdade humana se exercerá no seio dos atos concretos da existência mundana que ocorrem no tempo, no espaço e em meio à multiplicidade de eventos históricos e sociais. A liberdade é uma realidade mediada, encarnada e imersa no mundo. Logo, a liberdade é afetada por tudo aquilo que é próprio do mundo. Uma liberdade que pres-

cinda da encarnação no mundo e cuja ação não considera as instâncias mediadoras da finitude (tempo, espaço, corpo etc.) não pode ser chamada de humana. A liberdade não é exercida nem mundo das ideias e nem mundo ilusório e irreal, mas no mundo concreto, ou seja, no aqui e agora do existir humano. Embora se exerça na multiplicidade do existir finito, a liberdade humana é una e expressa a unidade do ser do sujeito. A liberdade se refere a um sujeito inteiro e uno na unidade de sua realização em toda a sua existência. Esta noção da liberdade não consiste numa realidade extrínseca ao sujeito como se fosse algo que ele possui e pudesse carregar em seu peregrinar humano, mas trata-se de uma dimensão interna e constitutiva do ser pessoal do sujeito. Assim, dizer pessoa humana significa dizer uma subjetividade livre que tem posse de si mesma, que é responsável e se posiciona diante de Deus. A ação da liberdade sempre coloca o ser humano em jogo, na totalidade de seu existir. O objeto da liberdade, no sentido genuíno, é o próprio sujeito. Neste sentido, os objetos e situações que o sujeito experimenta no seu existir no mundo estão sempre a serviço da liberdade e são mediadores do ser do sujeito situado no tempo e no espaço. Por isso, a liberdade é uma faculdade entitativa do sujeito que decide sobre si mesmo e busca construir a si mesmo (RAHNER, 1989, p. 51-54).

A liberdade humana não pode ter uma postura de neutralidade diante de Deus, mas deve tomar uma posição. Por isso, a liberdade pessoal consiste na possibilidade de uma tomada de posição diante de Deus. A tomada de uma posição diante de Deus implica em responsabilidade e consequência. Uma postura afirmativa ou negativa diante de Deus consiste numa posição verdadeira ou falsa diante dos bens finitos os quais procedem de Deus em virtude da orientação necessária do espírito para o absoluto em que se apoia a liberdade. A posição que o ser humano assume diante de Deus tem um reflexo na forma de lidar com os objetos e os bens finitos. A liberdade é autorealização da pessoa num material finito diante de Deus. A realização da liberdade diante de Deus passa necessariamente pela relação com os objetos finitos. Sem a liberdade, o ser humano não se situaria diante de Deus como um sujeito operante e responsável, parceiro e interlocutor, e também não poderia ser diante de Deus um sujeito de culpa e nem de redenção. A ausência da liberdade humana tomaria o ser humano um objeto e não um sujeito

diante de Deus (RAHNER, 2002, p. 242).

Porque Deus criou o ser humano livre, enquanto sujeito de ações e de responsabilidade, o ser humano pode se posicionar diante dele. Deus, ao criar o ser humano livre, corre o risco de ser rejeitado, porque o ser humano é capaz de dizer “não” para Deus. E Deus deve acolher e respeitar a posição do ser humano, como consequência de criá-lo livre. A liberdade humana é um patrimônio inviolável no qual Deus não pode tocar nem interferir. Deus deixaria de ser Deus e se tornaria um tirano eterno e o homem deixaria de ser homem e se tornaria um fantoche ou um súdito servidor da vontade divina, se Deus interferisse e violasse a liberdade humana.

A liberdade humana tem um fundamento teológico. Como ser livre, o ser humano não pode permanecer indiferente diante de Deus. Mas, fazendo uso de sua liberdade, deve ser capaz de acolher ou recusar Deus, a realidade-fundante do ser humano e, por consequência, de sua liberdade. Porém, para Ruiz de la Peña (1988, p. 191), a liberdade mais livre será aquela que aceita e não rejeita, acolhe e não repele o seu fundamento. Na realidade, o sim e o não são possibilidades simétricas, pois negar a Deus seria um defeito da liberdade humana, orientada para o Bem supremo. Uma experiência radical de Deus é uma experiência da liberdade humana. Assim, o fato de Deus criar o ser humano livre não o condiciona a amá-lo e acolhê-lo? Uma liberdade livre não deveria comportar efetivamente uma negação de Deus? Se a liberdade é capacidade de tomar uma postura diante de Deus, por que negá-lo seria um defeito?

O exercício da liberdade pessoal se dá em comunhão com o exercício de outras liberdades (social, política, religiosa...). Não é possível pensar uma concepção de liberdade que prescindia das demais liberdades. A liberdade é um conceito englobante. A liberdade política é um mito sem a liberdade econômica. A garantia da liberdade civil, que consiste no conjunto dos direitos que a sociedade reconhece aos cidadãos, deve ser um pressuposto necessário para que o indivíduo possa exercer sua liberdade pessoal. Não existe liberdade pessoal sem liberdade social. Tem que haver uma sincronia no exercício da liberdade de modo que um ser humano livre seja reflexo de uma sociedade livre. Não haverá um

ser humano livre enquanto os demais não forem livres. Enquanto existir *alguém* sendo reduzido a *algo* (objeto, coisa, etc.), degradando sua dimensão pessoal, não haverá verdadeiramente liberdade. Para que a liberdade pessoal seja real é necessário que o outro também seja livre. A liberdade pessoal é inseparável da libertação universal. A liberdade, como autodecisão pelo próprio sujeito vista de sua realização, será autêntica, fiel, comprometida, ativa, caso consista na eleição pelos demais seres humanos. Deve existir uma solidariedade, uma unidade, uma sincronicidade, no uso da liberdade. Enquanto um único ser humano padecer a escravidão, a violação, a desqualificação, por regimes políticos, sistemas econômicos e instituições civis ou religiosas, os demais seres humanos padecerão a mesma situação. A libertação de todas as liberdades pode criar condições melhores para o exercício efetivo da liberdade. A liberdade tem um conteúdo militante, ativo e solidário (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 193-194).

A liberdade possui dois níveis de ação: opção fundamental e liberdade concreta. O ato da liberdade como opção fundamental ou intenção radical se refere à escolha global que norteia todas as decisões, as orientações e os valores das escolhas setoriais do sujeito. É a decisão última que perpassa todas as decisões penúltimas do modelo de existência do sujeito. É uma autodestinação unificante do sujeito na direção de uma meta última em relação a todas as metas parciais e possibilidades circunstanciais. A opção fundamental está relacionada com o sentido da vida da pessoa, com o horizonte último sobre o qual está sedimentado o seu existir, com a perspectiva englobante que recolhe numa unidade os múltiplos e fragmentários aspectos da existência e os reconduz à construção do eu como sujeito livre. A opção fundamental pode ter um caráter explícito/temático ou implícito/irreflexo. A liberdade concreta consiste nas escolhas cotidianas que o sujeito faz diante das situações vitais do existir. A liberdade concreta concentra sua ação entre as situações penúltimas, agindo em correspondência ou desarmonia com o horizonte último para o qual a liberdade está radicalmente inclinada, enquanto opção determinante de seu ser e sua vontade (FORTE, 1999, p. 300).

A liberdade não é um atributo que vem do externo sendo acoplado ao sujeito. A liberdade não é outorgada ao sujeito por uma instituição ou por alguém. *O sujeito não tem, mas é liberdade.* Não se trata de um recurso sobre o qual o sujeito

se apropria, mas se refere a uma faculdade estruturante do existir do sujeito. Não é o estado, a religião ou a sociedade que concede a liberdade ao sujeito, mas ele já o é livre por si mesmo, pelo simples de ser pessoa. O sujeito já nasce livre. É um elemento constitutivo do seu existir. A liberdade é uma faculdade que emerge do interior do sujeito. O sujeito não é provisório ou circunstancialmente livre, mas, desde o seu nascimento até o morrer, ele é totalmente livre. A liberdade o acompanha aonde ele vai. O sujeito deve tomar posse da liberdade que o constitui. “O homem não existe simplesmente como liberdade, mas deve colocar-se à procura daquela liberdade que é ele mesmo” (PERSCH, 1988, p. 384).

A lei moral não implica numa restrição à ação da liberdade. Na realidade, a lei moral pressupõe a liberdade. Só é possível seguir uma lei moral quando se realmente livre. Caso uma lei moral deva ser seguida sob coação ou observância forçada, isso consiste numa postura contrária ao princípio da liberdade. Nenhuma lei moral deve ser seguida sob regime de coação, porque infringe o princípio da dinâmica da liberdade. Um princípio só pode ser seguindo retamente quando se é livre para aderir a ele. A lei moral está orientada para o fim essencial da pessoa: sua realização autêntica (RAHNER, 2002, p. 244).

1.2 Pessoa e liberdade humanas

A noção de liberdade é inseparável da de pessoa e vice-versa. Todo ser pessoal é livre e todo ser livre é pessoa. Não é possível pensar o conceito de pessoa à margem do conceito de liberdade. Por isso, pessoa é sinônimo de liberdade. Na base da definição do conceito de liberdade está o conceito de pessoa. O ser livre é o ser que dispõe de si para tornar-se disponível. A mesma definição de ser livre pode ser aplicada ao ser pessoal. Os conceitos de pessoa e liberdade são intercambiáveis. Assim como a noção de pessoa supõe um sujeito responsável e dador de resposta, a de liberdade supõe uma noção de responsabilidade (RUIZ DE LA PEÑA, 1998, 47-50). “Não é difícil compreender como o problema da liberdade reflete e prolonga o da pessoa. A pessoa é subsistente e aberta; a liberdade é um poder de autonomia e um poder de doação. A pessoa é uma realidade de fato e uma realidade que deve constituir-se, a liberdade é um poder indestrutível de eleição e um poder de aperfeiçoamento que deve conquistar-se. [...] A história

da pessoa é a própria história de sua liberdade” (MOUROUX, 1961, p. 129).

A liberdade é a maneira de apropriação e realização da pessoa e de sua dignidade absoluta diante de Deus. Pessoa e liberdade são entidades reais de ordem suprema e de valor absoluto (RAHNER, 2002, p. 243). A liberdade encontra sua concretude e encarnação na pessoa. A base sobre qual a liberdade acontece e se expressa é a pessoa. A pessoa possui uma dignidade absoluta e um primado onto-axiológico supremo sobre as demais criaturas. Assim como a pessoa possui um caráter supremo, também o possui a liberdade. Trata-se de um patrimônio absoluto e inviolável que sujeito possui. Conjecturar a possibilidade da violação da liberdade humana incorre numa desumanização e numa despersonalização da pessoa. Nenhuma instância (política, social, religiosa, cultural e econômica) pode sequestrar a liberdade. O estado deve zelar para que o sujeito exerça sua liberdade, mas jamais cerceá-la ou manipulá-la.

A liberdade é uma dimensão constitutiva da pessoa. Faz parte de sua condição humana natural. A liberdade não é conferida por um outro (estado, religião, sociedade etc.) ao sujeito. A liberdade não é um bem que se confere ao sujeito, pois ele já é livre por natureza. Pensar uma liberdade conferida ao sujeito por um agente externo seria o mesmo que imaginá-lo como uma propriedade do estado, da religião, da sociedade ou de outra instância externa. A pessoa não recebe a liberdade para exercê-la em nome de um agente externo. A liberdade é uma faculdade que pertence à existência do sujeito. “Na ação livre, o ato pertence-me de um modo único; mas é nela, simultaneamente, que me pertenco a mim próprio. O ato livre é a forma essencial em que realizo o eu, a minha qualidade de pessoa” (GUARDINI, 1957, p. 9). A liberdade é faculdade revestida de uma sacralidade, pois trata da profundidade, da inviolabilidade, do supremo, do absoluto e do transcendente no ser humano. Sem a liberdade, a pessoa seria reduzida a uma massa biológica ou um objeto que ocupa lugar no espaço. Todo atentado à pessoa é um golpe na liberdade. Qualquer instância ou estrutura que reduza a pessoa ao nível do objeto, do animal, do comercial, da degradação, violando sua dignidade, atinge frontalmente a noção de liberdade. Toda instrumentalização da pessoa e todo desejo de transformá-la em um meio degrada sua dignidade e sua liberdade. A pessoa tem fim em si mesma. Da mesma forma, a liberdade

humana não pode ser instrumentalizada em favor de nenhum fim. “A liberdade fundamental do homem é a liberdade de dirigir-se ao seu fim e à sua plenitude, que é também a liberdade de realizar-se como pessoa” (LORDA, 2009, p. 488).

A liberdade pertence ao ser humano e à sua existência. Trata-se de um modo humano de existir, é uma faculdade que pertence à pessoa em sua totalidade indivisa e indivisível. A liberdade não é uma qualidade ao lado ou que concorre com outras, mas uma dimensão constitutiva da essência da pessoa. “Quem traz consigo originariamente o caráter de liberdade é o homem enquanto pessoa, quer dizer, o homem que pertence a si mesmo. O ato livre é o modo segundo o qual a pessoa realiza o seu ser ordenado à liberdade” (GUARDINI, 1957, p.10). Do ponto de vista da finitude, dizer liberdade é referir-se a uma faculdade própria da pessoa. Somente a pessoa é livre e tem noção do que significa liberdade. Na medida em que o ser humano vai crescendo em sua humanidade, ele vai progredindo também em sua liberdade. Quanto mais o ser humano adquire a consciência de que ele é ser livre tanto mais vai de se apropriando da liberdade. A identidade entre as noções de pessoa e liberdade significa que a integridade do ser humano não é um simples dado na natureza, mas fruto da pessoa e de sua capacidade de autorealização. “A liberdade é aquela estrutura dinâmica através da qual a pessoa tem a capacidade de construir sua própria vida sem padecê-la, tem a capacidade de orientar a história sem se resignar a ela e de realizar o domínio sobre sua própria existência sem abdicar de sua missão” (COLZANI, 2001, p. 413).

Há uma diferença entre pessoa e natureza. A natureza refere-se àquilo que é. Trata-se daquilo que é dado. A pessoa remete àquilo que é chamado a ser. Trata-se de uma vocação e de um chamado. A pessoa transcende a natureza; é a natureza autosuperada. A natureza é chamada a ser pessoa. Algo análogo ocorre com as noções de pessoa e liberdade. A liberdade é uma faculdade inerente ao existir humano. O ser humano é, de per si, livre. Porém, quanto mais ele se apropria dessa liberdade, que é sua por natureza, mais a faz sua. Ser livre é vocação propriamente humana. No entanto, o ser humano deve fazer da liberdade dada, uma liberdade assumida e encarnada. A liberdade não pode ser somente uma faculdade da pessoa em geral, mas deve se converter na liberdade do sujeito singular. De modo que, a liberdade seja a minha liberdade.

1.3 Negações da liberdade humana

A defesa da condição livre do sujeito é feita por correntes antropológicas de inspiração humanista e personalista. Para algumas correntes do pensamento humano, a liberdade seria um conceito mitológico e delirante. A liberdade seria conceito falacioso construído pela sociedade ocidental. Dentre as correntes atuais que negam a existência da liberdade humana, é possível nomear o condutivismo e a engenharia social, a sociobiologia e a engenharia genética e a cibernética e engenharia de computadores.

Segundo Skinner (1904-1990), pensador norte-americano que pesquisa sobre o comportamento humano, uma análise científica do comportamento humano tem de execrar o caráter livre e responsável do ser humano. O uso de recursos científicos na compreensão da conduta humana permite prevê-la e manipulá-la. Através da ciência, é possível pressupor um ordenamento e uma determinação da conduta humana, possibilitando sua previsibilidade (SKINNER, 1981, p. 20). A conduta humana seria determinada por fatores genéticos e ambientais. Comportamentos até então vistos como originários da liberdade e da vontade, na realidade, seriam programados por condicionamentos genéticos e situações culturais e ambientais. Desta forma, uma mudança no ambiente e no contexto cultural em que o sujeito encontra-se inserido interfere no seu comportamento. O sujeito não é um agente dinâmico, responsável e transformador do ambiente, mas seria uma vítima afetada pela mudança ou alteração no ambiente. O sujeito é reduzido ao objeto e sua liberdade se dissolve. Skinner (1978, p. 255) diz, peremptoriamente, “eu nego que a liberdade sequer exista”. “A luta do homem pela liberdade não se deve à vontade de ser livre, mas a certos processos de comportamento característicos do organismo humano, cujo principal efeito é evitar ou fugir dos chamados aspectos adversos do ambiente” (SKINNER, 1977, p. 37)

Skinner compreende que a tecnologia do comportamento conduz a uma engenharia social. O comportamento humano da sociedade do futuro será determinado por acionamento de controles. “Se o homem é livre, então a tecnologia do comportamento é impossível” (SKINNER, 1978, p. 254). Os membros da sociedade futurista farão o que desejam, ou elegem fazer, “mas nós consegui-

remos que queiram fazer precisamente o que é melhor para eles mesmos e para a comunidade. A conduta será determinada e, porém, são livres” (SKINNER, 1978, p. 293), ou seja, sentem-se (ou crêem) livres. Nessa sociedade, o exercício da liberdade será uma falácia, pois o ser humano viverá sob a ditadura dos comandos eletrônicos. O comportamento humano futurista será passível de manipulação tecnológica, conforme os interesses de quem estiver no comando da sociedade (sociólogos e psicólogos de grupo). Os membros dessa idealização social de Skinner deixarão de ser sujeitos e se tornarão objetos que se movem, segundo os mecanismos eletrônicos.

O etólogo norte-americano, Edward O. Wilson (1929), pai da sociobiologia, afirma que o fator genético determina todo comportamento social. O etólogo faz uma leitura zoológica da vida humana, demonstrando que os princípios biológicos usados para compreender a vida e o comportamento dos animais podem ser utilizados analogamente para compreender a vida e o comportamento do ser humano. A antropologia é reduzida à biologia e o ser humano, ao animal. Não existe uma diferença qualitativa entre ambos. “A questão que interessa já não é saber se o comportamento social humano é determinado geneticamente, mas até que ponto” (WILSON, 1981, p.19). A determinação genética do comportamento é uma questão certa. A sociedade do futuro será controlada pelo conhecimento biológico. A genética consegue identificar muitos genes que influenciam na conduta humana. Este modelo social corre o risco de ser geneticamente seletivo, segundo a raça, o sexo, a condição financeira. Considerando que o comportamento humano recebe uma influência genética, então até que ponto o ser humano é livre? Se o comportamento social humano é fruto de uma interação entre seu ambiente e seus genes, logo “liberdade é apenas uma ilusão auto-imposta” (WILSON, 1981, p. 71). A vontade ou liberdade seria produto daquilo que está geneticamente pré-programado. Assim, o paradoxo determinismo-livre-arbitrio se reduziria a um problema empírico de ordem físico-biológico. A previsão de uma decisão humana exigiria uma compreensão do funcionamento mecanicista do cérebro e das variáveis que o influenciam. Somente quando não é possível compreender o funcionamento e as variáveis que influenciam o cérebro que é possível deve entender a liberdade e a responsabilidade humanas (WILSON, 1981, p. 77).

A antropologia cibernética de Ruiz de Gopegui reduz o ser humano a uma máquina inteligente, questionando a liberdade e a responsabilidade humanas. Não existe um desnível qualitativo entre o ser humano e a máquina: o ser humano é um autômata consciente e máquina um sujeito artificial (GOPEGUI, 1983). Aspectos relevantes do pensamento e do comportamento humanos (discurso racional, autoconsciência, subjetividade, personalidade, etc.) não são atributos próprios do ser humano.

O ser humano é um ser determinado. A conduta humana é condicionada pelas leis da natureza (ou da física). A liberdade, entendida como a capacidade de eleger, espontânea e incondicionalmente, é um mito. A eleição humana está condicionada por fatores anteriores e incontroláveis à sua decisão, privando o sujeito do exercício de sua liberdade. A satisfação do sujeito em fazer o que deseja é uma falsa liberdade, visto que seu querer está condicionado. A liberdade é uma miragem. Na realidade, o sujeito faz o que, necessariamente, tem que fazer. A liberdade é o conhecimento da necessidade (GOPEGUI, 1983). Uma liberdade sem determinação viola as leis da natureza. A liberdade não conduz à responsabilidade. O ser humano chega a esta última pela razão. A responsabilidade é um fator a mais dentro do programa operacional que rege a conduta humana. É uma ilusão acreditar na liberdade e autonomia humanas (GOPEGUI, 1983).

A transposição das idéias de Ruiz de Gopegui para o cenário sociopolítico permite concluir que a negação da liberdade individual acarreta uma negação das liberdades sociais. As estruturas sociopolíticas que se baseiam na liberdade individual, necessitam ser reavaliadas. O ser humano acaba se tornando refém de uma estruturação social mecanizada, eletrônica que ele mesmo criou. Cada vez mais os objetos, as máquinas ocupam o centro, enquanto o sujeito é lançado para a periferia. O antropocentrismo está dando lugar ao automatocentrismo. A sociedade do futuro será regida pelas máquinas inteligentes. O ser humano se tornará funcionário dessas, mostrando que o criador está a serviço (se submeteu) da criatura. Se um computador que só sabe contar e que está longe de ser inteligente é capaz de escravizar o ser humano, imaginemos o que poderia fazer uma máquina inteligente. O ser humano se tornará um menino de recados dos robôs futuros (GOPEGUI, 1983).

É possível fazer uma síntese das analogias das três perspectivas expostas: a) as três correntes estão implicadas e arrancam a condição de sujeito do ser humano, reduzindo-o ao nível físico (Skinner, Ruiz de Gopegui) ou biológico (Wilson); b) negam a subjetividade e a liberdade humanas; c) a negação da liberdade individual conduz a uma negação (Ruiz de Gopegui), ou coloca em questão (Skinner, Wilson) as liberdades sociais; a sociedade humana do futuro “funcionará sob os controles acionados pelo sociólogo (Skinner), pelo biólogo (Wilson) ou pelo computador (Ruiz de Gopegui)” (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 198).

O posicionamento destas correntes produz conseqüências antropológicas, éticas e sociopolíticas. No que tange às antropológicas, o rechaço de uma idéia de liberdade responsável leva ao rechaço da pessoa, da dialética eu-tu, da alteridade. A pessoa é reduzida a um dispositivo de entrada e saída de resposta, tornando-se um mecanismo que funciona bem ou mal, e não uma realidade geradora de diálogo e encontro. Desta forma, a pessoa é tomada por uma crise de sentido da vida (Para que viver? Qual o significado da vida?), mostrando-se incapaz de eleger um projeto existencial, de construir sua identidade, de escrever sua história e de compor sua biografia. Sem liberdade, subjetividade, alteridade, a realidade adquire uma textura única, os seres se fundem em um *continuum* homogêneo. É a heterogeneidade qualitativa entre os seres que possibilita perceber a diferença axio-ontológica nas dialéticas: sujeito-objeto, homem-máquina e homem-animal. A falta de reconhecimento desta heterogeneidade qualitativa resulta, como conseqüências éticas, na negação de valores humanos (respeito, dignidade, inviolabilidade, etc.), na vigência da lei darwinista do mais forte, no desconhecimento da alteridade (não se vê o outro como irmão, mas adversário), na redução da moral ao sócio-bio-político, no desaparecimento da responsabilidade. Sem responsabilidade, como conseqüência sócio-política, as pessoas serão submetidas a um regime político oligárquico, despótico. Diante da precisão racional das decisões matemáticas e físicas, não há possibilidade de se ter opiniões diferentes nem oponentes ao sistema. É uma supressão das liberdades civis, dos direitos democráticos. Esse cenário é propício para o surgimento de regimes totalitários, governados por pessoas ou máquinas (Ruiz de Gopegui). Diante destas antropologias anti-personalistas, a fé cristã dá um uníssono “não”, demonstrando

que a afirmação da liberdade humana é imprescindível para quem crê (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 198-200).

1.4 A morte como consumação da liberdade humana

A morte é fim da história da liberdade humana a qual, por sua vez, ganha um caráter permanente e definitivo. Com a morte, a história humana individual chega à sua conclusão. A existência alcança um caráter irreformável e irrevogável, a vida ganha sua fisionomia derradeira. A morte significa a realização da última possibilidade do humano. Com a morte, a existência física e pessoal adquire um caráter irreversível e definitivo; a história da liberdade chega ao seu ponto conclusivo. A liberdade é a faculdade fundamental pela qual o sujeito, em sua transcendentalidade, dispõe de si mesmo em ordem de sua realização definitiva. A liberdade funda a história enquanto a possibilidade de realizar algo realmente definitivo (RAHNER, 1992, p. 452). Com a morte, a existência pessoal alcança sua conclusão ontológica e chega à sua identidade definitiva, logo a liberdade, no sentido entitativo, conquista seu ponto máximo de realização. A história do ser chega ao seu apogeu.

A essência da liberdade é a possibilidade de uma decisão irrepitível e definitiva do sujeito sobre si mesmo. Esta irrepitibilidade da autodecisão, em princípio definitiva e irrevogável, se realiza através de toda extensão e dispersão temporal dos instantes concretos que constituem a vida histórica e corpórea da pessoa. A irrepitibilidade da autodecisão acontece no tempo e não é suprimida pela multiplicidade dos instantes. A unicidade desta decisão global do sujeito livre não pode ser entendida independentemente da vida histórica espaço-temporal (RAHNER, 1992, p. 453). Na morte, a autodecisão do sujeito sobre si mesmo, que possui um caráter definitivo, perpassa todos os momentos das decisões concretas da vida do sujeito e ganha um caráter absoluto. A opção fundamental que está no subsolo das decisões tomadas no espaço e no tempo ganha uma fisionomia derradeira. Com a morte, cessa todas as possibilidades espaço-temporais. A morte é a última possibilidade espaço-temporal que decreta o fim de todas as possibilidades finitas. Como a liberdade é a faculdade cujo exercício ocorre no espaço e no tempo, logo, com a morte, o escolhido pela liberdade permanece per-

petuamente. A morte representa o fim da história das escolhas e das decisões. O que foi decidido pela liberdade, em sua opção fundamental, com a morte, chega à sua consagração. A morte significa a cessação da história da liberdade. Depois da morte, entra em vigor o que foi decidido pela liberdade no tempo.

Não tem sentido pensar que a história corpórea da liberdade continua mais além de uma morte concebida como fim da corporeidade histórica do ser humano. Isso suporia situar a autodecisão do ser humano fora de sua história espaço-temporal. Neste sentido, a história seria reduzida à condição de mera aparência que encobre a verdadeira liberdade. Se a história da liberdade segue seu curso depois da morte enquanto fim da história corpórea, isso significa que a autêntica história nunca esteve presente enquanto tal nessa vida espaço-temporal (RAHNER, 1992, p. 453). Porém, a história da liberdade desenvolve sua trama é dentro da história e não além dela. É dentro da história que a liberdade acontece. Com a morte, cessa a atividade corpórea, e considerando que a liberdade está ligada à historicidade do corpo, da finitude e espaço-tempo, logo finda também a história do exercício da liberdade. A liberdade humana é faculdade exercida na finitude, dentro da história e das coordenadas do espaço e do tempo. Assim, cessando a finitude da corporeidade individual finda também da liberdade individual.

É na morte que se dá a manifestação do caráter único e irrepetível da liberdade fundamental. Nesse momento, profundamente existencial, o ser humano faz uma dupla experiência: primeiramente, o sujeito alcança a consumação do seu existir, chegando a uma conclusão ontológica. Trata-se do momento em que a biografia do sujeito à sua plenificação. Por outro lado, é momento em que o sujeito se torna indisponível, tornando despossuído de si mesmo e de todo poder. Na morte, o sujeito não tem mais domínio de sua existência, perdendo a posse de seu existir. A possessividade do existir se dá no âmbito do espaço e do tempo. A disponibilidade do ser e a construção ontológica se dão no campo histórico. A morte representa a expropriação do ser. Com a morte, cessa toda possibilidade de exercício da liberdade e a existência se torna indisponível. É o momento do despojamento do ser. Essa dupla experiência consiste num momento ativo e outro que ocorrem simultaneamente na experiência única do morrer: o ativo é o momento da autopossessão de si mesmo e da conclusão da história da liber-

dade; o passivo é o momento do despojamento e da expropriação de si mesmo. “Na morte, o homem parece que é despojado de tudo aquilo mediante do qual pode dispor de si mesmo e que todos os resultados anteriores de seus atos livres concretos, enquanto integrantes desta única e total autodisposição, ficam apagados” (RAHNER, 1992, p. 456). Na realidade, junto com esse despojamento está ocorrendo a dimensão ativa do morrer quando a liberdade em sua capacidade de autodisposição chega ao seu término. Ativamente, no momento da morte, a opção fundamental se torna definitiva.

2 Reflexões teológicas sobre a liberdade humana

2.1 Fundamentos bíblicos da liberdade humana

No campo bíblico, a liberdade tem uma conotação social, econômica, política e espiritual. No Antigo Testamento (AT), liberdade era um conceito que estava em contraposição ao de escravidão. Ser livre significava não ser escravo (Lv 19,20; Dt 15,12-15 etc.). A posse de escravos era permitida em Israel (Lv 25,44), mas sua posição social e jurídica era melhor do que a dos escravos entre outros povos, em virtude do conjunto de leis contido em Ex 21,2-11: os escravos israelitas depois de seis anos deveriam novamente ser libertados. Era necessário libertar o escravo hebreu ou a escrava hebreia de modo que ninguém deveria ter como escravo um irmão judeu. Todos os príncipes e todo o povo estavam de acordo com esse pacto e aceitaram libertar seu escravo e sua escrava, de modo a não mantê-los mais em situação de escravidão. Porém, depois de libertarem os escravos, eles não se mantiveram fiéis ao pacto, rompendo-o e submetendo novamente ao regime de escravidão os irmãos hebreus que tinham sido libertados. A quebra no pacto da aliança representava uma profanação com o nome de Javé. Por isso, Javé ameaçou punir o povo com a peste e a fome (Jr 34, 8-18) (KOSNETTER, 1988, p. 634; BERGER, 1973, p. 285-286).

O povo de Deus passou por situações de dominação e escravidão. Moisés defendeu um judeu contra a opressão dos egípcios (Dt 2,11-12) e posteriormente tirou todos os judeus do Egito, a casa da escravidão (Dt 7,8), e os conduziu à liberdade. O êxodo do Egito ocorreu em meio a uma atmosfera de insegurança,

angústia e fome de tal modo que os judeus sentiam saudades das panelas de carne do Egito. Mas, para Javé, a liberdade conquistada pelo povo era mais importante do que a antiga segurança econômica no Egito. Também quando Jerusalém foi destruída em 586 a.C., a maioria do povo foi levada para o cativeiro da Babilônia, perdendo a liberdade nacional. A situação vital do povo no cativeiro foi descrita por Jeremias no livro das Lamentações. Neste sentido, a liberdade consiste na independência do domínio estrangeiro. A vida pastoril com sua organização patriarcal permitia ao indivíduo muita liberdade apesar do poder do patriarca. Essa liberdade é contrastada desfavoravelmente com a vida sob a monarquia em 1Sm 8,11-18. No início da monarquia, assim como por toda sua história, parece ter surgido círculos em Israel que encaravam a monarquia como uma violação da liberdade tradicional (KOSNETTER, 1988, p. 634; MACKENZIE, 1983, p. 553).

No Novo Testamento (NT), a liberdade possui uma conotação mais teológico-espiritual e menos social, econômica e política, própria do AT. No NT, a situação do ser humano livre surge como oposta à do escravo. Na época de Jesus, a sociedade estava organizada e estruturada em duas categorias sociais: livres e escravos (Cl 3,22-25; 1Tm 6,1; Tt 2,9; Flm 8-14 etc.). A adesão a Cristo, pela fé e pelo batismo, faz com que o ser humano escravizado pelo pecado e pela morte possa ser liberto. A salvação trazida por Cristo consiste na libertação da condição de escravidão e na inserção na vida livre e nova em Cristo. O velho ser humano refém do pecado é liberto em Cristo. A vida nova em Cristo não é marcada por classe social, nem por nacionalidade e nem por outra categoria econômica, política ou de gênero, mas por uma unidade humana: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28). O batismo proporciona uma eliminação soteriológica das fronteiras entre escravos e livres. Todos se revestem de Cristo no batismo e, assim, formam uma unidade com ele. A nova escravidão consiste em estar sob a lei de Cristo (Rm 8,2). A liberdade é a passagem de um tipo de escravidão a outro: da escravidão do pecado e da lei à escravidão em Cristo (1Cor 7,22). O crente, por causa da salvação operada por Cristo, foi inserido numa condição de liberdade em razão da salvação que lhe foi dada e também devido ao vínculo que o une a uma nova ordem existencial (Ef 5,8-10). No livro do Apocalipse, a

denominação de escravos e livres aparece sempre ao lado de grandes e pequenos, ricos e pobres e outros binômios semelhantes (Ap 6,15; 13,16; 19,18). A universalidade e a força transformadora do acontecer escatológico conduzem a uma desapareição das diferenças sociais e nacionais. No interior da comunidade cristã, as oposições que são próprias do mundo se dissipam: o escravo chamado no Senhor tem os mesmos direitos que o ser humano livre (RICHTER, 1970, p. 157-158; BERGER, 1973, p. 287-288; THÖNISSEN, 2004, p. 1025).

O vocábulo liberdade também era usado no sentido de estar isento de algo, não estar submetido a uma prescrição e ter independência de pessoas e situações: Mt 17,24-26; 1Cor 7,39; 9,19; Rm 6,20; 7,2-3.

A liberdade, no sentido teológico, está relacionada com o efeito da ação salvífica de Deus para o ser humano através de Jesus Cristo. A liberdade do crente está relacionada com a tomada de posse da salvação em Cristo, mediante a libertação do pecado, do sofrimento e da morte. Ser livre é estar liberto de todas as situações de negatividades e ser acolhido num estado de vida qualitativamente melhor. No passado, o ser humano antes de Cristo e, no presente, o ser humano sem Cristo vive num estado de escravidão e servidão ao pecado. O advento de Cristo arranca o ser humano do jugo do reinado do pecado e da morte. Cristo liberta o ser humano para a liberdade (Gl 2,4; 5,1; 5,13). Através da redenção em Cristo, os seres humanos morrem para o pecado e se libertam dele (Rm 6,10-11; 6,18-22). O apóstolo Paulo deduz o conceito e o conteúdo da noção de liberdade em confronto com os judeus que enxergavam na lei mosaica o caminho para a vida e a conquista da salvação mediante o cumprimento dos preceitos da lei. Paulo reage afirmando que a salvação não vem pelo seguimento da lei, mas pela adesão da salvação em Cristo. A lei não redime o ser humano do pecado, do sofrimento ou da morte, mas, contrariamente, reafirma a sua submissão a essas situações. A lei simboliza a escravidão e Cristo é a libertação. A salvação é a libertação do pecado, da morte e da observação da lei (Rm 7,6; Gl 2,4; 5,1). A liberdade do crente diante da lei, do pecado e da morte é um dom da graça (Gl 2,4; 1Cor 7,22). “Livres do pecado vos tornastes servos da justiça” (Rm 6,18). Sem o auxílio da graça, o ser humano não teria força suficiente para se autolibertar das situações de negatividades e de morte presentes nas prescrições da lei e no velho homem.

A libertação ocasionada pelo auxílio da graça possibilita a criação de novos relacionamentos, de uma ligação com a justiça (Rm 6,16-19), com o Espírito da vida em Cristo (Rm 8,2), com a lei do amor e com o Cristo crucificado, ressuscitado e glorioso. A liberdade do crente consiste em decidir entre a obediência a Deus ou a obediência ao pecado. Uma decisão contra a comunhão com Deus torna o crente automaticamente um servo do pecado. A filiação é o estado do ser humano redimido em Cristo (Gl 4,7; Rm 8,14-16). A liberdade do crente diante da lei mosaica está fundamentada em Gl 4,21-31. Esse trecho apresenta Sara, sinal de liberdade, cujos filhos creem em Cristo e recebem a salvação como herança, e Agar, sinal de escravidão, cujos filhos são os judeus que vivem sob a escravidão da lei. A história de Agar e de Sara mostra contra os adversários judaizantes que os cristãos, por causa da posse da promessa, são livres da lei. A liberdade dos cristãos frente à lei se mostra no fato de que podem apresentar-se como filhos de Sara, ou seja, da mulher livre. Isaac procede de uma mãe livre. Assim, a mãe e o filho representam a imagem da relação entre a liberdade e a promessa. (RICHTER, 1970, p. 158-160; BERGER, 1973, p. 288; KOSNETTER, 1988, p. 638-639; LEON-DUFOUR, 1987, p. 528-529).

No evangelho de João, a liberdade reivindicada pelos judeus (Jo 8,33) não possui um teor político ou social e nem tem uma conotação interior, mas consiste na consequência da condição da filiação abramica pelo fato de terem sido eleitos por Deus como seu povo e de serem objetos da graça de Deus. A hermenêutica teológica da reivindicação da liberdade dos judeus se apoia na relação particular de Israel com Deus, como povo eleito e como filhos de Deus. No horizonte dessa liberdade, os judeus acreditam já possuir a salvação. Essa crença é objeto de contestação do evangelho de João. O evangelista contrapõe Moisés e Jesus, o maná e o pão que Cristo oferece, a liberdade reivindicada pelos judeus e a liberdade trazida por Cristo. Para o evangelista, os judeus, na realidade, não possuem a liberdade que acreditam ter, porque somente Cristo pode proporcionar a liberdade. Para se alcançar a liberdade em Cristo, é necessário ter a fé nele, na sua palavra e a perseverança nessa fé.

A verdadeira liberdade tem como consequência a filiação divina. Somente pela mediação do Filho, o crente pode conquistar sua filiação. Jesus é o Filho

que possibilita ao crente se reconhecer como filho e conseqüentemente chamar a Deus de Pai. Em Jesus, o crente passa da condição de escravo do pecado à de filho de Deus. Através da filiação por natureza, da parte de Jesus, o crente alcança sua filiação por graça. Essa condição filial pela mediação de Jesus falta aos judeus e por isso eles não são livres. Os judeus não creem em Cristo e a incredulidade é o seu pecado (Jo 8,24). Por isso, os judeus se tornam escravos do pecado (Jo 8,34). A incredulidade judaica os impossibilita a ver Deus como Pai. A escravidão dos judeus deriva não de uma filiação divina, mas diabólica (Jo 8,44). Na realidade, os judeus não possuem uma verdadeira relação com Deus e, conseqüentemente, não conquistaram a liberdade que almejam possuir em razão da filiação abrahâmica (Jo 8,39-40). Somente Jesus, o Filho por excelência que tem Deus como Pai pode comunicar a verdadeira liberdade: “Se, pois, o Filho vos libertar sereis, realmente, livres” (Jo 8,36). A liberdade cristã é dom escatológico que só pode ser alcançado pela fé em Cristo. A liberdade, assim como toda a existência cristã, está em função de uma ordem escatológica e de uma finalidade decisiva. Não se trata de algo acabado, mas de alguma coisa que se encontra a caminho. (RICHTER, 1970, p. 161-162).

2.2 Aspectos cristãos da liberdade humana

Antes do surgimento do ser humano, no palco da criação, a liberdade já se fazia presente no ato criador de Deus. Todas as criaturas são livremente chamadas à existência. Somente um Deus livre pode criar livremente. As criaturas são criadas na e para a liberdade. Deus não concebe exteriormente a liberdade às criaturas, mas elas são criadas para a liberdade. O ser humano é a criatura que tem consciência de seu estado de liberdade. Ele é um ser livre e tem consciência disso. Por isso, a liberdade é um dado inabdicável para a fé cristã. “A liberdade humana foi criada e, como tal, realiza-se fundamentalmente diante do Criador e em obediência a ele, que é não só o criador do ser, mas também o fundamento da verdade e raiz de todo bem” (GUARDINI, 1957, p. 71). O chamado e a resposta em que consiste a fé estão inscritos no marco de uma relação dialógica que caracteriza dois seres pessoais que são mutuamente referidos. Deus e o ser humano são duas realidades pessoais, duas alteridades e duas liberdades que se

encontram frente a frente. A criação é o cenário do diálogo entre a liberdade absoluta e a liberdade finita. Deus é um tu para o ser humano o qual, por sua vez, é um tu para Deus. Somente porque o ser humano foi criado na e para liberdade pode estabelecer uma relação dialogal com Deus. Ao criar o ser humano, Deus cria um sujeito capaz de responder e se posicionar diante dele. A liberdade divina, relacionando-se com a humana não a destrói ou subestima, mas fundamenta e permite seu exercício.

A compreensão cristã de uma liberdade doada, criada, atestada choca com a antropologia grega para a qual a liberdade humana é um luxo escasso, precário e caríssimo. É um troféu a ser penosamente conquistado e que está constantemente ameaçado pelas forças da natureza ou pelo capricho dos deuses. Não é algo pacificamente adquirido. É fruto de uma transgressão de normas e leis, contrariamente ao homem bíblico que pode dizer “não” porque é livre. Para os gregos, a liberdade é um bem a ser desfrutado precariamente por pouco tempo. Compreende-se a liberdade como uma conquista e não como um dom. Na visão cristã, crer e fazer a experiência da liberdade são uma mesma e única coisa. Para o cristianismo, a liberdade é uma livre decisão sobre si mesmo. Trata-se de uma modalidade de liberdade que é uma decisão e uma encomenda. Essa noção de liberdade implica uma autoresponsabilidade. A liberdade consiste na absoluta aceitação do mistério absoluto de Deus. Porém, Deus não consiste num objeto entre os objetos particulares do mundo finito. Ele não é um objeto disponível para ser escolhido como ocorre com a faculdade eletiva da liberdade. Deus não é um objeto finito e pontual, mas aquele mistério de desabrocha para o ser humano no ato absoluto de sua liberdade. Deus é aquele, cuja essência da liberdade chega à sua única consumação essencial (RAHNER, 2007, p. 196).

A noção cristã de liberdade humana significa, por um lado, que a pessoa é autoidentidade e determinação fundamental de si mesma e, por outro, que essa identidade é assegurada por Deus como dom. A pessoa recebe o seu existir como um dom e livremente vai paulatinamente modelando o seu existir. A identidade do sujeito vai sendo tecida nas malhas da história mediante sua relação com Deus, com os outros e com si mesmo. A liberdade sinaliza a modalidade humana de se relacionar com Deus. A questão teológica da liberdade humana está em

pensá-la dentro da criação e dentro da finitude criada. A liberdade é exercida numa existência recebida e não escolhida. Por isso, terá que se remontar inevitavelmente mais além de si mesma para encontrar seu sentido e seu significado. Neste sentido, a liberdade finita do ser humano tem que se remontar até Deus. A liberdade humana encontra motivação e justificativa para o seu exercício na sua relação com Deus. Entre a liberdade humana e a divina há um desnível ontológico porque o ser humano não é livre como Deus o é. A liberdade de Deus não conhece condicionamento e nem determinação como a liberdade humana. A liberdade humana é exercida numa existência recebida com dom e seu exercício se dá num mundo permeado de condicionamentos anteriores à sua existência. No entanto, a relação com Deus não se opõe à liberdade humana, mas a supõe e constitui (COLZANI, 2001, p. 408-412).

Do ponto de vista da teologia cristã, a liberdade é entendida desde e para Deus. A relação entre Deus e a liberdade humana é possível de ser entendida por que o ser humano é um ser de transcendência. O ser humano, ainda que não consciência disso, é um ser perpassado pela transcendência. Trata-se de um aspecto originário do ser humano que pertence à sua estrutura ontológica. A transcendência está presente em cada ato particular do sujeito. O ser humano como ser de transcendência encontra-se relacionado, ainda de forma atemática e irreflexa, pelo mistério absoluto de Deus. A liberdade está relacionada com caráter transcendental do espírito humano. Trata-se de uma faculdade originária presente no espírito humano. Por isso, o caráter teológico da liberdade está presente na essência da liberdade, já que em cada ato livre do ser humano Deus está dado atematicamente como fundamento e instância última que sustenta os atos humanos. A atematicidade de Deus se faz presente em cada objeto eleito pela liberdade e em cada ato da liberdade. Em cada ato da liberdade Deus é buscado atemática e realmente. Assim, na experiência da liberdade e na relação com a finitude, o ser humano degusta em que consiste o real mistério atemático, inabarcável e inabrangível de Deus (RAHNER, 2007, p. 197). Deus, na sua liberdade soberana, é o lugar da possibilidade concreta da liberdade humana. A liberdade de Deus não é uma concorrente da liberdade humana. A liberdade divina está na raiz e torna possível a liberdade humana. É a liberdade divina que a faz existir e a liberta.

Sem essa libertação, que traz a liberdade humana na infinitude da liberdade divina e lhe dá origem, tal liberdade deveria consumir-se na própria limitação ou perder-se (METZ, 1970, p. 165). A liberdade humana é verdadeiramente livre quando opta pelo mistério de Deus. “Se é verdadeiramente livre não só quando se pode optar entre alternativas diversas, mas quando a autodeterminação e a autodestinação da pessoa não contradizem a abertura transcendental do seu ser para o Mistério absoluto e transcendente” (FORTE, 1999, p. 301).

Na visão cristã, a liberdade não pode ser entendida somente desde Deus ou como faculdade referida a ele como horizonte que sustenta toda ação eletiva, mas também como uma liberdade que está diante dele e se posiciona. A liberdade é capaz de posicionar de forma negativa, com um “não”, ou de forma afirmativa, com um “sim”, diante de Deus. A possibilidade do “não” da liberdade significa a possibilidade do rechaço de Deus, o “objeto” mais originário desejado pela liberdade. No entanto, essa possibilidade não existe enquanto um puro ser possível de possibilidade, mas enquanto possibilidade real. Não se trata de uma possibilidade fictícia, mas de uma possibilidade que realmente é possível de se realizar em razão do caráter próprio da liberdade. A ação da liberdade não comporta somente uma possibilidade do “sim” dito a Deus. Se assim fosse, a liberdade não seria livre, mas uma faculdade determinística e condicionada teologicamente. A autêntica liberdade não supõe uma postura de neutralidade diante do bem e nem diante de Deus. Está latente na liberdade seu caráter de decisividade e de eletividade. A liberdade não pode se esquivar de uma capacidade de escolher e de posicionar diante de Deus, diante dos outros e diante do projeto sujeito.

A liberdade é uma autodisposição do sujeito em direção à definitividade. O ser humano livre é aquele que se possui a si mesmo, realizada e definitivamente. Através da liberdade, o ser humano se determina e se dispõe de si de forma inteira e definitiva. A liberdade é uma liberdade de ser e isso significa que ela não é uma faculdade periférica ou marginal, mas uma determinação transcendental do ser mesmo do ser humano. Em sua dimensão transcendental, a liberdade é a capacidade de se autoescolher, dizendo sim ou não para si mesmo. É uma decisão a favor ou contra si mesmo. Refere-se à capacidade de eleger um modelo de existência autêntica ou inautêntica. A liberdade é uma eleição enquanto autoelei-

ção que pode ser na direção de uma autorealização na relação com Deus ou uma autonegação diante dele. De forma livre, o ser humano dispõe de si, tomando uma posição definitiva diante de Deus. É o ser humano que livremente faz uma opção fundamental sobre o seu existir diante de Deus. A liberdade é capacidade de uma decisão irrepitível e definitiva. É possibilidade de decidir de uma forma definitivamente válida. Liberdade é a capacidade do eterno. Enquanto, faculdade eletiva, é possível refazer e revisar as escolhas, mas como faculdade entitativa o decidido é o permanentemente válido e a verdadeira necessidade que permanece. Em um ato livre, subjaz uma índole irrevogável, autêntica, fiel e comprometida. A liberdade tende à irreversibilidade (RAHNER, 2007, p. 200-203; RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 192-193; METZ, 1970, p. 173-174).

A liberdade é também capacidade dialógica de amor entre Deus e o ser humano. A liberdade é a autoconsumação do ser humano que consiste na consumação total de seu ser diante de Deus. A autoconsumação da liberdade consiste na autorealização diante de Deus. A liberdade é capaz de se perder, se condenando, ou de se ganhar, se salvando, diante de Deus. As duas possibilidades, salvação e condenação, envolvem o ser humano todo e de forma definitiva. Essas duas possibilidades dizem respeito à capacidade de aceitação ou de recusa do amor originário de Deus. A oferta amorosa de Deus pode ser aceita ou recusada pelo ser humano.

O amor de Deus pelo ser humano o envolve todo. Sem o amor de Deus, o ser humano estaria relegado ao vazio e ao nada. O amor é capaz de reunir todas as forças humanas, múltiplas e contraditórias, as quais, por sua vez, estão orientadas para Deus. O amor a Deus é a força integradora da existência humana (RAHNER, 2007, p. 204-206). A capacidade fundamental de amar faz parte da estrutura única e última da pessoa. A capacidade de amar não tem medida. A vocação do ser humano para o amor encontra sua realização plena quando se vincula ao amor fontal e originário de Deus. As ações humanas buscam, ainda que de forma atemática e irreflexa, o amor insaciável de Deus. A liberdade humana se realiza é na abertura dialógica com a liberdade divina. O ser humano não se encontra diante de Deus como uma subjetividade fechada, mas como alguém que interpelado por Deus no centro de seu ser pessoal. O ser humano

existe como uma interioridade interpelada pelo mistério de Deus, mediante uma relação consciente e permanentemente disponível da criatura para o criador. Na medida em que o ser humano se abre para essa interpelação de Deus e se põe à sua disposição, alcança sua subjetividade, sua independência e sua liberdade fundamental (METZ, 1970, p. 164). A liberdade humana tem uma relação de autonomia e dependência da liberdade divina. Como o ser humano recebe de Deus o seu ser, logo há uma relação de dependência ontológica em relação a ele. Na relação criatura-criador, existe uma dependência do ser humano em relação a Deus, não escravizante, mas libertadora e personalizante. A dependência da criatura não é uma forma de alienação e nem uma forma de roubar sua autonomia. A criatura é, simultaneamente, dependente e livre. “A liberdade do homem é uma liberdade participada. Sua capacidade de se realizar não se suprime de modo algum sua dependência de Deus [...] Na realidade, é de Deus e com relação a ele, que a liberdade humana adquire sentido e consistência” (LC, 1986, n. 29). A autonomia significa que o ser humano recebe o ser de Deus como um dom para ser livre, logo o ser humano pode livremente estabelecer uma relação com Deus. Por isso, há um diálogo amoroso entre a liberdade humana e a divina. Na verdade, o ser humano nunca é mais livre do que quando responde com amor à oferta de amor. A relação dependência-liberdade se dá no seio de uma relação interpessoal. Toda experiência amorosa é libertadora. Quem ama, de fato, deixa o outro ser livre. Respeita a autonomia e a liberdade do outro. O eu que ama dependente do tu amado, o faz não de forma obsessiva, sufocante, alienante, mas personalizante, edificante, libertadora (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 201).

Outro aspecto cristão da liberdade refere-se à sua condição de mistério. A liberdade é mistério porque, teologicamente, é compreendida desde e para Deus, o mistério incompreensível. Deus é o mistério inabarcável e inabrangível com o qual a liberdade está relacionada. Como Deus é mistério, logo a liberdade, estando relacionada com ele, também é captada pela índole mistérica. Deus está na origem e no fim do exercício da liberdade humana. A dimensão mistérica também é um dado originário do exercício da liberdade. A índole misteriosa da liberdade está presente em cada um dos atos do ser humano. Cada ato livre do ser humano participa do mistério da liberdade. A dimensão mistérica da liberdade se

refere à sua dimensão interna e subjetiva e não diz respeito aos aspectos objetivos dos atos livres (RAHNER, 2007, p. 207-210).

O ser humano só pode possuir-se e ter domínio de si mesmo abandonando-se e entregando-se ao mistério de Deus. Trata-se de um mistério que faz um constante apelo ao sujeito. Assim, o ser humano só pode possuir a si mesmo como liberdade pelo abandono ao mistério soberano da liberdade divina (METZ, 1970, p. 165).

Outro aspecto cristão da liberdade, enquanto humana e criada, se refere à sua imersão numa situação de culpa. Renegando a Deus, o ser humano se desagra de si, perde o seu vigor e descamba para uma situação de não-liberdade, ou seja, de escravidão, de pecado e de morte que configuram um estado de perdição do qual não pode mais se reerguer sozinho. O condicionamento situacional da liberdade, segundo a fé cristã, está caracterizado por uma condição de culpa em razão do pecado original e da concupiscência. A doutrina do pecado original e a doutrina da concupiscência significam que não têm para a liberdade humana uma situação e uma condição material para sua realização que não estejam determinadas pela culpa na história humanidade. O pecado original e concupiscência feriram, porém não destruíram a liberdade humana. A decisão moral da liberdade sempre está marcada pela situação de culpa que não pode ser eliminada da história da humanidade. Todas as ações da liberdade estão condicionadas e determinadas por uma situação originária de culpa. Como a situação de culpa original não é eliminável da história da humanidade, logo a liberdade não poderá ser ela mesma, ou seja, nunca poderá ser totalmente livre em sua decisão diante de Deus e nas situações cotidianas. Anterior à eleição da liberdade, ela deverá agir num terreno condicionado por uma situação negativa e, de certo, poderá influenciar em suas decisões (RAHNER, 2007, p. 210-212).

Outro aspecto cristão da liberdade trata de sua libertação em Cristo. O pecado original não destruiu, mas feriu a liberdade humana. Em Jesus Cristo, a liberdade é definitivamente libertada. A graça que liberta é a graça de Jesus Cristo. Nele e na sua obra redentora foi concedida a libertação da humanidade decaída pela culpa de Adão. A história da experiência da liberdade para com

Deus é, portanto, uma história de revelação e salvação. Esta experiência se deu pela mediação de Jesus Cristo. Deus se dá à liberdade do ser humano, através da graça deificante, para que o ser humano possa ir ao seu encontro. Jesus Cristo, penetrando no tecido da condição humana, através da encarnação, assumiu a condição humana marcada por sua situação de pecaminosidade. Assim, a liberdade chagada pelo pecado foi definitivamente libertada por Cristo. Em Cristo, a liberdade humana é libertada. Nele, a liberdade humana atinge a sua forma alta. A liberdade libertada em Jesus Cristo se torna a autêntica dos filhos de Deus. Essa autêntica liberdade cristã ocorre porque o amor de Deus, que se manifesta no Filho feito carne, se faz livre (Jo 8,32) porque onde está o seu Espírito aí também está liberdade (2Cor 3,17). A liberdade é libertada da tirania do pecado (Rm 6,18-23; Jo 8,31-36), da lei (Rm 7,3; 8,2; Gl 2,4; 4,21-31; 5,1-13) e da morte (Rm 6,21; 8,21) (RAHNER, 2007, p. 212-213). A liberdade é entregue ao ser humano a fim de que possa atingir o seu fim: ser imagem de Deus em Cristo. Quanto mais próximo de seu objetivo está o crente, mais livre vai se tornando. Sua liberdade se consumará mediante uma plena identificação como filho de Deus no Filho. A liberdade cristã possui uma estrutura escatológica no sentido que ela deve esperar, junto com toda a criação, ser redimida de modo definitivo da escravidão para participar da liberdade da glória dos filhos de Deus (RAHNER, p. 1968, p. 354)

Outro traço específico da compreensão cristã da liberdade humana é o amor servicial aos irmãos (Gl 5,13-15). A liberdade se presentifica quando o amor reconhece e promove o outro. O amor é o sacramento da liberdade. Quanto mais a pessoa dispõe de si, entregando-se para os outros, mais livre e disponível se torna. Um crente não se realiza se auto-afirmando egocentricamente, mas ofertando-se. É reconhecendo sua vida como oferta gratuita que a criatura é chamada a se desprender de si, doando-se no serviço aos irmãos. Para a fé cristã, Jesus é o arquétipo da liberdade. Jesus não retém sua vida para si, mas se desinstala de si, entregando-se, por amor aos outros (cf. Jo 10,18). A liberdade humana, do ponto de vista cristão, é chamada a se conformar com a liberdade de Cristo (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 203; COMBLIN, 1990, p. 237).

2.3 Liberdade humana e graça divina

A relação entre a liberdade humana e a graça divina é marcada historicamente por tensão e controvérsia. A polêmica mais famosa por essa relação ocorreu na teologia depois do concílio de Trento com a denominada controvérsia *De auxiliis*. De um lado estava a tese da *predeterminação física*, que buscava o patrocínio de Tomás de Aquino, defendida pelos dominicanos, encabeçada por Domingo Báñez (1528-1604). Do outro lado estava a tese do *concurso simultâneo* defendida pelo jesuíta Luis de Molina (1535-1600).

A tese da predeterminação física defendia que o concurso divino a todo ato humano é ao próprio ato; a causalidade divina precede cronologicamente a causalidade humana (premonição). Ou seja, Deus tem sempre a iniciativa no ato e causalidade da criatura depende da causalidade divina. É Deus quem determina o ato. Tal premonição aponta para o ato físico e determina a vontade de realizá-lo. Agindo antes da realização do ato, Deus exerce um influxo sobre todas as ações humanas: as livres e as não-livres. Assim, Deus exerce um influxo para que as ações não-livres possam agir sem liberdade e para que as ações livres possam ocorrer livremente. Assim, a predeterminação física causa, no sentido que move e exerce um influxo, o ato e o modo como o mesmo acontece (livre ou não). Neste contexto, considera-se *graça eficaz* aquela predeterminação física que implica infalivelmente a execução do ato, por si mesma e anterior ao consentimento da vontade. A *graça suficiente* difere entitativamente da eficaz, sendo aquela que o ser humano pode rechaçar, ao não estar conectada com o efeito. Porém, se o ser humano não rechaça, Deus lhe outorgará então a graça eficaz.

A tese da predeterminação física tem uma tendência teocêntrica da graça, explicando a eficácia da ação divina. Porém, a liberdade humana, neste contexto, é seriamente comprometida de modo que quem recebeu a graça eficaz tem que realizar o ato obrigatoriamente independente de sua vontade e liberdade. Não há propriamente espaço para o exercício da liberdade humana, pois deve seguir o influxo da graça.

A tese do *concurso simultâneo* defende que a causalidade divina *não atua sobre ou antes* da causalidade humana, mas atua *junto* com ela. O influxo da

graça não é anterior ao ato humano. Não há um concurso prévio ou uma premoção. A causalidade humana e a divina ocorrem de forma coordenada e simultânea, na realização do ato. A graça e a liberdade humana agem juntas na produção do ato e do efeito. A prioridade da causalidade divina não é cronológica (de tempo, anterior), mas ontológica (de natureza). Assim, não há uma diferença entitativamente entre graça eficaz e suficiente. Como salvaguardar a iniciativa soberana de Deus e a eficácia de sua graça? A tese de molinista apela para a ciência media: ao conferir a graça, Deus já sabe se o ser humano consentirá ou não; se o ser humano consente isso será dom de Deus, que elegeu aquela ordem na qual tal graça vai ser acolhida e conhecida por Deus como eficaz.

A tese do concurso simultâneo procura salvar a liberdade humana, colocando em risco a soberania de Deus; é o ser humano e não Deus quem termina fazendo eficaz a graça com sua opção livre. Os defensores da tese da predeterminação física acusaram os defensores da tese do concurso simultâneo de não defenderem os direitos e a soberania de Deus (RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 355-357; LORDA, 2009, p. 496-498).

As duas teses possuem o mesmo vício estrutural, pois abordam a relação graça-liberdade a partir de uma perspectiva mais filosófica do que teológica. Ambas possuem um conceito mais filosófico do que teológico de Deus e do ser humano. Elas aplicam a uma relação interpessoal categorias que pertencem ao mundo físico e mecânico (causalidade, moção, predeterminação, anterioridade cronológica etc.) ou se discorre como se entre Deus e o ser humano fosse possível uma espécie de sinergismo que homologa suas respectivas causalidades, concebendo-as como homogêneas (concurso simultâneo etc.).

A relação entre a graça divina e a liberdade humana deve abordada a partir de uma visão mais teológica e interpessoal. O pano de fundo da relação não pode ser a afirmação de um e a negação do outro, do tipo ao Deus ou o ser humano. Deus e o ser humano não são duas magnitudes homogêneas ou simétricas. Ambos não são dois adversários que estão em mútua competição. Deus transcende infinitamente o ser humano, o qual recebe o ser e a sua condição existencial de Deus. A causalidade divina é heterogênea em relação à humana. Deus que

transcende o ser do ser humano, transcende também a temporalidade. A causalidade divina não prévia ou simultânea num sentido cronológico ou mecânico. A ação de Deus procede de um presente eterno e atemporal. Da sua ação, dependem o ser e o agir humanos. O ato é totalmente de Deus (que lhe dá existência como causa primeira e transcendental) e totalmente do ser humano (que o executa como causa segunda, categorial). A graça, a ação de Deus, longe de anular a liberdade, a ação do ser humano, a funda, a sustenta e a dinamiza. O efeito da ação de ambos é totalmente humano e divino. A graça é liberdade e a verdadeira liberdade é manifestação concreta da graça (RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 357-358).

A ação de Deus está pautada na sua livre vontade de comunicação gratuita e amorosa, e que quando a ação divina tem como destinatário o ser humano, então essa vontade criadora é também vontade de encontro e diálogo, que chama um ser que é, ao mesmo tempo, inteiramente dependente e livre. Porém, é uma dependência que confere autonomia ao ser humano. É uma dependência que não é escravizadora, mas libertadora e criadora de personalidade.

A liberdade é uma faculdade dialógica que se exerce na esfera das relações interpessoais. A dialética graça-liberdade é um caso específico da dialética liberdade do tu e liberdade do eu. Tal dialética compreende um corte do raio de ação de minha liberdade. A existência do tu implica numa limitação de minhas possibilidades: não posso fazer, sem mais, o que bem entender, porque devo ao tu um supremo respeito. As ações do eu não são irrestritas, mas terminam por ser limitadas pelas ações do tu. Ocorre também que a real e única possibilidade de seu exercício se dá na forma do recurso à minha responsabilidade. Sem o tu, o eu não teria por que dar resposta, não seria responsável. Assim, a relação Deus-homem está pautada no respeito mútuo e na reciprocidade. Deus é um tu para o ser humano e o ser humano é um tu para Deus. A relação entre Deus e o ser humano está pautada num tu a tu, numa dialogia amorosa e respeitosa (RUIZ DE LA PEÑA, 1998, p. 63-65).

2.4 Liberdade humana e o problema do inferno

Segundo a escatologia cristã, a vida eterna e a morte eterna (inferno) não são duas possibilidades espiritualmente simétricas. A vida eterna e a morte eterna

não gozam do mesmo direito de cidadania. Quem equipara os dois destinos escatológicos deturpa o horizonte escatológico. O único destino escatológico proposto e pregado pela fé cristã é o da vida eterna. A morte eterna uma possibilidade antropológica e a vida eterna é uma promessa teológica. Não é possível equiparar os dois caminhos escatológicos como se fossem duas propostas igualmente ofertadas. A morte eterna ou o inferno é um desvio de rota e uma possibilidade que não deveria acontecer. A possibilidade do inferno é possível em razão da negação ou da recusa da vida eterna. O inferno não tem uma consistência ontológica em si mesmo, mas surge devido à possibilidade antropológica de recusa da vida eterna. O inferno é uma possibilidade que surge diante da revelação sobre a vida eterna e como sua imagem invertida.

A reflexão teológica sobre o inferno não tem o seu ponto de partida em Deus. O inferno não é criação divina, mas humana. O inferno não é uma possibilidade teológica, mas antropológica. Ele é possível porque o ser humano pode rejeitar a vida eterna se precipitando numa vida marcada pelo pecado. O inferno é a consumação de uma vida mergulhada no pecado. Trata-se de uma possibilidade que consiste numa sansão imanente da culpa. O inferno é fruto extremo do pecado. Assim como Deus não pode quer e nem criar o pecado, também não pode querer ou criar o inferno. Por que o pecado é uma possibilidade humana, logo o inferno é uma possibilidade antropológica (RUIZ DE LA PEÑA, 2002, p. 235-240; LIBANIO; BINGEMER, 1985, p. 259-263; BOFF, 2012, p. 91-96; ALVIAR, 2007, p. 254-255; RAHNER, 1989, p. 512).

O ser humano foi criado livre por Deus. Em consequência de sua criação livre, ele pode dizer “não” para Deus e rejeitá-lo. Como um ser livre, o ser humano pode aceitar ou rejeitar Deus. A liberdade humana supõe uma tomada de posição de diante de Deus. Diante de Deus, a aceitação ou a rejeição são duas possibilidades reais. Em razão do ser humano poder dizer “não”, o inferno é possível. A possibilidade do inferno está ligada às possibilidades reais das decisões e escolhas da liberdade humana. O inferno é possível porque a liberdade humana pode dizer um “não” permanente e irreversível para Deus. A rejeição absoluta de Deus se verifica nas ações concretas da vida diária mediante a rejeição da graça de Deus presente em vários momentos da vida cotidiana. A recusa de Deus é uma

rejeição da ação da graça de Deus na vida do sujeito e na vida diária. Rejeição de Deus também passa pela rejeição do outro. Trata-se de um comportamento anti-social e de uma negação do outro, para uma afirmação de si mesmo. Consiste em negar ao outro a sua condição de imagem de Deus. A rejeição de Deus é também uma afirmação absoluta de si mesmo. Trata-se de um comportamento egolátrico. É uma afirmação e um culto exacerbado de si de mesmo. Então, a possibilidade do inferno se dá em detrimento da rejeição de Deus, do outro e uma afirmação absoluta de si mesmo. Por isso, o inferno é a ausência de relação e de comunhão e afirmação exclusiva do amor próprio e do culto a si mesmo.

“Deus quer todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tim 2,3-4). A salvação é o único caminho escatológico que Deus oferece para o ser humano. Deus não deseja que ninguém se condene e nem se perca. Porém, a possibilidade da perdição é real e não meramente especulativa. A passagem da condição de possibilidade à de realidade depende da liberdade humana. O inferno é uma possibilidade de uma autocondenação e de uma autoperdição eternas. Deus não condena ninguém ao inferno, mas é a liberdade humana que se autocondena, pela sua opção fundamental, mediante uma vida que rejeita a comunhão com Deus, com outros e uma afirmação absoluta de si mesmo. A autofirmação absoluta da liberdade, e a consequente rejeição de Deus e do outro, deflagra uma situação infernal definitiva e irreversível. A possibilidade do inferno consiste na instauração de um estado pós-mortal eterno de ausência de comunhão com Deus e de autoafirmação egolátrica que é permanente e irrevogável.

A liberdade, no sentido entitativo e estrutural, é capaz de pronunciar um “não” radical e definitivo para Deus, dando margem para uma opção infernal, no contexto histórico e espaço-temporal. Inserido na história, o ser humano pode fazer uma opção fundamental contra Deus e o outro, afirmando radicalmente si mesmo. A decisão da liberdade entitativa se verificará nos vários momentos concretos da liberdade de escolha. Nas decisões e opções diárias, estará presente o “não” radical e permanente proferido contra Deus e o outro. Como no momento da morte, a liberdade, no sentido histórico, alcança um caráter irreformável e definitivo, nesse instante a decisão contra Deus e o outro conquista um estado permanente e irreversível. A rejeição de Deus e do outro e a consequente

afirmação absoluta de si mesmo, que configuram a decisão infernal, se tornam irrevogáveis no momento da morte. A morte torna definitivo o que foi decidido historicamente. Por isso, a possibilidade da opção fundamental pelo inferno, no âmbito espaço-temporal e histórico, conquista sua definitividade e eternidade no momento da morte. A possibilidade de uma decisão infernal, por parte da liberdade, não pode ser pontual nem provisória, mas deve ser permanente e se verificar nas decisões e opções da vida diária. Como depois da morte não há possibilidade de mudança de posição e de uma nova escolha, logo o decidido historicamente se torna irreversível no momento da morte. A morte seria apenas o momento da consagração do que foi decidido historicamente.

Diante da possibilidade de uma decisão infernal ocorrer dentro da história e se consagrar no momento da morte, é preciso colocar algumas interpelações à liberdade humana: será que a liberdade humana com seus determinismos e condicionamentos externos (social, cultural...) e internos (psicológicos...) é realmente livre para tomar uma decisão infernal? O ser humano seria realmente livre a ponto de se autodeterminar responsabilmente na direção de um não irrevogável a Deus e aos outros? Será que a liberdade humana, finita e condicionada, poderia tomar uma decisão temporal permanente capaz de gerar um estado pós-mortal e suprahistórico definitivo e irreversível? O ser humano seria tão livre a ponto de pecar definitivamente, criando um estado infernal?

Meditações conclusivas

A liberdade não é produto de uma conquista e nem é um patrimônio antropológico luxuoso disponível apenas para alguns. A liberdade é uma dimensão estruturante da vida humana. É inimaginável uma vida humana que prescindia da liberdade. Prescindir da experiência, do exercício e da vivência da liberdade é uma experiência de morte existencial. A liberdade é uma experiência constitutiva do existir humano. O ser humano é constitutivamente livre. A vivência da liberdade é uma espécie de condenação imposta ao existir humano. A liberdade não é algo que vem de fora e se acopla ao ser humano, mas trata-se de bem interno e estruturante ao sujeito. O ser humano é uma subjetividade livre. A negação e a privação da liberdade conduzem à morte do sujeito. Qualquer instituição, corren-

te de pensamento ou instância que se atreva a negar a liberdade descamba para posturas anti-humanistas.

A afirmação da liberdade humana não conduz a uma negação de Deus. O ser humano é criado na e para liberdade. Somente um Deus livre pode criar um ser humano livre. Porque o ser humano é criado livre ele pode negar e rejeitar Deus. Sendo criado livre, o ser humano pode se posicionar diante de Deus. Criando o ser humano, Deus não cria uma marionete, um fantoche, um ser subserviente e nem uma passividade, mas cria um ser livre e capaz de responder e de se posicionar. Sendo criado por Deus, o ser humano tem uma dependência não-alienante de Deus. O ser humano é livre porque Deus o criou assim. A liberdade humana se fundamenta na liberdade divina. A afirmação da liberdade humana não pode causar uma rejeição de Deus que criou o ser humano livre e se afirma na sua liberdade. O ser humano não conquista a liberdade porque Deus o cria nela e para ela. Assim, a afirmação da liberdade e da autonomia do ser humano não podem conduzir a um eclipse na ideia de Deus. O exercício da liberdade humana é uma forma de afirmar a ideia de Deus. A liberdade humana é um patrimônio no qual Deus não mexe e nem pode tocar. Trata-se de um patrimônio humano inviolável. Se um dia o Deus cristão violar e intervir no exercício da liberdade humana ele se tornará uma divindade despótica, tirânica e carrasca.

Referências

- ALVIAR, J. José. **Escatologia**. Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- ARISTÓTELES. **Ética Nicomachea**. Milano: BUR, 2007, v. 1.
- BERGER, K. Libertad. In: RAHNER, Karl. **Sacramentum mundi**. Barcelona: Herder, 1973, v. 4, p. 284-291.
- BOFF, Clodovis. **Escatologia**. Breve tratado teológico-pastoral. São Paulo: Ave-Maria, 2012.
- COLZANI, Gianni. **Antropología teológica**. El hombre: paradoja y misterio. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001.
- COMBLIN, José. **Antropologia cristã**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Libertatis Conscientia** – Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, 1986 (LC). Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html

- DE FINANCE, Joseph. **Esistenza e libertà**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990.
- FAUS, José I. González. **Proyecto de hermano**: Visión creyente del hombre. Santander: Sal Terrae, 1991.
- FORTE, Bruno. **L'eternità nel tempo**. Saggio di antropologia ed etica sacramentale. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999.
- GUARDINI, Romano. **Liberdade, graça e destino**. Lisboa: Aster, 1957.
- KOSNETTER, J. Liberdade. In: BAUER, Johannes B. **Dicionário de teologia bíblica**. São Paulo: Loyola, 1988, v. 2, p. 634-641.
- LADARIA, Luís F. **Introdução à antropologia teológica**. São Paulo: Loyola, 1998.
- LEON-DUFOUR, Xavier. Liberdade/Liberdade. In: **Vocabulário de teologia bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LIBÂNIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Escatologia cristã**. Petrópolis, Vozes, 1985.
- LORDA, Juan Luis. **Antropología Teológica**. Pamplona: Universidad de Navarra, 2009.
- MACKENZIE, John L. Liberdade. In: **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 553.
- METZ, Johann Baptist. Liberdade. In: FRIES, Heinrich. **Dicionário de Teologia**. Conceitos fundamentais de teologia atual. São Paulo: Loyola, 1970, v. 3, p. 163-176.
- MOUROUX, Jean. **Vocação cristã do homem**. São Paulo: Flamboyant, 1961.
- PERSCH, Otto Hermann. **Liberi per grazia**. Brescia: Queriniana, 1988.
- RAHNER, Karl. Libertad. In: RAHNER, Karl. **Sacramentum mundi**. Barcelona: Herder, 1973, v. 4, p. 311-314.
- RAHNER, Karl. Teología de la libertad. In: RAHNER, Karl. **Escritos de Teología**. Madrid: Cristiandad, 2007, v. VI, p. 195-213.
- RAHNER, Karl. Dignidad y libertad del hombre. In: RAHNER, Karl. **Escritos de Teología**. Madrid: Cristiandad, 2002, v. II, p. 231-257.
- RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 1989.
- RAHNER, Karl. El morir desde la perspectiva de la muerte. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. **Mysterium Salutis**. Madrid: Cristiandad, 1992, p. 447-464.
- RAHNER, Karl. Libertà. In: RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. **Dizionario di teologia**. Cremona: Morcelliana, 1968, p. 352-354.

- RICHTER, G. Liberdade na bíblia. In: FRIES, Heinrich. **Dicionário de Teologia**. Conceitos fundamentais de teologia atual. São Paulo: Loyola, 1970, v. 3, p. 157-163.
- RUIZ DE GOPEGUI, Luis. **Cibernética de lo humano**. Madrid: Tcnos, 1983.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Sobre la libertad como postulado de la teología. **Salmanticensis**, Salamanca, v. 25, n. 3, p. 483-489, 1978.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. **Criação, graça e salvação**. São Paulo: Loyola, 1998.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. **Imagen de Dios**. Santander: Sal Terrae, 1988.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. **El don de Dios**. Santander: Sal Terrae, 1991.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. **La pascua de la creación**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- SKINNER, Burrhus Frederic. **Ciência e comportamento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- SKINNER, Burrhus Frederic. **Walden II: uma sociedade do futuro**. São Paulo: Pedagógica e Universitária, 1978.
- SKINNER, Burrhus Frederic. **O mito da liberdade**. Rio de Janeiro: Bloch, 1977.
- THÖNISSEN, Wolfgang. Liberdade. In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2004, p.1023-1027.
- WILSON, Edward O. **Da natureza humana**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981.
- ZUBIRI, Xavier. **Sobre el hombre**. Madrid: Alianza, 1986.

Alteridade e fraternidade: uma leitura da Encíclica *Fratelli Tutti* à luz do conceito de alteridade de Lévinas e suas ressonâncias.

Alterity and fraternity: a reading of the *Fratelli Tutti* Encyclical in light of Lévinas' concept of alterity and its resonances.

* *Donizete José Xavier*

***Tiago Cosmo da Silva Dias*

Resumo

Este artigo tem a finalidade de refletir a Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco, partindo do seu apelo de se defender a fraternidade universal como elemento de um mundo melhor, mais justo e pacífico. Sob essa perspectiva, o título *Fratelli Tutti* – “Todos irmãos” –, evoca uma reflexão profunda sobre a existência humana e, ao mesmo tempo, interpela à redescoberta do sentimento de pertença à mesma fraternidade. É nessa lógica que emana o grande apelo do bispo de Roma ao respeito, abertura e ao reconhecimento do outro como viabilidade da proposta fraternal. Francisco sonha e deseja uma nova “arte do encontro”, na qual seja possível pensar no outro “como rosto”, reconhecendo sua dignidade, sua liberdade e direitos fundamentais. Nesse escopo, justifica-se o desenvolvimento deste artigo a partir de um excuro pela noção de fraternidade, analisada sob as lentes do princípio de alteridade do pensamento de Levinas. Desse modo, este artigo se propõe a ler a *Fratelli Tutti*, tendo como chave hermenêutica a via de Levinas, que desemboca em Francisco como sonho de uma nova humanidade ancorada na responsabilidade ética da fraternidade.

* Doutor em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Diretor-adjunto da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor permanente do Programa de Estudos de Pós-Graduação em Teologia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa 'A Questão de Deus'. Contato: jxavier@pucsp.br

**Mestrando em Teologia no Programa de Estudos de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Contato: pe.tiagocosmo@gmail.com

Texto enviado em

22.11.2021

Aprovado em

06.12.2021

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Palavras-Chave: Fraternidade; Alteridade; Encontro

Abstract

This article is intended to reflect Pope Francis' Encyclical Letter *Fratelli Tutti*, based on his call to defend universal brotherhood as an element of a better, more just and peaceful world. From this perspective, the title *Fratelli Tutti* – “All Brothers” – evokes a deep reflection on human existence and, at the same time, calls for the rediscovery of the feeling of belonging to the same fraternity. It is in this logic that the Bishop of Rome's great appeal to respect, openness and recognition of the other as a viability of the fraternal proposal emanates. Francisco dreams of and desires a new “art of encounter”, in which it is possible to think of the other “as a face”, recognizing their dignity, freedom and fundamental rights. In this scope, the development of this article is justified from an excursus to the notion of fraternity analyzed under the lens of the alterity principle of Levinas' thought. Thus, this article proposes to read *Fratelli Tutti*, having as hermeneutical key the path of Levinas, which leads to Francisco as a dream of a new humanity anchored in the ethical responsibility of fraternity.

Keywords: Fraternity; Alterity; Meeting

Introdução

No dia 3 de outubro de 2020, diante da tumba de São Francisco de Assis, o Papa Francisco assinou a sua terceira encíclica, denominada *Fratelli Tutti*. Em um gesto profundamente simbólico, o Francisco de Roma evocava Francisco de Assis como paradigma do irmão universal que a todos acolheu, fazendo emergir o sonho de uma fraternidade universal pensada e querida por Deus. Para Bergoglio, a fraternidade universal “é o sonho de Deus desde antes da criação do mundo (Ef 1,3-14)” (FRANCISCO, 2019). Esta é a emergência seminal de Francisco: que cada pessoa, em seu contexto geográfico e cultural, sonhe o sonho de Deus. Esse sonho, como um saber sapiencial, tende a colher apelos mais genuínos da vida; pauta de uma atitude ético-teológica que se funda no princípio da hospitalidade universal entre todas as criaturas humanas em vista da reorganização comunitária das políticas sociais e dos direitos humanos.

É nessa forma original do pensamento de Bergoglio e nesse jeito poético e

profético de dizer as coisas que se descortina uma profunda teologia do humano. Em seus conceitos, encontram-se uma epistemologia clara e homogênea e, ao mesmo tempo, revolucionária e transformadora. Em seu olhar, no embate em torno da perspectiva da compreensão do ser humano, sem um projeto universal para todos que permita resgatar as raízes antropológicas da própria existência, o ser humano constituirá, de fato, uma grande ameaça à vida (FT 15, 31). De fato, no pensamento de Francisco a razão teológica postula aquela compreensão original do ser humano que, em termos antropológicos, afirma-o como um ser de relação.

É essa afirmação antropológica que conduz, em particular, a leitura da *Fratelli Tutti* quando o assunto é o resgate do humano que habita em todos e todas. A encíclica se apresenta como um terreno próprio para perscrutar o artesanato da existência humana à luz de uma sensibilidade capital, específica da fé cristã. É dessa razão teológica que emerge a consciência do amor social enquanto responsabilidade política e, concomitantemente, o conceito de amizade social capaz de romper as barreiras das divisões e dos interesses mesquinhos, individuais e territoriais, gerando a concretização da fraternidade universal entre todos os humanos (FT 8).

1. A viragem paradigmática proposta pela *Fratelli Tutti*

Nos primeiros parágrafos da *Fratelli Tutti*, na parte introdutória, o Papa Francisco expõe suas reais motivações para escrever a encíclica. Em razão de sua aposta pessoal no humano, a verdadeira fraternidade entre todos é aquela sem fronteiras (FT 5). Seu sonho é de uma única humanidade caminhante da mesma carne humana, na qual todos são irmãos (FT 8). Sem dúvida, Francisco toca na mais fina e originante compreensão teológico-bíblica do humano, uma vez que traz à discussão a recolocação do problema do humano, no que diz respeito ao cuidado do outro e de toda a criação. Não é simplesmente como um jogo semântico de linguagem, mas contrapõe a ideia de irmão à ideia de poder: se não há um projeto para todos, a vida fica diante do poder desenfreado que seduz o ser humano.

Nesse sentido, para Francisco, somente o anseio mundial de fraternidade

poderá salvar o mundo, já que ninguém se salva sozinho. Por isso, ele mostra que seu sonho de uma fraternidade universal é compartilhado com o Grande Imã Ahmad Al-Tayyeb, com quem se encontrara em Abu Dhabi. Muitos dos temas abordados na encíclica remetem ao diálogo entre os dois líderes religiosos. Nessa atitude de uma religião sem fronteiras, Francisco testemunha que o papel de toda e qualquer religião é resgatar o humano que coabita no humano: “Deus criou todos os seres humanos iguais nos direitos, nos deveres e na dignidade e os chamou a conviver entre si como irmãos” (FT 5).

O documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum, datado em 4 de fevereiro de 2019, em Abu Dhabi, expressa o grande apelo e a inquietação dos dois líderes religiosos, tornando-se referência mesmo para além das relações entre cristãos e muçulmanos. Descobrir-se como irmãos tem em si uma dimensão teleológica, uma vez que, conscientes que são feitos da mesma carne, a promoção da justiça e da paz passa a ser um dever de todos em vista da fraternidade universal.

Para a Declaração, somente “a fé leva o crente a ver no outro um irmão a ser apoiado e amado” (FRANCISCO, AL-TAYYEB, 2019). É a fé que por si exige a esperança e a certeza de que o ser humano se responsabilize por um mundo melhor, mais justo e fraterno. Como diz enfaticamente Francisco: “não há alternativa: ou construímos juntos o futuro ou não haverá futuro” (FRANCISCO, 2019).

Para isso, os dois líderes religiosos apontam que é necessário cultivar a cultura do diálogo, da tolerância, da convivência e da paz. Nessa perspectiva, declara “que as religiões não incitam jamais à guerra e não solicitam sentimentos de ódio, hostilidade, extremismo, nem convidam à violência ou ao derramamento de sangue” (FRANCISCO, 2019). Nesse sentido, os líderes pedem participação equânime de todos “que parem de usar o nome de Deus para justificar atos de assassinato, de exílio, de terrorismo e de opressão” (FRANCISCO, 2019).

Assim, a tarefa de todas as religiões é o de resgatar o princípio de bondade e de humanidade que está semeado em cada pessoa humana. Nesse sentido, não é sem consistência que o apelo de Francisco e do Imã Ahmad Al-Tayyeb é que “as religiões, em particular, não podem renunciar à tarefa urgente de construir

pontes entre os povos e culturas” (FRANCISCO, 2019). Por outro lado, para eles, “chegou o momento de as religiões trabalharem mais ativamente, com coragem e audácia, sem fingimentos, para ajudar a família humana a amadurecer a capacidade de reconciliação, a visão de esperança e os caminhos concretos para a paz” (FRANCISCO, 2019).

2. Uma teologia da alteridade

Quando se olha para a Teologia, afirma-se que seu objeto é sempre Deus, o que significa dizer que, quando se faz Teologia, há um primado ontológico, ou seja, pensa-se em Deus em sua iniciativa de se revelar e, concomitantemente, a prioridade epistemológica dessa Revelação, a sua acolhida da por parte do ser humano. O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) bem definiu essa relação Deus e o homem como condição estruturante da Revelação divina: “Aproveu a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério de sua vontade, mediante o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, tem acesso no Espírito Santo ao Pai e tornam participantes da natureza divina” (DV 2).

De acordo com o Concílio, o Pai se revela por meio do seu Filho Jesus Cristo; logo, por ele, no Espírito Santo, chega-se ao Pai, ultimato da condição humana incorporada na vida íntima da Trindade. Em outras palavras, é somente por meio de Jesus que o homem participa da comunhão divina, o que significa dizer que, da Trindade, na qual tudo é *relação de alteridade*, o ser humano é convidado a participar. A mútua relação das Pessoas divinas é a condição última do ser humano, quando enfim será partícipe da vida da Trindade. A essa mútua relação das Pessoas divinas, em distinção, sem confusão e em comunhão, a teologia chama de *pericórese*.

Em outras palavras, pode-se dizer que a *pericórese* divina é parâmetro para se construir a fraternidade entre os homens, porque significa, antes de tudo, que entre as pessoas divinas – Pai, Filho e Espírito Santo -, há uma circulação total da vida e uma coigualdade perfeita entre as Pessoas, sem qualquer anterioridade ou superioridade de uma à outra. Tudo nelas é comum e é comunicado entre si, menos aquilo que é impossível de comunicar: o que as distingui umas das outras

(BOFF, 2014, p. 150).

Este conhecimento, porém, de que Deus é comunhão, funda simultaneamente a comunhão também do gênero humano, como afirma Moltmann:

[...] o conhecimento tem o mesmo alcance que o amor, a simpatia e a participação. Em virtude do conhecimento teológico de Deus e de sua história, chegamos a uma descoberta nova do pensamento trinitário, conduzindo ao mesmo tempo a uma profunda transformação do conceito moderno da razão: do domínio para a comunhão; da conquista para a participação; do produzir para o perceber (2011, p. 24).

Assim, enquanto o homem não chega à *pericórese* divina na sua plenitude, a unidade própria da comunhão trinitária precisa acontecer no gênero humano, como indicou o Concílio:

Quando Jesus ora ao Pai para que “todos sejam um como nós somos um” (Jo 17,21s), numa perspectiva que a razão humana não pode alcançar, acena para uma certa semelhança entre a unidade das pessoas divinas e a união dos filhos de Deus na verdade e no amor. Esta semelhança explica por que o ser humano que, na terra, é a única criatura querida por Deus por si mesma, não se realiza plenamente senão no dom generoso de si mesmo aos outros (GS 24).

Essa realidade, porém, só se alcança se o homem se coloca na condição de respondente; de abertura ao Deus que é amor e que se revela. Note-se que o Concílio também parte da ideia de que o primado ontológico de Deus exige um receptáculo, visto que o que se revela só o faz se há a quem se revelar. Nesse sentido, o humano aparece exatamente como este receptáculo; como tabernáculo do que Deus é; como se, em cada homem e mulher, houvesse um “a mais”, que só se sacia se o ser humano se coloca na condição de respondente, o que, por sua vez, é condição para que a criatura chegue à estatura do próprio Deus. Nas palavras de Moltmann (2011, p. 20): “Quando o homem, pela fé, experimenta como Deus o experimentou e ainda o experimenta, então Deus para ele deixa de ser a causa abstrata do mundo ou a origem desconhecida do seu sentimento de total dependência, passando a ser o *Deus vivo (sic)*”.

Em síntese, Deus, que é relação, sai de si próprio, “entrando em compro-

misso com o mundo finito e com a liberdade da criatura feita à sua semelhança. O amor procura um parceiro, que corresponda livremente e retribua o amor de espontânea vontade. O amor humilha-se por respeito à liberdade do parceiro” (MOLTMANN, 2011, p. 43). Este amor, por sua vez, que é saída e movimento, dirige-se de alguém que pode recebê-lo.

Segundo Maria Freire, “o Papa se coloca nessa via de pensamento, ao mesmo tempo acenando para a primazia do amor divino e o dom Altíssimo que é o Espírito Santo”. De fato, a Teologia de Francisco requer uma Igreja em saída, embora interpele a pensar a pessoa humana como “um ser em saída” (2021, p. 17) que, de certa forma, se articula na compreensão da *Pericórese* trinitária *ad intra*; em êxodo, *ad extra*. Se, em Deus, em sua natureza íntima, o Pai sai de si para buscar o Filho, permitindo que o Filho seja Filho, então ele é Pai doando-se. Ao mesmo tempo, o Filho sai de si para buscar o Pai, permitindo que o Pai seja Pai, então ele é Filho. Cada um o é à medida que permite que o outro seja, de tal forma que, nessa mútua doação de um ao outro, o Espírito se apresenta como a reciprocidade do amor entre o Pai e o Filho. Ambos comunicam o que tem de mais profundo em suas pessoas: seu Espírito.

3. O outro que interpela

Criado à imagem e semelhança de Deus, o humano é constituído como *pessoa*, o que significa dizer que é, essencialmente, um ser de abertura e, como tal, está em relação. Como escreve Rahner (1989, p. 46), “o homem não é a infinitude não-questionada, dada sem problematizações, da realidade. Ele é a pergunta que se levanta perante ele, vazia, mas de forma real e inevitável, e que ele nunca pode superar nem dar resposta adequadamente”.

Ontologicamente constituído como um ser de abertura, o ser humano está em constante relação com Deus, com o universo, com o mundo e, sobretudo, com o outro, donde emana o conceito da *alteridade*. Com ecos e articulações igualmente nas reflexões do Papa Francisco, a questão da alteridade é compreendida como um “caminho exodal”, no qual a pessoa humana se experimenta como saída de si para encontrar o irmão. Sem citar o filósofo Lévinas (1905-1995) em seus escritos, observa-se que, no pensamento de Francisco, categorias

e conceitos levinianos estão muito presentes, permitindo assim uma interpretação dos seus enunciados à luz dos sentidos que o filósofo lituano confere à ética da alteridade. Esta perspectiva pode subsidiar as referências da *Fratelli Tutti*, embasando-se numa argumentação filosófica e teológica de esperança de uma fraternidade universal.

Para o Papa Francisco, é justamente dessa consciência ética que surge o sentimento de fraternidade e amor universal. Como afirma Boff, é preciso “buscar o mais humano nos humanos, pois só aí se encontra uma base sólida, sustentável e personalizável” (2021). Por outro lado, pensar um “eu em saída”, ou ainda, “a saída de si para o irmão” como um acontecimento exodal, metáfora ao êxodo bíblico, é um modelo paradigmático para caracterizar a dimensão ética do humano: saída de si para o outro como perspectiva do humano. Ainda de acordo com o bispo de Roma, essa “experiência exodal” exprime a absoluta prioridade do humano e, concomitantemente, desvela o caminho do seu crescimento espiritual e sua resposta à doação absolutamente gratuita de Deus. Em suas palavras:

[...] A Palavra de Deus ensina que, no irmão, está o prolongamento permanente da Encarnação para cada um de nós: ‘todas as vezes que fizeste isso a um destes mais pequenos, que são meus irmãos, foi a mim que o fizestes’ (Mt 25,40). O que fizermos aos outros tem uma dimensão transcendente: ‘a mesma medida que usardes para os outros servirá para vós’ (Mt 7,2); e corresponde à misericórdia divina para conosco: ‘Sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso’ (Lc 6,36-38). Nestes textos, exprime-se a absoluta prioridade da ‘saída de si próprio para o irmão’, como um dos dois mandamentos principais que fundamentam toda a norma moral e como o sinal mais claro para discernir sobre o caminho de crescimento espiritual em resposta à doação absolutamente gratuita de Deus (EG 179).

Esta questão, de saída de si para buscar o outro, Levinas, em termos filosóficos, sintetiza com a ideia do *rostro*, a partir do que classificou como *eu abraâmico* o que sai de si para pôr-se a caminho da terra prometida, que é o outro. O rosto do outro clama por justiça e revela o humanismo do outro. Para Francisco, somente nesse movimento de saída de si para buscar o outro será possível vencer o “generalizado individualismo que divide os seres humanos e põe-nos uns contra

os outros visando o bem-estar” (EG 99). Ir ao encontro do outro é, efetivamente, ir ao “encontro com o rosto” que pede aceitação, compreensão, solidariedade, responsabilidade. Nesse percurso de saída de si, o importante é “correr o risco do encontro com o rosto do outro” (EG 88), para se deixar interpelar pela sua presença e juntos construir o sonho de justiça e a paz que parece uma utopia de outros tempos (FT 190). Nas palavras de Lévinas:

Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele (1982, p. 76).

É partindo deste pressuposto que o filósofo lituano dirá que, antes de mais nada, a relação com o rosto é ética.

[...] O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo *sentido* consiste em dizer: “tu não matarás”. O homicídio, é verdade, é um facto (*sic*) banal: pode matar-se outrem; a exigência ética não é uma necessidade ontológica. A proibição de matar não torna impossível o homicídio, mesmo se a autoridade da proibição se mantém na má consciência do mal feito – malignidade do mal. [...] O “Tu não matarás” é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem possuo tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto “primeira pessoa”, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo (LEVINAS, 1982, pp. 78-80).

De certa forma, é como se o *outro* constringesse a outrem, no bom sentido, já que este impõe, pelo simples fato de ser e existir, uma responsabilidade que é recíproca. No entanto, o sentir-se responsável deve levar, acima de tudo, a uma ação concreta, já que, como prossegue Lévinas (1982, p. 83), “no acesso ao rosto, há certamente também um acesso à ideia de Deus”.

Nesse sentido, o encontro é um desejo inerente à condição humana, que se desponta como espaço da alteridade, cuja própria manifestação do outro solicita

acolhida. De fato, observando como o Papa Francisco cunha a ideia de encontro, fala-se em uma verdadeira cultura do encontro e, concomitantemente, de uma teologia do próximo. A cultura do encontro em Francisco aponta para a necessidade de se pensar o outro “como rosto”, reconhecendo sua dignidade e necessidades. Para Francisco, é preciso,

[...] trabalhar pela ‘cultura do encontro’ de modo simples, como fez Jesus: não só vendo mas olhando, não apenas ouvindo mas escutando, não só cruzando-se com as pessoas mas detendo-se com elas, não só dizendo ‘que pena, pobrezinhos’, mas deixando-se arrebatado pela compaixão; ‘e depois aproximar-se tocar e dizer: ‘Não chores’ e dar pelo menos uma gota de vida (FRANCISCO, 2016).

O outro, portanto, interpela, em primeiro lugar, pela própria dimensão da corporeidade, que o faz existir no mundo. De fato, tal qual pede o bispo de Roma, todos os sentidos precisam estar presentes quando se trata de se unir ao outro: é preciso olhar, ouvir, tocar, ficar mais perto sempre, não só para dar, mas também e igualmente para receber o que o outro tem a oferecer, o que tende, por sua vez, a favorecer aquele diálogo participativo no qual devem se construir e se solidificar a sociedade e a Igreja. Mais do que isso, como afirma Forte (1998, p. 73), é o próprio “esplendor da Trindade que se reflete na criatura exatamente em seu ser temporal, em seu permanente e sempre novo estar entre uma proveniência e um advir como evento sempre novo de tudo o que existe”.

Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco afirma:

Para partilhar a vida com a gente e dar-nos generosamente, precisamos reconhecer também que cada pessoa é digna de nossa dedicação. E não pelo seu aspecto físico, suas capacidades, sua linguagem, sua mentalidade ou pelas satisfações que nos pode dar, mas (I) porque é obra de Deus, criatura sua. (II) Ele criou-a à sua imagem, e reflete algo de sua glória. (III) Cada ser humano é objeto da ternura infinita do Senhor, e Ele mesmo habita na sua vida. (IV) Na cruz, Jesus deu o seu sangue precioso por essa pessoa. Independentemente da aparência, cada um é imensamente sagrado e merece o nosso afeto e a nossa dedicação. Por isso, se consigo ajudar uma só pessoa a viver melhor, isso já justifica o dom da minha vida (EG 274, grifos nossos).

O Papa é incisivo ao dizer que Deus salva, embora coloque a condicional *se*. Como recorda o celebre anacoluto de Santo Agostinho “*O Deus que te criou sem ti, não te salvará sem ti*”. Essa teologia é pressuposta pelo Concílio Vaticano II, quando, na Constituição Dogmática sobre a Igreja, afirma que Deus “quis santificar e salvar os homens não como simples pessoas, independentemente dos laços sociais que os unem, mas constituiu um povo para reconhecê-lo na verdade e servi-lo na santidade” (LG 9). Para Francisco, a Palavra de Deus convida-nos também a reconhecer que somos povo: “Vós que outrora éreis um povo, agora sois povo de Deus” (EG 268). Pertencemo-nos a um povo, o povo de Deus, o que permite e autoriza falar em “fraternidade universal” (LS 228), responsabilidade pela “casa comum” (LS 12), solidariedade intergeracional” (LS 159). Não se pode perder a consciência de que se é povo de Deus, principalmente diante desse mundo massificado, como diz Bergoglio, que privilegia os interesses individuais e debilita a dimensão comunitária da existência.

Se há povo de Deus, aqui se entende a atualidade da premissa atribuída a Cipriano: *extra ecclesia nulla salus* – fora da Igreja não há salvação: Igreja entendida como Povo de Deus. Aliás, o próprio Concílio Vaticano II afirma claramente que “a obra de Jesus Cristo veio completar e coroar o aspecto comunitário da salvação” (GS 32). O que está subentendido nessa afirmação eclesiológica é que fora da comunhão não há salvação, uma vez que a salvação é comunitária. Só se é salvo *em e como* comunidade; e, como uma prece, dirá o Papa Francisco em seu sonho de uma fraternidade universal: “Oxalá não seja inútil tanto sofrimento, mas que tenhamos dado um salto para uma nova forma de viver e descubramos, enfim, que precisamos e somos devedores uns dos outros, para que a humanidade renasça com todos os rostos, todas as mãos e todas as vozes, livre das fronteiras que criamos” (FT 35).

Nessa perspectiva, a Igreja é, antes de tudo, um mistério que mergulha as raízes na Trindade, mas tem a sua concretização histórica num povo peregrino e evangelizador, que sempre transcende toda a necessária expressão institucional. Sendo assim, diante das ressonâncias contemporâneas da mentalidade humana que se pauta muito mais pela atitude de egoísmo e fechamento, Francisco exorta:

Neste tempo, em que as redes e demais instrumentos da comunicação humana alcançaram progressos inauditos, sentimos o desafio de descobrir e transmitir a “mística” de viver juntos, misturar-nos, encontrar-nos, dar o braço, apoiar-nos, participar desta maré um pouco caótica que pode transformar-se numa verdadeira experiência de fraternidade, numa caravana solidária, numa peregrina solidária. [...] Como seria bom, salutar, libertador, esperançoso se pudéssemos trilhar este caminho. Sair de si mesmo para se unir aos outros faz bem. Fechar-se em si mesmo é provar o veneno amargo da imanência, e a humanidade perderá com cada opção egoísta que fizermos (EG 98).

Hoje, portanto, há muito mais possibilidades de construir a grande fraternidade sonhada por Deus, cuja responsabilidade, porém, está dada a cada um no dinâmico processo da existência que permite assumir uma compreensão antropológica aberta para novas possibilidades.

4. A emergência da solidariedade

“Para renovar o mundo, é preciso que os próprios homens mudem de caminho. Enquanto cada qual não for verdadeiramente o irmão de seu próximo, não haverá fraternidade” (DOSTOIEVSKY, 1970, p. 315). É nesta mesma linha que Lévinas (1982, p. 90) afirma que o ser humano deve ser responsável pelo outro sem esperar a reciprocidade, ainda que isso lhe custe a vida:

[...] desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que *assumir* responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *incumbe-me*. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente, somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. Digo, em *Autrement qu’être*, que a responsabilidade é inicialmente um *por outrem (sic)*. Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade (LÉVINAS, 1982, p. 88).

O Concílio, insistindo no respeito para com o ser humano, na mesma linha diz que “cada um deve considerar o próximo, sem exceção, um outro ele mesmo, cuidando de sua vida e dos meios indispensáveis para que viva dignamente, para não fazer como aquele rico do Evangelho, que não se incomodava com o pobre Lázaro” (GS 27).

Aliás, no cristianismo, o dado da solidariedade é fundamental: note-se que, por exemplo, em Adão *todos* pecaram, assim como em Abraão *todos* os homens foram salvos. No AT, Deus chamou “seu povo” (Ex 3,7-12) e, com ele, fez a aliança do Sinai. Na continuidade do desígnio salvífico de Deus, em Jesus *todos* os homens e mulheres foram salvos, de todos os tempos e lugares. Na reverberação desse pensar, encontra-se no Papa Francisco a ideia do *universale concretum*, uma vez que, para ele, essa ideia é um pensar sensível no qual o fator espaço-temporal, imaginativo, é ineliminável, como afirma Borghesi (2011, p. 211-212). Para Bergoglio, pensar o *universale concretum* pressupõe pensar uma teologia do tangível, na qual a presença de Deus, que se autocomunica, toca a contingência da história, assumindo-a como sua, participando solidariamente dessa história que é do humano e, concomitantemente, de Deus.

Nessa perspectiva, de uma história verdadeiramente assumida por Deus, pode-se dizer que se está diante de um terreno propício para perscrutar o artesanato da existência humana:

[...] é necessário postular um princípio que é indispensável para construir a amizade social: a unidade é superior ao conflito. A solidariedade, entendida no seu sentido mais profundo e desafiador, torna-se assim um estilo de construção na história, um âmbito vital em que os conflitos, as tensões e os opostos podem alcançar uma unidade multifacetada que gera nova vida. [...] Este critério evangélico recorda-nos que Cristo tudo unificou em Si: céu e terra, Deus e homem, tempo e eternidade, carne e espírito, pessoa e sociedade (EG 228).

A solidariedade, de acordo com Francisco, supõe ainda muito mais do que simples atos esporádicos de generosidade; supõe, antes, a criação de uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns (EG 188). Logo, esta mesma solidariedade, mais do que um valor abstrato ou puramente uma constatação teológica, motiva a viver o essencial do cristianismo: colocar-se a serviço. É o que, nas palavras de Levinas, compreender-se-ia na relação inter-humana, uma vez que diante do outro a interpelação que é feita coloca no horizonte da diaconia, antes de todo o diálogo. Para o filósofo:

Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. Ser espírito humano é isso. A encarnação da subjetividade humana garante a sua espiritualidade. [...] *Dia-conia* antes de todo o diálogo: analiso a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem – para além da imagem que faço de outro homem, - o seu rosto, o expressivo no outro (e todo corpo humano é, neste sentido, mais ou menos, rosto), fosse aquilo que me *manda* servi-lo. Emprego esta fórmula extrema. O rosto pede-me e ordena-me (LÉVINAS, 1982, p. 89).

É este tipo de questionamento que conduz, em particular, à possibilidade de uma leitura teológica de Francisco que, no limítrofe com o pensar filosófico de Lévinas, insinua de forma tangível que não há como descolar do teológico o interrogar filosófico. E desse pilar matricial discorre afirmar que o sonho de Deus é: “que todos os seres humanos constituam uma única família e se relacionem uns com os outros como irmãos” (GS 24), como compreendeu o Concílio Vaticano II.

Todavia, nesse arcabouço de olhares que se encontram, o tema da solidariedade também desperta a atenção àquela opção preferencial pelos pobres, porque “cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus a serviço da libertação e promoção dos pobres, para que possam integrar-se plenamente na sociedade; isto supõe estar docilmente atentos, para ouvir o clamor do pobre e socorrê-lo” (EG 187). Quando se acolhe a vida como um dom, mantém-se aberta a esperança e a certeza de que a bondade, a gratuidade, a generosidade e a responsabilidade ética fecundam o significado dos encontros inter-humanos.

Logo, respeitando a independência e a cultura de cada nação, o Papa Francisco diz que é preciso se recordar que o planeta é *de e para* toda a humanidade, e que o simples fato de ter nascido num lugar com menores recursos ou menor desenvolvimento não justifica que algumas pessoas vivam menos dignamente. É preciso, sim, que se cresça numa solidariedade que permita aos povos tornarem-se artífices de seu destino, tal qual cada homem é convidado a se desenvolver (EG 189).

5. A vivência do amor

Apesar do desgaste do termo, não há dúvidas de que a solidariedade e o reconhecimento do outro só pode vir a partir do que é essencial ao cristão: o amor,

partindo justamente do único mandamento deixado por Jesus: “Amai-vos como eu vos amei” (Jo 17,21).

[...] no meio da densa selva de preceitos e prescrições, Jesus abre uma brecha que permite vislumbrar dois rostos: o do Pai e o do irmão. Não nos dá mais duas fórmulas ou dois preceitos; entrega-nos dois rostos, ou melhor, um só: o de Deus, que se reflete em muitos, porque em cada irmão, especialmente no mais pequeno, frágil, inerte e necessitado, está presente a própria imagem de Deus (GeE 61).

O *como* deste mandamento de Jesus – *Amai-vos como eu vos amei* - carrega consigo dois sentidos: do grego *kathós*, traz os aspectos da *semelhança* e da *origem*, ou seja, uma coisa é dizer uma parede é branca como a outra (semelhança); outra, que a criança tem os olhos verdes como os da mãe (origem). Mas o fato é que “Deus outra coisa não é senão amor” (MOLTMANN, 2011, p. 46).

No entanto, “feitos para o amor, existe em cada um de nós uma espécie de lei de êxtase: sair de si mesmo para encontrar nos outros um acréscimo de ser” (FT 88). De fato, a relação de alguém com o outro não pode ignorar que esse alguém não vive única e exclusivamente para este outro, e nem que este outro vive apenas para se relacionar com este alguém. Na verdade, a relação de ambos, se sadia e autêntica, abre-os a outros, que os faz crescer e enriquecer (FT 89). Como já escrevera Bento XVI, “o amor é ‘divino’, porque vem de Deus e nos une a Deus, e através desse processo unificador, transforma-nos em um nós, que supera as nossas divisões e nos faz ser um só, até que, no fim, Deus seja ‘tudo em todos’ (1Cor 15,28)” (DCE 18).

Desse modo:

[...] Se na minha vida falta, totalmente, o contato com Deus, posso ver no outro, sempre e apenas, o outro e não consigo reconhecer nele a imagem divina. Mas, se na minha vida negligencio completamente a atenção ao outro, importando-me apenas com ser ‘piedoso’ e cumprir os meus ‘deveres religiosos’, então define também a relação com Deus. Nesse caso, trata-se de uma relação ‘correta’, mas sem amor. Só a minha disponibilidade para ir ao encontro do próximo e demonstrar-lhe amor é que me torna sensível também diante de Deus. Só o serviço ao próximo é que abre os meus olhos para aquilo que

Deus faz por mim e para o modo como ele me ama (DCE 18).

A lógica, portanto, é bastante simples: Deus amou primeiro e continua sempre a ser o primeiro a amar; e, por isso, o homem pode responder com amor. Ele ama, faz ver e experimentar o amor, e é justamente dessa antecipação de Deus que, como resposta, desponta em cada ser humano o amor (DCE 17). É por isso que, no Evangelho, Jesus refere-se aos seus como amigos, e não como servos (Jo 15,15): “o amor autêntico, que ajuda a crescer, e as formas mais nobres de amizade habitam em corações que se deixam completar” (FT 89). Desse modo:

[...] Não é amor a si mesmo, é amor ao outro *como outro*, por ele mesmo e não por mim, como “respeito-de-justiça” a sua pessoa enquanto sagrada, santa. De modo que a autêntica relação entre as pessoas como pessoas é de amor, mas “amor-de-justiça” ou *agápe*. Não se trata de falar que é necessário amar; deve-se insistir que o amor cristão é um tipo muito exigente de amor: amor ao outro enquanto sua própria realização, embora disso eu mesmo não consiga nada. O outro *como outro*, mas como Cristo enfim, é o objeto do amor que pode existir que dê até minha vida por ele (DUSSEL, 1987, p. 20).

Será da vivência verdadeira deste *ágape* que nascerá a verdadeira comunidade cristã, pautada pela solidariedade e oriunda da própria essência de Deus, como se fosse um movimento circular que vem de Deus, que é relação-amor, e a ele retorna, na medida em que, quando se contempla o outro como amor, volta-se à essência de Deus, que está dentro de cada ser humano.

Considerações

Se Deus é relação, temos que pensá-lo como aquele que deixa espaço para que o outro seja: esse é o movimento próprio e trinitário de Deus que deixa lugar para o outro, na relação que o define. Nessa perspectiva, quando se trata de pensar o movimento *ad intra* em Deus, a teologia ressalta que cada uma das Pessoas divinas despoja-se por amor do que lhe é próprio, dando-se totalmente a outra para fazer-se uma com as outras, para viver a outra, para permitir que a outra se realize e, desse modo, colocar as condições para ser plenamente dela própria. Consequentemente, esse movimento *ad intra* de Deus possui em si um ritmo pericorético, de tal forma que é no seu recíproco expropriar-se por amor que se

encontra o princípio de alteridade em Deus, enquanto que o Pai gera por amor o Filho, perdendo-se nele, vivendo nele; o Filho, como eco do Pai, volta por amor ao Pai, perdendo-se nele, vivendo nele. O Espírito Santo, o vínculo de unidade entre eles, é recíproco amor entre Pai e Filho, por isso, é Espírito.

Dessa forma, de maneira análoga, pensa-se a essência do ser humano. Primeiramente, porque os homens experimentam a Deus como Amor, e o Amor é um ato livre de Deus em seu favor. O amor é imutável, pois é o próprio auto querer livre que tem em si mesmo esse fundamento inalterável; é absoluto, pois realiza em si todas as possibilidades; dilata a existência humana às suas mais eloquentes significações. O amor é dinâmico; é *polis* e social; abre à arte da imitação de Deus (Ef 5,5); e quando se trata da imitação de Deus, o análogo que é mais acessível é a ação humana, que constitui o elo intermediário entre metafísica e moral. É dessa relação que emerge a ética que se aplica à conduta da vida.

Nessa perspectiva, fica claro que é próprio do amor lançar para fora e se comprometer com o outro. É esse tipo de questionamento que conduz, em particular, à leitura da *Fratelli Tutti*, quando o Papa Francisco compreende o amor como política. Sua exortação à caridade reverbera a necessária compreensão da caridade política, que é o amor social por excelência, se pensado sob o prisma do bem comum enquanto dimensão social que une todas as pessoas (FT 182). Para o Papa Francisco, é possível humanizar a partir desse marco ético, desse amor eficaz. Em suas palavras: “o amor social é uma força capaz de suscitar novas vias para enfrentar os problemas do mundo de hoje e renovar profundamente, a partir do interior, as estruturas, organizações sociais, ordenamentos jurídicos” (FT 183).

O reconhecimento do outro faz irmãos, cidadãos com direitos e deveres iguais, pois todos gozam da mesma justiça. Nesse sentido, o reconhecimento da fraternidade tem um forte valor político. A condição essencial para isso é viver a solidariedade pautada pelo amor. Só assim se construirá a grande fraternidade sonhada pelo Papa Francisco que, desde 2013, insiste na importância de que o mundo se congregue e aprenda que a unidade é superior a todo conflito. De fato, como escreveu o próprio bispo de Roma, o amor coloca a todos em tensão para a comunhão universal, uma vez que ninguém amadurece nem alcança a plenitude

isolando-se (FT 95). É este amor que está na base da amizade social; é ele a condição *sine qua non* para a chegada da sonhada fraternidade.

Referências

- BENTO XVI. Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BENTO XVI. Carta Encíclica *Deus Caritas Est*. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BORGHESI, Massimo. *Jorge Mario Bergoglio*. Uma biografia intelectual. Petrópolis: Vozes, 2011.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. In: VATICANO II. Mensagens. Discursos. Documentos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 185-247.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*. In: VATICANO II. Mensagens. Discursos. Documentos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 185-247.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: VATICANO II. Mensagens. Discursos. Documentos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 470-549.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamazov*. Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1970.
- DUSSEL, Enrique. *Ética Comunitária*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FORTE, Bruno. *Trindade para Ateus*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1998.
- FRANCISCO, Papa. *Bênção católica 'urbi et orbi'*. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/Papa_francesco_20130313_benedizione_urbi-et-orbi.html> Acesso em: 4 mai. 2021.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Brasília: Edições CNBB, 2015.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Laudato Si' Louvado sejas. Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2015.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Fratelli Tutti*. São Paulo: Paulinas, 2020.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2018.
- FRANCISCO, Papa. *Meditações Matutinas na Santa Missa Celebrada na*

Capela_da_Casa_de_Santa_Marta. *Por uma cultura do encontro*. Disponível em: <http://www.vatican.va/com_ent/francesco/pt/cotidie/2016/documents/Papa_francesco_cotidie_20160913_cultura_do_encontro.html>. Acesso em: 22 mar. 2021.

FRANCISCO, Papa; AL-TAYYEB, Al-Azhar Ahmad. *A Fraternidade Humana em prol da paz mundial e da convivência comum*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/Papa_francesco_2019_0204_documento_fratellanza_uma_a.html>. Acesso em 16/08/2021.

FREIRE, Maria. *Aspectos do pensamento do Papa Francisco na dinâmica pericorética trinitária*. In: MANZATTO, Antonio; XAVIER, Donizete José; AMORIM, Fernando de Oliveira. 2 Franciscos. Por um novo humanismo poético e profético. São Paulo: Recriar, 2021.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*. Uma contribuição para a teologia. Trad. Ivo Martinazzo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989.

**Carisma e missão renovados:
A recepção do Vaticano II no Instituto
dos Irmãos Maristas**

**Renewed charism and mission:
The reception of Vatican II at the Institute of the Marist Brothers**

**Marcial Maçaneiro*

***Alison Humberto Furlan*

Resumo

O Concílio Vaticano II foi um evento que modificou o caminhar da Igreja. Como disse o Papa João XXIII na abertura, era necessário um *aggiornamento*, deixar bons ares circular na Igreja. A Vida Consagrada não ficou fora dessa revisão e precisou passar por uma renovação, concretamente desenvolvida no documento *Perfectae Caritatis* que, somado aos demais documentos conciliares e do pós-concílio, suscitaram um novo jeito de ser à Vida Consagrada. É deste cenário que surge o Irmão Basílio Rueda, eleito no pós-Concílio como Superior Geral do Instituto dos Irmãos Maristas, para a recepção da teologia dos carismas da Vida Consagrada e sua pertinência ao Instituto Marista. Alguns de seus métodos são destaques como as Cartas Circulares e os retiros de renovação, que o possibilitaram visitar todas as províncias do mundo. Iniciando assim, a recepção e a renovação dos Irmãos Maristas às propostas Conciliares.

Palavras-Chave: Concílio Vaticano II; Vida Consagrada; Irmãos Maristas; Irmão Basílio Rueda

*Doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Docente de teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR) e na Faculdade Dehoniana (Taubaté, SP). Contato: marcialscj@gmail.com

**Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR). Contato: iralison@grupomarista.org.br

Texto enviado em

07.12.2020

Aprovado em

06.12.2021

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Abstract

The Second Vatican Council was an event that changed the way of the Church. As Pope John XXIII said at the opening, there was a need for *aggiornamento*, to leave a good air circulating in the Church. The Consecrated Life was not left out of this review and had to undergo a renewal, concretely developed in the document *Perfectae Caritatis* which, added to the other conciliar and post-council documents, gave rise to a new way of being to Consecrated Life. It is from this scenario that Brother Basilio Rueda emerged, elected in the post-council as Superior General of the Institute of the Marist Brothers, to receive the theology of the charisms of Consecrated Life and its relevance to the Marist Institute. Some of his methods are highlights such as Circular Letters and renewal retreats, which allowed him to visit all the provinces of the world. Thus, beginning the reception and renewal of the Marist Brothers to the Conciliar proposals.

Keywords: Vatican Council II; Consecrated Life; Marist Brothers; Brother Basilio Rueda

Introdução

Este trabalho surge do reconhecimento do quanto o Concílio Vaticano II foi, e tem sido, um marco para a Igreja Católica na contemporaneidade e, a partir daí, para a renovação da Vida Consagrada. No amplo espectro das fundações monásticas e/ou congregacionais, abordamos aqui o Instituto dos Irmãos Maristas; mais especificamente, como tal renovação transcorreu nos mandatos de Irmão Basílio Rueda, no período do pós-Concílio (1967-1985).

Na literatura do Irmão Basílio, como suas Cartas circulares e documento emitidos, percebe-se a insistência e a recorrência de alguns temas que fazem referência direta as renovações e proposições à Vida Consagrada do Vaticano II, dos quais elencamos sete: a oração, a vida comunitária, a caridade, Maria, o apostolado, os votos religiosos e o testemunho, que são utilizados como que um plano de governança.

Com esses elementos e documentos acima citados, próprios da tradição Marista, somados aos documentos Conciliares que impactaram profundamente a Vida Consagrada, vislumbramos o que mais marcou o período pós-Concílio, bem como os momentos em que se debateu, de forma direta, sobre os Religiosos

e a Vida Consagrada nas primeiras fases de recepção do Vaticano II.

A recepção do Vaticano II no instituto dos Irmãos Maristas, tem seu marco inicial na pessoa do Irmão Basílio Rueda. Desde jovem, seu itinerário intelectual e religioso demonstrou abertura aos sinais dos tempos, como verifica-se em sua dissertação de mestrado em filosofia sobre *Ser y Valor* e na sua participação no *Movimento Por Um Mundo Melhor*, fundado pelo jesuíta Ricardo Lombardi, que lhe permitiu viajar por muitos países e estar em contato com muitas culturas. Rueda colaborou ativamente neste Movimento, com retiros, encontros e palestras, sendo reconhecido por sua profundidade e metodologia.

Em 1967 é eleito Superior Geral, com vistas à implementação do Concílio Vaticano II no Instituto dos Irmãos Maristas; tarefa em que se destacou, alcançando a reeleição em 1975, para consolidar o processo iniciado. O segundo mandato do Irmão Basílio Rueda concluiu-se em 1985, quando entregou o Instituto em plena renovação, aberto às novas perspectivas do Concílio.

É importante ressaltar que toda a Vida Consagrada teve que se adaptar, se renovar, segundo as novas perspectivas do Vaticano II, e cada instituto religioso teve a sua forma própria, e o tempo próprio. Especificamente pela atuação do Irmão Basílio Rueda veremos como os Irmãos Maristas iniciaram esta recepção, e como esta impactou a Vida Consagrada como um todo e a Igreja na fidelidade ao Vaticano II. A recepção do Concílio teve, à época de Rueda, um tempo desafiador e pioneiro, entre acolhida e/ou resistência, marcando um percurso que alcança os dias de hoje, passados já os cinquenta anos do evento.

1. Os carismas e a vida consagrada

A Vida Consagrada “tem sua pátria espiritual na revelação bíblica” (RODRÍGUEZ; CASAS, 1994, p. XXI), com raízes remotas na profecia e na esperança do Messias. Dada a encarnação do Verbo e o cumprimento das promessas ao Povo de Deus, inaugura-se a nova e definitiva Aliança em Jesus Cristo, o Ungido de Deus.

Após a Páscoa de Jesus, dá-se o derramamento ou dom do Paráclito, o Espírito da Promessa segundo João 20,22. Em Atos dos Apóstolos, Lucas relata

o evento de Pentecostes (At 2), no qual a comunidade cristã primitiva vê o cumprimento da profecia de Joel (3,1) sobre a efusão do Espírito de Deus sobre todo o povo. Trata-se do “grande dom escatológico, reservado para os últimos tempos (At 2, 16-22), e que se efunde plenamente a partir de Jesus Cristo ressuscitado (Jo 20, 21-23; Ap 5,6)” (ALONSO, 1994, p. 238). Há ainda outros “pentecostes” (manifestações do Espírito Santo) relatados nos Atos dos Apóstolos, que abrangem também aos gentios, como o caso dos moradores da casa de Cornélio (At 10, 44- 45) e dos discípulos em Éfeso (At 19, 5-6), os quais atestam o derramamento do Espírito, com seus carismas, como Dom universal para a Igreja de judeus e de gentios.

Graças para servir:

A palavra grega *carisma* (carisma) é composta pelo radical *charis* – em português, *graça* – que compõe o núcleo de compreensão desta realidade espiritual e eclesial. É pela efusão do Espírito Santo que a graça se manifesta no mundo de maneira efetiva; e é do mesmo Espírito que provêm os dons e os carismas: diversos entre si, os carismas servem ao bem comum, sob o primado do amor (cf. 1Cor 12 – 13). Falvo observa a continuidade de missão, entre Jesus e os discípulos, mediante os carismas:

Os carismas foram dados a Jesus, não como indivíduo, mas como chefe do corpo místico. Sua missão, que se iniciou no Jordão, não chegou a seu fim com a ascensão, pois, alguns dias depois, ele enviou o Espírito Santo para que a continuasse em seu nome. Iniciada com a pregação e o poder dos milagres, a missão de Cristo só pode ter continuidade adotando o mesmo estilo e os mesmos meios de que ele mesmo se valeu. (FALVO, 1976, p. 24).

Os carismas são dons concebidos aos que creem, na comunidade discipular; e servem para a edificação da Igreja e o testemunho do Evangelho, nas suas variadas manifestações como diz Paulo em Romanos 12 e 1ª Coríntios 12. Como ressalta Mühlen, os carismas são essencialmente *graças para servir* – desde a comunidade cristã, mirando à humanidade toda – na perspectiva do Reino de Deus (MÜHLEN, 1980, p. 214). Ao que Codina (2010) acrescenta:

Esses carismas, que recebem em Paulo diversos nomes (dons do Espírito, energias ou operações, diaconias ou serviços, carismas ou dons da graça), são para ele fatos de ordem pneumática, através dos quais se manifesta o poder divino a serviço da comunidade. Esta efusão do Espírito está intimamente ligada com Jesus glorioso, tal como experimentou Paulo em Damasco: são dons do Ressuscitado a serviço da Igreja. (CODINA, 2010, p. 134).

Depois do período apostólico, o Espírito não parou de distribuir seus dons à Igreja: “onde está o Espírito, aí também estão seus carismas [...] os carismas são perenes por que a presença do Espírito na Igreja também é perene” (ROMERO, 1994, p. 91). De expressão diversificada, os carismas se operam como profecia, ensino, serviço, obras de misericórdia e exortação (cf. Rm 12,3-8), tomando a forma eclesial do martírio, da consagração ao serviço do Reino, do monacato primitivo, dos movimentos espirituais e missionários como as beguinas e os mendicantes, até as formas recentes da Vida Consagrada, antes e depois do Concílio Vaticano II. Neste horizonte carismático se incluem as comunidades ecumênicas de vida, os teólogos da libertação, as diferentes diaconias na comunidade, as fundações missionárias e os movimentos leigos, além da renovação carismática – que hoje está em processo de revisão, sob o magistério recente de Papa Francisco.

Assim se manifesta a vitalidade carismática do Povo de Deus, em abertura aos sinais dos tempos e aos impulsos da Trindade:

O Concílio Vaticano II retomou a teologia dos carismas, ressaltando que o Espírito Santo não apenas santifica e dirige o Povo de Deus por meio dos sacramentos e dos ministérios, mas distribui graças carismáticas entre seus fiéis (1 Cor 12, 7.11) que são importantes e úteis para a Igreja, quer se trate de dons extraordinários, quer de dons mais simples, deixando a quem preside a Igreja a competência de os discernir (LG, n.12; cf. AA, n.3). Como afirma a LG em outro lugar, o Espírito dirige e enriquece a Igreja “com diversos dons hierárquicos e carismáticos”. (CODINA, 2010, p. 136)

Os “dons hierárquicos” (LG, n. 4) se explicitam nos ministérios ordenados, no serviço diaconal, presbiteral e episcopal: dizer que são “dons” significa que não se reduzem ao exercício funcional, mas que brotam da Unção messiânica

e sacerdotal de Jesus, comunicada pelo Espírito Santo aos ministros do Povo de Deus. Já os “dons carismáticos” (LG, n. 4) incluem grande variedade, como dissemos antes, com expressões pessoais e grupais, muitas vezes de alcance missionário. Neste rol desponta a Vida Consagrada, compreendida entre a santidade e a apostolicidade de toda a Igreja: “embora não pertença à estrutura hierárquica da Igreja, [a vida consagrada] está, contudo, firmemente relacionada com sua santidade” (LG, n. 44), pela “profissão dos conselhos evangélicos” (PC, n. 1 e 2) e pela “doação de si” dos(as) religiosos(as) que “enriquece a vida da Igreja e “desenvolve vigorosamente seu apostolado” (PC, n. 2). Sendo assim, o Concílio situa a Vida Consagrada no organismo carismático da Igreja: “um dom do Espírito, sinal para a Igreja, dos valores evangélicos e transcendentais do Reino de Deus, vividos no seguimento de Jesus” (CODINA, 2010, p. 139).

Portanto, a Vida Consagrada é dom para toda a Igreja, na sua mais íntima configuração de comunhão orgânica e missionária. Como tal é acolhida, incentivada, discernida e promovida, em dinâmica de amadurecimento e contínua renovação, nas suas variadas expressões. Ainda que muitos religiosos participem da Ordem presbiteral, é preservado o caráter fraterno (e sororal) como núcleo identitário da Vida Consagrada, qual irmãos e irmãs congregados em torno de Jesus.

Nesta perspectiva o religioso e a religiosa buscam tornar presente o rosto de Cristo-Irmão pobre, casto e obediente. Fraternidade e sororidade evidenciam o fundamento batismal de toda Igreja, do qual os religiosos querem ser um sinal e uma memória explícita. E para sinalizar na Igreja a radicalidade do Batismo, “o Espírito suscitou, ao longo da história, fundadores que destacaram o caráter laico de suas fundações” (IMRII¹, n.9), valorizando o serviço *ao e com* o Povo de Deus, inclusive para fora da Igreja, sendo sinal profético e testemunhal de Cristo nas mais variadas esferas da sociedade. Esta presença carismática em meio ao mundo, em caráter fraterno e sororal, é traço essencial da Vida Consagrada, enraizado no Batismo.

Outra constatação é o fato de que, se a Vida Consagrada deixa de ser testemunho de oração, de missão, de evangelização, de experiência espiritual, de

1. IMRII: Identidade e Missão do Religioso Irmão na Igreja.

educação cristã, de docência teológica, de trabalho nas comunidades eclesiais de base, entre outros tantos serviços, acaba perdendo seu sinal e tende a ir desaparecendo, pois perde seu brilho, deixa apagar o fogo do Espírito que nela ardia.

O carisma marista:

Com essas coordenadas de fraternidade, testemunho e serviço, na constante busca de não perder seu encantamento original, nos aproximaremos a seguir da Vida Consagrada marista, especificamente do Instituto dos Irmãos Maristas, fundado por Marcelino José Bento Champagnat (1789-1840: MASSON, 2000)².

Somamos ao apanhado geral sobre os carismas na Igreja o texto inicial das *Constituições* dos Irmãos Maristas:

Guiado pelo Espírito, Marcelino Champagnat foi cativado pelo amor de Jesus e Maria para com ele e para com os outros. Tal vivência, como também sua abertura aos acontecimentos e às pessoas, está na origem de sua espiritualidade e de seu zelo apostólico. Torna-o sensível às necessidades de seu tempo, especialmente à ignorância religiosa e às situações de pobreza da juventude. Sua fé e desejo de cumprir a vontade de Deus revelam-lhe sua missão: 'Tornar Jesus Cristo conhecido e amado'. Dizia muitas vezes: 'Não posso ver uma criança, sem sentir o desejo de ensinar-lhe o catecismo, sem desejar fazer-lhe compreender quanto Jesus Cristo a amou'. Neste espírito fundou nosso Instituto para a educação cristã dos jovens, particularmente os mais necessitados. (C, n. 2³).

Não se pode desconsiderar que o mandato do fundador foi configurando-se com o passar dos anos. Ele foi tomando corpo e funcionalidade diferente, conforme as exigências das sociedades em que o carisma estava presente, sem esquecer do impulso fundacional e da missão da Igreja.

Fundado em 2 de janeiro de 1817, o Instituto dos Pequenos Irmãos de Maria transcorreu seus mais de 150 anos: imbuído na história, fundado dentro do período histórico do Concílio de Trento sentia-se impulsionado, juntamente com

2. O carisma Marista é dividido em quatro ramos, denominado Sociedade de Maria: Os Padres Maristas, as Irmãs Maristas, as Irmãs Maristas Missionárias e os Irmãos Maristas. Unidos pelo carisma fundacional, sem ligações jurídicas.

3. C: *Constituições e Estatutos dos Irmãos Maristas*.

toda a Igreja, de uma renovação. Tal renovação vem com a abertura do Concílio Vaticano II (1961) que emitiu dois documentos que nos ajudarão, de forma basililar, a entender a recepção da teologia dos carismas no Instituto Marista: a constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium* (LG) e o decreto para a Vida Consagrada intitulado *Perfectae Caritatis* (PC), que solicitou uma renovação singular e profunda:

A conveniente renovação da vida religiosa comporta uma volta constante às fontes de toda a vida cristã, à inspiração original de cada um dos institutos religiosos e a sua adaptação às condições dos tempos que mudaram. Essa renovação deve ser feita sob o impulso do Espírito Santo e sob a orientação da Igreja. (PC, n. 2)

Por sua proposta, esse documento foi recebido como uma diretriz, originando processos de renovação (espiritual, formativa, canônica e missionária) que empenhava a todos os religiosos e religiosas, cada qual em seu Instituto. Em 1971, o Papa Paulo VI publica a Exortação Apostólica *Evangelica Testificatio* (ET), sobre a renovação da Vida Consagrada segundo os ensinamentos do Concílio. Este documento aborda os desafios e riscos da renovação pautados nas exigências de uma vida centrada no Cristo e no Evangelho, mas que também estivesse aberta ao diálogo e ao testemunho de vida no mundo moderno.

2. Recepção do vaticano ii no instituto marista

Nesse período de recepção do Concílio Vaticano no terreno da vida consagrada, o Instituto Marista contou com o empenho e a sabedoria peculiares do Irmão Basílio Rueda, eleito Superior Geral no pós-Concílio (1967), com um caminho, literatura e estilo de governança próprios.

Desde o impulso fundador de Marcelino Champagnat, tocado pelo Espírito para o serviço de Deus na Igreja em 1817, fazia-se necessária uma releitura do carisma, à luz dos *sinais dos tempos* como solicitava o Concílio (cf. GS, n. 11). Sobre isso escreve Rueda em uma das suas cartas Circulares:

Renascimento – Termo usado em certas ocasiões pelo Senhor e em seus discursos e por São Paulo ao falar das Igrejas- talvez seja este o mais adequado para descrever o estado atual da

vida religiosa. Não sei se os Padres Conciliares e os próprios redatores do Capítulo VI da Constituição dogmática *Lumen Gentium* e do Decreto *Perfectae Caritatis* teriam previsto as consequências eclesiais da metamorfose que iam desencadear na vida religiosa. Hoje, a poucos anos de distância do encerramento do Concílio, podemos afirmar categoricamente: estamos assistindo a mudança tão profunda que, pela dinâmica das coisas, ultrapassa o conteúdo do mandato conciliar. Exprimindo esta afirmação, não pretendo de maneira alguma formular juízo favorável ou desfavorável sobre o fato, limitando-me simplesmente a registrá-lo. (IRMÃOS MARISTAS DAS ESCOLAS. 1971, p.334).

Convém ressaltar que o Irmão Basílio Rueda foi responsável por motivar e liderar essa reforma; uma verdadeira renovação no Instituto, a qual ele animou não só através de documentos, mas com seu luminoso testemunho pessoal, promovendo deste modo o tão solicitado *aggiornamento*. Se o Espírito Santo suscitou o Vaticano II, não deixaria de inspirar pessoas que o levassem a bom termo. De fato, o Irmão Rueda foi uma pessoa de disponibilidade e discernimento, aberto ao que o Espírito suscitou na Igreja mediante o Concílio: imbuído do carisma fundacional, ele soube acolher os sinais dos tempos, promoveu uma significativa revisão da vida marista e contribuiu de modo singular com a renovação da Igreja na perspectiva do Vaticano II:

Basílio Rueda é um daqueles homens que Deus coloca no meio de nós com a finalidade única de nos mostrar que, de tempos em tempos, Ele se manifesta no meio de nós enviando verdadeiros profetas, homens que por sua delicadeza ao Espírito conseguem enxergar além do tempo presente. (GRUPO MARISTA, 2015, p. 8)

Para explicitar melhor a metodologia deste texto, na atenção aos documentos frutos do Vaticano II e na análise dos escritos do Irmão Basílio Rueda, destacam-se sete elementos, que são utilizados como “óculos de leitura”, ou numa análise mais aprofundada, o plano de governo do Irmão Basílio enquanto Superior Geral: a oração, a comunidade, a caridade, Maria, o apostolado, os conselhos evangélicos e o testemunho. Para essa adequação, o Irmão Basílio fez inúmeras viagens, durante as quais sempre atendia os Irmãos, ou seja, queria falar, olhar, e ajudar a cada um na sua individualidade.

A conveniente renovação da vida religiosa comporta uma volta constante às fontes de toda a vida cristã, à inspiração original de cada um dos institutos religiosos e à sua adaptação as condições dos tempos que mudaram. Essa renovação deve ser feita sob o impulso do Espírito Santo e sob a orientação da Igreja. (PC, n. 2)

Além do mais, foi Irmão Basílio quem deu encaminhamento à renovação das Constituições pedidas pelo Concílio, e esteve à frente dos trabalhos desde os primeiros ensaios, até a aprovação pela Santa Sé. Ele escreve na apresentação das novas Constituições:

As Constituições que os apresentamos, são, pois, um resultado excepcionalmente importante do Capítulo Geral, e a maneira de simbolizar a renovação que o Instituto pretende pôr em prática, sob a nova luz. (IRMÃOS MARISTAS DAS ESCOLAS, 1979, p. 10)

Traçando um paralelo entre os documentos conciliares *Lumen Gentium* e *Perfectae Caritatis* com as circulares do Irmão Basílio sobre a oração, vida comunitária e a Carta Circular sobre o Espírito do Instituto, é possível constatar como se deu a recepção dessa teologia carismática junto aos Irmãos Maristas, que, não sendo alheia à Igreja, sofria dos mesmos males, ou semelhantes, e das mesmas alegrias. Irmão Basílio precisava responder à altura ao que a Igreja e o seus Irmãos esperavam do cargo para o qual fora eleito no pós-Vaticano II:

A renovação eficaz e a adaptação conveniente não se podem obter sem a colaboração de todos os membros do Instituto. Estabelecer, porém, as normas e dar as leis desta renovação, assim como das possibilidades para uma suficiente e prudente experiência, pertence somente as autoridades competentes, sobretudo aos Capítulos Gerais, salva a prorrogação da Santa Sé ou dos Ordinários de lugar, quando for necessária segundo as normas de direito. Todavia, os superiores, nas coisas que dizem respeito a todo Instituto, consultem e ouçam os seus súditos de modo conveniente. (PC, n. 4)

O Irmão Basílio insistia, seja nos escritos ou em conferências: “Lembrem-se todos de que, na renovação, deve-se esperar muito mais da fiel observância da Regra e das Constituições do que a multiplicação de novas leis” (cf. PC, n.4). E

foi nesta perspectiva que, juntamente com seu Conselho Geral, o Irmão Basílio fez sua viagem à África. Posteriormente, visitou as demais províncias, na intenção de ouvir e recolher o maior número de sugestões possíveis, visto que o decreto não subtrai aos Superiores o papel que lhes é próprio.

A metodologia de visita às Províncias valoriza a realização de retiros espirituais, que, além de cumprir o objetivo da sua visita, facilitavam sua agenda, pois todos os Irmãos da província eram convocados e participavam. Os retiros favoreciam a comunhão fraterna, a escuta comum da Palavra de Deus e a avaliação conjunta da vida e da missão dos Irmãos, no encontro com o Superior Geral. Pode-se dizer, de maneira geral, que todos os Irmãos do Instituto, na época, tiveram contato com o Superior Geral. Como a renovação iria ocorrer prioritariamente pela vida espiritual e não por leis, “os religiosos deveriam haurir das fontes autênticas da espiritualidade cristã e assiduamente cultivar a oração e seu espírito” (cf. PC, n. 6), os retiros vieram a calhar de maneira significativa e deram muitos frutos.

Segundo Flores (2003, p. 579), o retiro compunha basicamente de duas partes, uma pelo que é fixo e constituinte do Instituto e da renovação que se inicia, e a outra parte, mais extensa que a primeira, é composta a partir da realidade local. Os cinco primeiros dias sucediam-se em total silêncio, para aprofundamento e oração, e os três últimos dias eram de ações concretas e construção de resoluções.

Outra metodologia utilizada, bem mais que os seus antecessores, foi a publicação periódica de cartas para os Irmãos: as Circulares. As circulares chegavam a todas as províncias e tornaram-se um grande “jornal” com informativos sobre andamentos, decisões, os resultados de pesquisas, sensos, a avaliação das viagens, mas também se tornaram uma “biblioteca” com troca de conhecimento. Algumas de suas Circulares viraram livros, pois ajudaram não só aos maristas, mas também outras congregações e a Igreja.

Se passarmos rapidamente sobre o panorama das circulares, é claro que algumas visam à mudança de coração: Entretenimento sobre a oração; A meditação, A obediência, Um novo espaço para Maria, O espírito do Instituto; outras levam a reflexão sobre a vida Comunitária: A vida comunitária,

O projeto comunitário, O projeto de vida comunitária; outras fazem tomar consciência sobre a Igreja, do mundo e dos apelos do Fundador para que nosso apostolado se adaptem às mudanças que se produzem: é o sentido da primeira Circular de 2 de janeiro de 1968. A Circular sobre a Fidelidade. (BIGOTTO, 2003, p. 17)

Todas as circulares apontam para o que sonhava o Irmão Basílio para a vida marista. Eram ensinamentos que derivavam de coragem, segurança, e claro, de uma rica doutrina. Os nove anos como Superior Geral passaram rapidamente. Foram tantas as viagens, tantos os encontros, tantos os escritos que chegou o momento de convocar o XVII Capítulo Geral dos Irmãos Maristas. Na Circular de Convocação, o Irmão Basílio escrevia:

Certo de que um Capítulo Geral constitui, por si mesmo, um fato importante na vida da Congregação, o que lhes anuncio reveste, ademais, a seguinte peculiaridade: nele vai ser avaliada nossa experiência atual de vida religiosa... Os canais pelos quais ela transcorreu dentro da fidelidade ao Concílio Vaticano II e aos impulsos do Espírito. (FLORES, 2019, p. 583)

Este novo Capítulo Geral foi marcado por muitas propostas e desafios, com vistas à revisão e renovação da vida marista, à luz do Concílio. Abriam-se processos exigentes, que demandavam tempo e dedicação. Apesar de suas reticências pessoais, o Irmão Basílio, com seus 52 anos de idade, é reeleito Superior Geral dos Irmãos Maristas. Acolhendo o fato como vontade de Deus, ele aceita mais este período com a melhor disposição em servir.

Pode-se dizer que o primeiro mandato do Irmão Basílio se deu de forma mais construtiva, com o exercício de coleta de dados dos temas propostos para o XVI Capítulo Geral, e divulgação de conteúdo levando a adequação do Instituto ao Vaticano II.

Nas reuniões prévias ao XVI Capítulo Geral realizadas na Espanha e presididas pelo Irmão Teófilo, provincial de Levante, e moderadas pelo Irmão Basílio, foram tratados os seguintes temas: Fidelidade ao Instituto, Governo, Instituto religioso ou leigo? Centros de formação permanente, Testemunho coletivo de pobreza, Sacerdócio, Oração etc. (FLORES, 2019, p. 574)

No segundo mandato, buscou-se uma devolutiva para saber o que estava sendo implantado (cf. PC, n.3) e o que ainda não estava caminhando. Para suprir as dificuldades, era preciso investir mais energias para que se desenvolvesse a implementação do Vaticano II, e aos temas que ainda não haviam sido tocados suficientemente, fosse dado o devido tempo e a devida divulgação. Foi neste segundo mandato que o Irmão escreveu a Carta Circular sobre Maria, reeditada posteriormente como livro de publicação aberta.

No primeiro período de superior geral o Irmão Basílio tinha feito um “mea culpa” por não ter falado ainda mais nos retiros de renovação sobre a Santíssima Virgem, na linha do Vaticano II, para apresentar a devoção solidamente fundamentada nos seguintes aspectos: a) bíblico, já que Maria, a Mãe de Cristo, está presente na dinâmica da História da Salvação; b) patrístico, quer dizer, ver o rosto de Maria como apresenta os padres da Igreja, na mais autêntica tradição e mais pura ortodoxia; c) litúrgico, tomando como base a Constituição *Sacrosanctum Concilium*. A *Lumen Gentium* e o documento *Marialis Cultus* convidam os fiéis a que busquem Maria, sobretudo na liturgia ecumênica e missionária, apresentando-a como “a Mulher Nova”, modelo e ajuda, num humanismo cristão e numa autêntica libertação humana. (FLORES, 2019, p. 582)

O Irmão Basílio estava inquieto com algumas províncias que estavam tardando em aderir aos processos e às normativas de renovação que a Casa Geral, com muito esforço, vinha elaborando, com base no Concílio. A propósito disso, ele escreveu: “Não podemos permitir-nos o luxo de semelhante desperdício de tempo [em relação ao primeiro mandato]. Sem demora, teremos de descobrir e amar o que produzimos” (FLORES, 2019, p. 584).

Outros legados que valem muito explicitar são os seguintes: a abertura aos pobres e às missões; a estruturação da Casa de l’Hermitage como santuário marista e centro de formação no espírito do fundador; a abertura do Ano da Espiritualidade de Champagnat (1980) para animar e reacender a figura de Marcelino na congregação, torná-lo, novamente, espiritualmente presente, comemorando os 25 anos da beatificação do fundador; a estruturação dos centros de formação integrada da África (em Nairóbi), e para a Ásia e Oceania (em Manila), para a formação dos jovens Irmãos destes continentes, numa nova

perspectiva de missão, de inserção e multiculturalidade, em perspectiva global (cf. PC, n. 2).

Ademais, convém registrar a participação de Irmão Basílio Rueda no *Sínodo sobre a Família* (1981). Consultado com antecedência, foi convidado pelo Papa João Paulo II para dirigir uma palavra aos bispos, em virtude da importância da escola Católica dentro do tema da família. Flores nos escreve um trecho de sua fala:

Neste momento formulo meu desejo e minha vontade de sensibilizar, quanto possível, minha Congregação, as instituições e os demais educadores com que tenho contato, a fim de responder especificamente à tarefa de uma reta educação para a vida familiar e, de modo especial, orientar esse serviço para aqueles que, por provirem de famílias incompletas ou esfaceladas, ou por carecerem de amor ou de qualidades relevantes, por serem pobres em dinheiro, na ordem social, em qualidades intelectuais ou físicas, necessitam mais vivamente que nossa ação lhes torne tangível o rosto paterno de Deus e a ternura da Igreja, mãe e educadora. (FLORES, 2019, p. 587)

Deve-se a ele, ainda, como Superior Geral, ter supervisionado os trabalhos para a redação final e emissão das Constituições, de forma definitiva, aprovadas em 07 de outubro de 1986, no XVIII Capítulo Geral e publicada no governo do Irmão Charles Howard; que estavam *ad experimentum*⁴ nos 18 anos de seus mandatos:

Essas *Constituições* são um verdadeiro presente do Espírito Santo, são muito evangélicas: expressão de uma Congregação que se renovou muito; são uma Regra de Vida que forma religiosos segundo o desejo do Concílio, por forte retorno ao Evangelho, às origens e por uma resposta mais apropriada ao mundo de hoje. (BIGOTTO, 2003, p. 19)

Outra questão a ser definida era a opção ou não pelo presbiterado, entre Irmãos do Instituto (cf. PC, n.10), decisão esta que não deveria tardar mais, pois

4. Seguindo a normativa da PC n. 4 – que pedia a revisão das Constituições dos Institutos de vida consagrada – o XVI Capítulo Geral teve a função de adequá-las a tal mandato. Durante o primeiro período capitular os projetos do novo texto não puderam ser aprovados por falta de tempo. Foi nomeada uma comissão, para entre os períodos, elaborar um novo e único projeto. No segundo período foi entregue, e de artigo em artigo, se obteve a adesão unânime dos Capitulares. Assim se chegou ao texto que ficou em experimento e adequação até o XVIII Capítulo Geral.

era uma decisão que poderia afetar a identidade laical do Instituto e distorcer o princípio fundador de Marcelino Champagnat. Entre o primeiro mandato e o segundo, aproximadamente 30 Irmãos teriam entrado em seminários, e muitos ainda esperavam a oficialização ou não para buscarem a vida sacerdotal. Então, já no XVII Capítulo Geral, ficou definido que:

Depois de ter estudado a sondagem feita pelo Conselho Geral, depois de ter ouvido amplamente os prós e os contras da introdução do sacerdócio em nosso Instituto, e depois de ter rezado em um clima de serenidade...O XVII Capítulo Geral decidiu que o Instituto permaneça, por enquanto, com seu caráter leigo sem nenhum sacerdote. (FLORES, 2019, p. 586)

Nessas percepções se deslumbram os primeiros 20 anos do Instituto Marista depois do Concílio. A disposição em servir, de horizonte largo e internacional, para que cara Irmão realizasse sua missão em continuidade com a inspiração fundacional, foi o dom oferecido à Igreja pelo Irmão Basílio, a partir do Instituto Marista. Após seu primeiro mandato com início em 1967, foi reconduzido ao cargo, permanecendo até 1985. Irmão Basílio morreu em 1996, cumprindo sua missão, como ele mesmo dizia: era preciso “queimar a vida por Cristo” (BIGOTTO, 2013, p.24). Ajudar a aurora nascer!” (BIGOTTO, 2013, p. 13). Assim sendo, o Instituto Marista chega aos seus 200 anos numa constante de adaptação e de abertura aos sinais dos tempos.

Conclusão

Ao finalizar este trabalho, percebe-se que toda a história vivida para esse acontecimento que foi o Concílio Vaticano II, ajudou na efetivação e implementação dele, da mesma forma que toda a história de vida do Irmão Basílio o constituiu e possibilitou todo o trabalho prestado à Igreja pelo Instituto Marista.

A renovação e a pertinência histórica do Concílio Vaticano II são indiscutíveis, bem como os meios para a sua realização nas amplas esferas da Igreja. Documentos foram publicados, os quais, como dizia João XXIII, ventilaram a Igreja em todas as suas esferas. Em algumas dessas, o Concílio foi recebido com significativa abertura, mas nem por isso a renovação deu-se por acabada. Em outras houve resistência, o que fez tardar a adaptação da Igreja à sociedade e à

modernidade.

Na Vida Consagrada, as mudanças também tiveram que ser profundas, desde sua auto-compreensão e lugar na Igreja, até as formas de apostolado, espiritualidade, vivência comunitária e inserção na vida social cotidiana. O sentido do ser religioso teve uma nova perspectiva: volta às fontes, superação do juridicismo, a retomada da inspiração evangélica no seguimento de Cristo pelos votos religiosos, o viés apostólico, entre outras.

No Instituto Marista, também foram verificadas essas duas respostas aos apelos do Concílio, a da recepção e da resistência, mesmo com um Superior Geral que acreditava numa Igreja renovada e que se empenhou para que todos os novos elementos entrassem na vida marista e renovassem seu modo de ser. O Irmão Basílio cobrou de seus Provinciais a facilitação da abertura das províncias ao Vaticano II, e o quanto o preocupava essa demora. Na sua concepção, não havia motivos convincentes que explicassem a demora e a morosidade para as mudanças propostas.

Não foram tempos calmos, mas, de maneira visível, o Irmão Basílio demonstrou que acreditava naquela proposta e que não mediria esforços para torná-la melhor conhecida e vivível. Por sua experiência eclesial ampla, ajudou também outras congregações na recepção do Concílio por livros, conferências e na pregação de retiros.

Depois de analisados o Concílio e os documentos conciliares, o generalato do Irmão Basílio e suas obras, numa busca da recepção imediata da teologia dos carismas vinda do Concílio, é imprescindível olhar do tempo atual para o tempo estudado e encontrar os frutos deste período. Não é buscar o produto acabado daquele período, pois lá foi o início do processo, mas o que aquele período possibilitou que se avançasse nos anos que sucederam. A recepção e a adaptação não estão concluídas, pois o Espírito é dinâmico, e para aqueles que se abrem a sua inspiração, coisas novas vão surgindo para a efetivação da missão de Cristo no mundo.

Referências

- ALONSO, Severino M. Consagração. In: RODRÍGUEZ, Angel; CASAS, Joan. **Dicionário teológico da Vida Consagrada**. São Paulo: Paulus, 1994. p. 234-260.
- BÍBLIA de Jerusalém*. 6ª impressão. São Paulo: Paulus, 2010.
- BIGOTTO, Giovanni. **Ir. Basilio Rueda Guzmán: Cadernos Maristas nº 7**, postulação junto a causa dos santos. Roma: Instituto dos Irmãos Maristas, 2003.
- BIGOTTO, Giovanni. **Ir. Basilio Rueda Guzmán – Homem de Deus**. Brasília, DF: UMBRASIL, 2013.
- CODINA, Vitor. **“Não extinguias o Espírito” (1Ts 5,19): iniciação à Pneumatologia**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CONCÍLIO VATICANO II. Lumen Gentium (LG). In: **VATICANO II - Mensagens, discursos e documentos**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 185-247.
- CONCÍLIO VATICANO II. Perfectae Caritatis (PC). In: **VATICANO II - Mensagens, discursos e documentos**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 301-328.
- CONGRAGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E ASSOCIAÇÕES DE VIDA APOSTÓLICA. **Identidade e Missão do Religioso Irmão na Igreja**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- FALVO, Serafino. **O despertar dos carismas: uma surpresa maravilhosa para a Igreja hoje**. São Paulo: Paulinas, 1976.
- FLORES, José. **Biografía del Hermano Basilio Rueda Guzmán**. Roma: Instituto de los Hermanos Maristas, 2003.
- FLORES, José. Irmão Basílio Rueda – 9º Superior Geral (1967-1985). In: **Nossos superiores gerais: biografia dos superiores do Instituto dos Irmãos Maristas, de 1839 a 1993**. Memorial Marista. Curitiba: PUC-PRESS, 2019. p. 554-617.
- GRUPO MARISTA. **Carta sobre a Oração - Ir. Basilio Rueda por Ir. Ivo A. Strobino**. Curitiba: Editora Champagnat, 2015.
- IRMÃOS MARISTAS DAS ESCOLAS. **CIRCULAR Nº 3 – Conferência Geral**. Vol. XXV. Roma: Edição Casa Generalícia, 1971.
- IRMÃOS MARISTAS DAS ESCOLAS. **Documentos capitulares - XVI Capítulo General**. Zaragoza: Editorial Luís Vives, 1979.
- IRMÃOS MARISTAS DAS ESCOLAS. **Constituições e Estatutos**. Roma: Ed. Gráfica Guidonia, 2010.

MASSON, Robert. **São Marcelino Champagnat**. São Paulo: Loyola, 2000.

MÜHLEN, Heribert. **Fé cristã renovada**. São Paulo: Loyola, 1980.

PAULO IV. **Exortação Apostólica Evangelica Testificatio**. Vaticano, 1971. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19710629_evangelica-testificatio.html. Acesso em 06/04/2020.

RODRÍGUEZ, Angel; CASAS, Joan. **Dicionário teológico da vida consagrada**. São Paulo: Paulus, 1994.

ROMERO, Antonio. Carisma. In: RODRÍGUEZ, Angel; CASAS, Joan. **Dicionário teológico da vida consagrada**. São Paulo: Paulus, 1994. p. 89-99.

Nominata avaliadores Revista de Cultura Teológica - ano 2021

- Dr. Alex Villas Boas – Universidade Católica Portuguesa
Dra. Alzirinha Rocha de Souza – Instituto São Paulo de Ensino Superior em São Paulo
Dr. André Luiz Boccatto de Almeida – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Dr. Antônio Manzatto – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Dr. Boris Agustín Nef Ulloa – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Dra. Celia Maria Ribeiro – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Me. Celia Soares de Souza – Autônoma
Dr. Cesar Augusto Kuzma – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Dr. Donizete José Xavier – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Dr. Edélcio Serafim Ottaviani – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Dr. Edgar da Silva Gomes – Universidade Cruzeiro do Sul
Dr. Edson Donizete Toneti – Autônomo
Dr. Elias Wolff – Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Dr. Elizeu Da Conceição – Autônomo
Dr. Felipe Koeller – Autônomo
Dr. Fernando de Oliveira Amorim – Autônomo
Dr. Francisco de Aquino Júnior – Pontifícia Universidade Católica de Pernambuco
Dr. Gilvan Leite de Araújo – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Dr. Giovanni Meinhardt – Instituto Superior de Educação Ivoti
Dr. José Aguiar Nobre – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Dra. Maria Freire da Silva – Autônoma
Dra. Maria Inês de Castro Millen – UNIACADEMIA de Juiz de Fora
Dr. Mário Marcelo Coelho – Faculdade Dehoniana
Dr. Matthias Grenzer – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Dr. Moésio Pereira de Souza – Faculdade Católica de Fortaleza
Dr. Nelson Maria Brechó da Silva – Faculdade João Paulo II
Dr. Ney de Souza – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Dr. Otávio Juliano Almeida – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Revista de Cultura Teológica

*Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP*



PUC-SP

Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Dra. Rita de Cássia Mendes Álvares – Autônoma
Dra. Rita de Cássia Rosada Lemos – Autônoma
Dr. Ronaldo Zacharias – Centro Universitário Salesiano de São Paulo
Dr. Sérgio Azevedo Rogério Junqueira – Autônomo
Dr. Tiago Gurgel Vale – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Dr. Tiago Tadeu Contiero – Claretiano Centro Universitário
Dr. Valeriano dos Santos Costa – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Dr. Valter Luiz Lara – Centro Universitário Salesiano São Paulo
Dr. Welder Lancieri Marchini – Universidade São Francisco
Dr. Wellington Silva Barros – Instituto São Paulo de Estudos Superiores

Revista de Cultura Teológica

*Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP*



Revista de Cultura Teológica - Ano XXIX - Números 98, 99 e 100 - 2021