

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Marcos Vieira das Neves

**A REALIDADE SACRAMENTAL DA LITURGIA
À LUZ DO REALISMO ZUBIRIANO**

Análise da atualidade de Cristo, de sua Morte e Ressurreição,
na celebração dos Sacramentos e na vida.

DOCTORADO EM TEOLOGIA

São Paulo

2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Marcos Vieira das Neves

**A REALIDADE SACRAMENTAL DA LITURGIA
À LUZ DO REALISMO ZUBIRIANO**

Análise da atualidade de Cristo, de sua Morte e Ressurreição,
na celebração dos Sacramentos e na vida.

Tese apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, como exigência parcial para obtenção
do título de Doutor em Teologia cristã sob a
orientação do Prof. Dr. Valeriano dos Santos
Costa

São Paulo

2023

Marcos Vieira das Neves

**A REALIDADE SACRAMENTAL DA LITURGIA
À LUZ DO REALISMO ZUBIRIANO**

Análise da atualidade de Cristo, de sua Morte e Ressurreição,
na celebração dos Sacramentos e na vida.

Tese apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, como exigência parcial para obtenção
do título de Doutor em Teologia cristã sob a
orientação do Prof. Dr. Valeriano dos Santos
Costa

Aprovado em __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Valeriano dos Santos Costa
(Orientador) – PUC-SP

Prof. Dr. Edécio Serafim Ottaviani – PUC-SP

Prof. Dr. José Aguiar Nobre – PUC-SP

Prof. Dr. Giovani Meinhardt

Prof. Dr. Matheus da Silva Bernardes – PUC-Campinas

*Dedico este trabalho a todos aqueles que,
sendo verdadeiramente humanos,
vivem para os outros.*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) – nº 88887.343878/2019-00

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – nº 88887.343878/2019-00

AGRADECIMENTOS

A Deus, em primeiro lugar, que dando de si na realidade me concedeu o dom de ser relativamente absoluto ao me religar a ele por meio desta pesquisa.

Aos meus pais, José Antônio Vieira das Neves e Neuza Aparecida Tramonteli das Neves, que não mediram esforços para me dar ânimo e colaborar financeiramente para que eu realizasse este doutorado. Assim como, ao meu irmão Antônio Carlos e a toda minha família que cuidou de mim, principalmente nos momentos mais difíceis.

Aos meus amigos que, mesmo não sendo aqui nomeados, sabem a dívida de gratidão que eu possuo por todo apoio e ajuda doados para que eu realizasse este trabalho, sem os quais não teria concluído tamanho labor.

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Valeriano dos Santos Costa, que me deu a oportunidade de encontrar o pensamento de Xavier Zubri e que, com muita maestria, que só um verdadeiro professor tem, soube tirar o máximo do que eu podia dar de mim nesta pesquisa.

A todo o Corpo crístico, que é em cada um de seus membros “outro cristo”, comunhão entre irmãos e com ele e que sempre apoiou e compreendeu a minha realidade de Padre, por vezes pároco, por vezes administrador paroquial, e ao mesmo tempo estudante.

À PUC-SP, em seus corpos docente e de funcionários, que tanto me apoiou e dá testemunho do caminho percorrido neste doutorado.

*Se fores às raízes, as raízes levam-te para cima, sempre.
Como a árvore, que cresce a partir do que lhe chega das raízes.*
(Francisco – discurso, 01 de setembro de 2022)

RESUMO: Esta pesquisa sobre a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano: análise da atualidade de Cristo, de sua morte e ressurreição na celebração dos Sacramentos e na vida, tem por objetivo abordar a Liturgia enquanto realidade, na qual as ações de Cristo são atualizadas, tanto na celebração dos Sacramentos quanto na vida dos cristãos. Tal pesquisa se justifica, porque além de partir da compreensão teológica da Liturgia do Concílio Vaticano II, a apresenta como atualização das ações de Cristo, não mero sinal que remeteria a outra realidade; as ações litúrgicas são verdadeiramente reais e incorporam o homem em Cristo, fazendo dele um cristão, um “outro cristo” no mundo. Tendo como alicerce teórico-metodológico a análise das obras de Zubiri, especialmente a *Trilogia da Inteligência Senciente* e a *Trilogia teologal*, e de inúmeros comentadores, trabalhamos a hipótese a partir do seu pensamento de que a realidade sacramental da Liturgia é precisamente sacramental, porque não indica arbitrariamente algo, mas é ação do próprio Cristo, especialmente de sua ação suprema, sua Páscoa. Enquanto resultados, verificamos que o realismo zubiriano proporciona um embasamento teórico inestimável para a reflexão teológica e oferece um avanço para a Teologia litúrgica. O arcabouço dado por sua Filosofia nos permite pensar o homem e a realidade sacramental da Liturgia desde a unidade estrutural entre o sentir e o inteligir, entre o *in se* do homem e seu ser no mundo, que é diretamente relacionado com as coisas reais do mundo. Assim, agir, inteligir, julgar, conceber, pensar a realidade sacramental da Liturgia revelam a realidade do próprio Cristo atualizada ao homem e ao mundo. Desse modo, o pensamento zubiriano enriquece a noção de sacramentalidade proporcionado pelo Concílio e ilumina uma nova forma de ver que na Liturgia: Deus se atualiza na ação litúrgica e, por isso, a salvação na Liturgia é real. Como *locus* privilegiado, no qual o homem experiencia sua religação com o fundamento da realidade, ou seja, com Deus, na Liturgia a plasmação do homem em Cristo é real. Por fim, verificamos a relevância e a atualidade de nossa pesquisa sobre a realidade sacramental da Liturgia à luz do pensamento zubiriano dentro do itinerário eclesiológico de Francisco, para tal retomamos alguns elementos da “Igreja de Francisco” para estabelecer um diálogo com o pensamento de Zubiri. Assim, sua Filosofia pode contribuir para o avanço da Teologia litúrgica em uma “Igreja em saída”. Pela realidade sacramental da Liturgia, compreendida desde o realismo zubiriano, o homem é religado a Deus, plasmado em Cristo, feito “outro cristo”, enfim, dei-formado.

PALAVRAS-CHAVE: Liturgia; Sacramento; Religação; Plasmação; Dei-formação.

ABSTRACT: This research on the sacramental reality of the Liturgy in the light of the Zubirian realism: analysis of Christ's actuality, of his death and resurrection in the celebration of the Sacraments and in life, aims to approach the Liturgy as reality in which the actions of Christ are actualized as much in the celebration of the Sacraments as in Christian life. Such research justifies itself because, beyond starting from the theological comprehension of Liturgy of the II. Vatican Council shows it as actualization of Christ's actions, not a simple sign that points to another reality; liturgical actions are real and incorporate man into Christ, make of him a Christian, "another christ" in the world. Assuming as theoretic and methodologic foundation the analysis of Zubiri's works, especially the *Trilogy of Sentient Intelligence* and the *theological Trilogy*, and of his various commentators, we present the hypothesis from his thought that the sacramental reality of Liturgy is precisely sacramental because it does not point arbitrarily to something else, mas it is action of Christ himself, especially his supreme action, his Passover. As results, we verify that the Zubirian realism provides an invaluable theoretic background to actual theological reflection and offers advance to liturgical Theology. The framework given by his Philosophy allows to think man and the sacramental reality of Liturgy from the structural unity of feeling and thinking, of man's *in se* and his being in the world directly related to real things of the world. So, acting, thinking, judging, and reflecting the sacramental reality of Liturgy show Christ's reality itself, actualized to man and to the world. In this sense, Zubirian thought enriches the notion of sacramentality given by the Council and illuminates a new way to contemplate the Liturgy: God actualizes himself in the liturgical actions and, therefore, salvation in the Liturgy is real. As privileged *locus*, in which man experiences his reconnexion to the foundation of reality, to God, in the Liturgy the plasmation of man in Christ is real. At last, we verify a importance of our research on the sacramental reality of Liturgy in the light of Zubirian realism inside Francis' Ecclesiological itinerary; for that we resume some elements of "Francis' Church" to enter into dialogue with Zubirian thought. So, we verify how much his Philosophy may contribute to the advance of liturgical Theology in a "Church which goes forth". By the sacramental reality of Liturgy, from Zubirian realism understood, man is reconnected to God, plasmed into Christ, made "other christ", finally, dei-formed.

KEY WORDS: Liturgy; Sacrament; Reconnection; Plasmation; Dei-formation.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Xavier Zubiri

AMN	= <i>Acerca del Mundo</i> (2010a)
CIREA	= <i>Ciencia y realidad (1945-1946)</i> (2020)
CLFCI	= <i>Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito</i> (2009)
CU1	= <i>Cursos universitarios</i> Vol. I (2007)
CU2	= <i>Cursos universitarios</i> Vol. II (2010b)
CU3	= <i>Cursos universitarios</i> Vol. III (2012a)
CU4	= <i>Cursos universitarios</i> Vol. IV (2014)
HRI	= <i>El hombre: lo real y lo irreal</i> (2005)
HD2	= <i>El Hombre y Dios</i> (2012b)
HVER	= <i>El hombre y la verdad</i> (1999a)
PTH	= <i>El Problema Teologal del Hombre: Dios, Religión, Cristianismo</i> (2015a)
EMN	= <i>Escritos menores (1953-1983)</i> (2006a)
ETM	= <i>Espacio, Tiempo, Materia</i> (2008a)
EMET	= <i>Estructura de la Metafísica</i> (2016)
ED68	= <i>Estructura Dinámica de la Realidad</i> (2006b)
FP1	= <i>Filosofía primera (1952-1953)</i> Vol. I (2021)
FP2	= <i>Filosofía primera (1952-1953)</i> Vol. II (2022)
FP3	= <i>Filosofía primera (1952-1953)</i> Vol. III (2023)
IFG	= <i>Introducción a la Filosofía de los griegos</i> (2018)
ISIR	= <i>Inteligencia sentiente: Inteligencia y Realidad</i> Vol. I (1980)
ILG	= <i>Inteligencia y logos</i> Vol. II (1982)
IRAZ	= <i>Inteligencia y razón</i> Vol. III (1983)
PFMO	= <i>Los problemas fundamentales de la metafísica occidental</i> (1994)
NHD	= <i>Naturaleza, Historia, Dios</i> (2015b)
PEES	= <i>Primeros escritos (1921-1926)</i> (1999b)
RFPT	= <i>Reflexiones Filosóficas Sobre Algunos Problemas de Teología</i> (2019)

SHOM	= <i>Sobre el Hombre</i> (1986)
SPFOE	= <i>Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)</i> . (2002)
SSV	= <i>Sobre el sentimiento y la volición</i> (1993)
SE62	= <i>Sobre la Esencia</i> (2008b)
SR66	= <i>Sobre la realidad</i> (2001)
SRL	= <i>Sobre la Religión</i> (2017)
TDSH	= <i>Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica</i> (2006c)

Outras obras:

CIC	= Catecismo da Igreja Católica
<i>Com. Petri Lomb.</i>	= Comentário às sentenças de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino
DAp	= Documento de Aparecida
DD	= Carta Apostólica <i>Desiderio Desideravi</i> do Papa Francisco
<i>De Civ.</i>	= A cidade de Deus de Agostinho de Hipona
<i>Doc. Christ.</i>	= A doutrina cristã de Agostinho de Hipona
<i>Doc. Prep.</i>	= Documento preparatório para o Sínodo de 2023
DH	= Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral
DV	= Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i> do Concílio Vaticano II
EG	= Exortação apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> do Papa Francisco
FT	= Carta encíclica <i>Fratelli Tutti</i> do Papa Francisco
GS	= Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> do Concílio Vaticano II
LG	= Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i> do Concílio Vaticano II
LS	= Carta encíclica <i>Laudato Si'</i> do Papa Francisco
MR	= Missal Romano
MV	= Bula <i>Misericordiae Vultus</i> do Papa Francisco
PD	= Carta <i>Placuit Deo</i> da Congregação para a Doutrina da Fé
QA	= Exortação apostólica pós-sinodal <i>Querida Amazônia</i> do Papa Francisco
RP	= Exortação apostólica pós-sinodal <i>Reconciliatio et Paenitentia</i> do Papa João Paulo II

SC	= Constituição Conciliar <i>Sacrosanctum Concilium</i> do Concílio Vaticano II
CTI	= A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, texto da Comissão Teológica Internacional
ST	= Suma Teológica de Tomás de Aquino
UR	= Decreto <i>Unitatis Redintegratio</i> do Concílio Vaticano II
US	= Carta encíclica <i>Ut unum sint</i> do Papa João Paulo II
VG	= Constituição apostólica <i>Veritatis Gaudium</i> do Papa Francisco

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 A REALIDADE SACRAMENTAL DA LITURGIA E O REALISMO DE XAVIER ZUBIRI	22
1.1 Unidade de uma pesquisa por toda a vida	23
1.1.1 O problema: a reaproximação à realidade sacramental da ação litúrgica	25
1.2 O realismo zubiriano	44
1.2.1 A inteligência senciente	52
1.2.1.1 A congeneridade entre sentir e inteligir	53
1.3 A verdade real como fundamental da verdade racional	67
1.3.1 Fundamento em Zubiri	69
1.3.2 A verdade real como fundamento da verdade racional	75
1.4 Conclusão	86
2 A REALIDADE SACRAMENTAL DA LITURGIA	91
2.1 Uma nova visão da sacramentalidade	95
2.1.1 Sacramento e ação	102
2.1.2 Sacramento e rito	105
2.1.3 Sacramento e símbolo	108
2.1.4 Sacramento e realidade	115
2.2 A realidade sacramental da Liturgia desde Zubiri	119
2.2.1 A religação em Cristo: a dei-formação do homem	122
2.2.1.1 A celebração dos Sacramentos	125
2.2.2 A atualidade de Cristo no cristão e na Igreja	127
2.2.2.1 Iniciação e plenitude	128
2.2.3 A incorporação em Cristo e sua atualidade na celebração eucarística	140
2.2.4 A realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano	148
2.2.4.1 O "dar de si" em Zubiri	151
2.3 Conclusão	159
3 PERSPECTIVAS DA NOVA VISÃO DE LITURGIA PARA A IGREJA EM SAÍDA	166
3.1 A Eclesiologia de Francisco	168
3.1.1 A conversão pastoral e missionária da Igreja	168
3.1.2 A "Igreja da misericórdia"	173

3.1.3 A conversão ecológica	179
3.1.2 A conversão sistêmica	184
3.2 Sacramento e celebração	190
3.2.1 A reforma da Liturgia no Pontificado de Francisco	192
3.2.2 O dom da celebração	200
3.2.3 A formação litúrgica	203
3.2.3.1 Formação para a Liturgia e formação pela Liturgia	205
3.2.4 Plasmação e dei-formação na celebração	207
3.3 Sacramento e vida	212
3.3.1 Chegar a ser pessoa	214
3.3.1.1 <i>Liturgia mundi</i>	216
3.3.1.2 <i>Liturgia ecclesiae</i>	217
3.3.2 Liturgia e dei-formidade	219
3.3.2.1 O compromisso desde a Liturgia	220
3.3.3 Liturgia e Sinodalidade	223
3.4 Conclusão	231
CONCLUSÃO	236
REFERÊNCIAS	243

INTRODUÇÃO

O título da nossa pesquisa – *A realidade sacramental da liturgia à luz do realismo zubiriano*: análise da atualidade de Cristo, de sua morte e ressurreição na celebração dos sacramentos e na vida – tem como objeto formal a Liturgia enquanto realidade que atualiza as ações de Cristo na celebração dos sacramentos e na vida dos cristãos. Ao mesmo tempo, a pesquisa tem um duplo objeto material: por um lado, a *Trilogia da Inteligência Senciente e Trilogia teologal* (CESCON, 2007, p. 112) de Xavier Zubiri (1898-1983), que nos permitem aprofundar a questão da apreensão da Liturgia, enquanto realidade, que, com a força do real, domina e obriga a pensar.

A dimensão sacramental da Liturgia é um tema que despontou no Concílio Vaticano II, tendo sido muito estudado no período pós-conciliar. Trata-se da problemática do sinal sensível, em seu caráter simbólico, com sua força de atuação ritual, que leva o fiel à experiência de Deus pelo Mistério Pascal de Cristo. Tirar a Liturgia do “rubricismo” e mergulhá-la na simbologia significou dar-lhe o dinamismo próprio e adequado de seu caráter ritual, como os Padres conciliares intuíram no primeiro capítulo da *carta magna* da Liturgia, a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*.

Não há dúvidas que a Liturgia é comunicação, abordá-la, porém, como mera comunicação linguística constitui um grave erro. Ao comparar comunicação linguística e comunicação simbólica, verificamos que a grande “diferença reside no fato de que pela linguagem comunicamos ‘conhecimentos’, enquanto através dos símbolos comunicamos ‘experiências’” (CASTILLO, 2017, p. 25). Portanto, a reflexão sacramentária avançou enormemente depois do Vaticano II. No entanto, ainda há uma questão que só a abordagem simbólica não conseguiu clarear: como os Sacramentos produzem no fiel o que significam?

Ó Deus, que os vossos sacramentos produzam em nós o que significam a fim de que entremos um dia em plena posse do mistério que agora celebramos. Por Nosso Senhor Jesus Cristo Vosso Filho na unidade do Espírito Santo. (MR, p. 374)

Logo, é preciso que os sacramentos produzam no *hodie* do homem¹ e da Igreja o que significam, a fim de que um dia todos entremos em plena posse do Mistério celebrado. Esse

¹ Pode chamar a atenção do leitor de nossa pesquisa o fato de usarmos a palavra “homem” para nos referirmos ao “ser humano”. Caberia o uso de expressões mais inclusivas, como a própria expressão “ser humano” ou “mulheres e homens”; destacamos, não obstante, que não pretendíamos, em nenhum momento, abordar a atual e a justa problemática que nos indica um uso mais amplo e inclusivo da linguagem e do idioma. Mantivemo-nos, porém,

hodie da Liturgia “dá que pensar” teologicamente. Toda oração da Igreja está permeada do *hodie* litúrgico, que é um elo entre o passado (memória) e o futuro (Escatologia).

A súplica eclesial de que os Sacramentos produzam no fiel, o que significam, contém a problemática sacramentária que abordaremos em nossa pesquisa. Nossa hipótese tem como ponto de partida o pensamento filosófico de Zubiri, que aponta a “inteligência senciente” para a apreensão – não só experiência – do real. Conceito central de sua Filosofia, a realidade atualizada na intelecção possibilita avançarmos na reflexão sacramentária.

Sem desconhecer a contribuição do pensamento Medieval, especialmente o Escolástico, constatamos, contudo, sua insuficiência; destarte é urgente abrir novas perspectivas para a Teologia litúrgica e dos Sacramentos. Nesse sentido, desde o pensamento zubiriano é possível incorporar o símbolo e avançar à compreensão da atualidade da ação de Cristo na Liturgia e nos Sacramentos.

José Millás, comentando o pensamento de Zubiri sobre os Sacramentos, afirma que as ações de Cristo incorporadas pelo Cristianismo são ações de caráter *signitivo*, “porque não só significam algo, mas produzem efetivamente aquilo que significam” (MILLÁS, 2001, p. 311). Trata-se de ações da vida de Cristo, especialmente de sua ação suprema, sua Paixão, sua Morte e sua Ressurreição, que se atualizam na celebração dos Sacramentos, de modo que o ser substantivo do homem é de tal modo plasmado que pode, ele mesmo, assumir as ações do próprio Cristo (MILLÁS, 2001, p. 314).

Por conseguinte, as ações de Cristo, atualizadas na Liturgia, não são meros sinais que remetem a outras realidades; são ações verdadeiramente reais que incorporam o homem em Cristo, fazem dele um “cristão”. São mais do que sinais, porque não só indicam arbitrariamente algo, mas produzem realmente o que simbolizam (MILLÁS, 2001, p. 311).

Não temos dúvida que o pensamento de Zubiri oferece um grande avanço para a Teologia litúrgica; seu realismo, embora predominantemente filosófico, proporciona um embasamento teórico de valor inestimável para a reflexão teológica (primeiro capítulo). O realismo zubiriano será a perspectiva que definirá nossa pesquisa. Além de seus vários escritos, contamos com a pesquisa de comentadores de sua obra para nos apoiar.

O itinerário de Zubiri é marcado pela “marcha enquanto intelecção” (IRAZ, p. 25-26); trata-se de uma marcha para o conhecimento estruturado na inteligência senciente. Ignacio

fiéis ao pensamento de Zubiri que optou pela palavra “*hombre*”, não só por ter escrito no século passado, mas por entender que a expressão “ser humano” se refere à atualização da realidade do homem no mundo, isto é, seu “fazer-se presente” no mundo. Logo, “ser humano” para Zubiri, como veremos ao longo do trabalho, é uma expressão técnica usada que significa a atualidade do homem.

Ellacuría, filósofo e teólogo jesuíta e íntimo colaborador de Zubiri, o apresenta como “um hipercrítico, um revolucionário em filosofia, um educador para a liberdade crítica do pensamento” (ELLACURÍA, 2014, p. 35). Ele ainda afirma:

Zubiri acabou desenvolvendo uma filosofia não só diferente, mas radicalmente nova, a partir do que se pode compreender como uma crítica radical de toda a filosofia anterior; e ele teve êxito em colocar todos os problemas em outro plano, para terminar com uma nova visão de realidade. (ELLACURÍA, 2014, p. 35)

Por outro lado, a Filosofia de Zubiri é transversalmente teológica; sua obra *El hombre y Dios* (HD2) mantém um caráter claramente filosófico, entretanto, constitui uma magna entrada no mundo da Teologia, como era seu propósito depois da conclusão da *Trilogia da Inteligência Senciente*, na qual ele sistematiza rigorosamente seu pensamento. Contudo, sua *Trilogia teologal* pode ser publicada somente depois de seu falecimento.

Por “inteligência senciente”, o autor condensou a vastidão de seu pensamento, sobretudo em seu esforço de superar a “inteligência concipiente” tão própria da Modernidade. A “inteligência concipiente” se opõe à “senciente”, porque é expressa mediante uma teoria do conhecimento na qual sentir e inteligir são abordados como faculdades distintas, quando não opostas.

Ao longo de toda a história, a filosofia tratou muito detidamente dos atos de intelecção (conceber, julgar etc.), em contraposição aos diferentes dados reais que os sentidos nos fornecem. Uma coisa, diz-se-nos, é sentir, outra é inteligir. Esse enfoque do problema da inteligência contém, no fundo, uma afirmação: inteligir é posterior a sentir, e essa posteridade é uma oposição. Foi a tese inicial da filosofia desde Parmênides, que veio gravitando imperturbavelmente, com mil variantes, em torno de toda a filosofia europeia. (ISIR, p. 11-12)²

Com isso, Zubiri identificou um grave problema da “perda de contato com a realidade”, que envolveu os homens em discursos e propagandas apresentados como verdade incontestável:

Hoje somos inegavelmente envolvidos, no mundo inteiro, por uma grande onda de sofística. Como no tempo de Platão e de Aristóteles, também hoje somos arrastados por uma onda de discurso e propaganda. A verdade, porém, é que estamos instalados modestamente, mas inexoravelmente na realidade.

² A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posteridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea. (ISIR, p. 11-12)

Por isso, mais do que nunca, é necessário hoje fazermos um esforço de submersão no real em que já estamos, para extrair com rigor de sua realidade ainda que sejam alguns pobres fragmentos de sua intrínseca inteligibilidade. (ISIR, p. 15)³

Ao mesmo tempo de expressar sua inquietação, revela sua intuição primordial: foi um tipo de inteligência, a “inteligência concipiente”, que levou o homem, cada vez mais, a “perder contato com a realidade”. Portanto, é chegado o momento de uma abordagem nova à inteligência, já não mais concepiante, mas senciente; nela inteligência senciente o inteligir está estruturalmente vinculado ao sentir. Desse modo, o sentir humano é intelectivo e seu inteligir é senciente.

Desde seu pensamento, Zubiri permite pensar homem desde a unidade estrutural entre sentir e inteligir, entre o seu ser *in se* e seu ser mundo no mundo, diretamente relacionado com as coisas do mundo, que são reais. Como já indicara Platão, a tarefa do filósofo não é submergir na razão, mas pensar as coisas, o que dá ao homem a possibilidade de estar em uma realidade que sempre supera suas teorias – não é a realidade que deve ser enquadrada em conceitos, mas os conceitos, bem como a linguagem, devem, desde sua pobreza, lançar o homem à realidade. Inteligir, julgar, conceber, pensar não nos arrancam da realidade, pelo contrário, inteligir, julgar, conceber, pensar revelam o quão implantados na realidade estamos; conhecimento não outra coisa que provação física de realidade (ISIR, p. 275-279).

Aplicando o pensamento de Zubiri à Liturgia (segundo capítulo), pretendemos, desde o enriquecimento da noção de sacramentalidade proporcionado pelo Concílio Vaticano II, vislumbrar sua realidade sacramental, ou seja, na Liturgia Deus se atualiza na celebração do Mistério Pascal de Cristo. Como já mencionamos nesta breve introdução, a Liturgia não nos remete a uma realidade além de si mesma, nela a realidade de Deus está e, por isso, nela a salvação é real.

Jesus Cristo plasmou os discípulos em cristãos, ou seja, em suas ações, especialmente em sua ação suprema, em sua Páscoa, ele deu de si mesmo de modo que seus discípulos fossem incorporados nele. Do mesmo modo, “os cristãos hoje fazem a outros cristãos” (RFPT, p. 304; PTH, p. 651. 712-713); o *locus* primordial da plasmação do homem em Cristo é a Liturgia.

³ Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad. (ISIR, p. 15)

Partindo da realidade de Deus que dá de si mesmo ao homem, na Liturgia, pretendemos explorar as implicações da afirmação de sua realidade sacramental.

Cristo é o grande agente da ação litúrgica, na força do Espírito; pretendemos iluminar a afirmação anterior desde o realismo zubiriano, sabendo que na Liturgia, de fato, acontece a plasmação do homem em Cristo, sua religação ao fundamento da realidade – a realidade divina – conforme a religação de Cristo, e a incorporação do homem no único Corpo de Cristo que é a Igreja (PTH, p. 729).

Finalmente, verificaremos a relevância da afirmação da realidade sacramental da Liturgia dentro do itinerário eclesiológico de Francisco (terceiro capítulo). Embora seu itinerário eclesiológico esteja refletido na expressão “Igreja em saída” (EG 20-23), sua Eclesiologia pode ser sistematizada desde a noção da conversão: conversão pastoral e missionária, conversão ecológica, conversão sistêmica. Apresentaremos brevemente a “Igreja de Francisco” para, em seguida, estabelecer um diálogo com o que, até então, teremos exposto da Filosofia de Zubiri e como seu pensamento contribui para o avanço da Teologia litúrgica.

Não nos esqueceremos, porém, de todo o empenho do Romano Pontífice em levar adiante a reforma da Liturgia iniciada pelo Concílio Vaticano II. Em sua Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*, Francisco resgata as motivações do Movimento Litúrgico do século XX, que culminaram na nova visão de Liturgia proclamada pelo Concílio. Somente é possível compreender a reforma da Liturgia que brota da Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* dentro da renovação teológica da própria compreensão da Liturgia (GRILLO, 2022a, p. 14).

Francisco remarcará o caráter formativo da Liturgia: somos formados para a Liturgia – para ser ministros que nela servem –, mas somos formados sobretudo pela Liturgia (DD 55). Aqui, como refletiremos amplamente mais à frente, podemos estabelecer uma estreita relação entre a compreensão da realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano, ou seja, a Liturgia como *locus* privilegiado no qual as ações de Cristo e a realidade de Deus se atualizam ao homem, e nova visão de Liturgia do Concílio Vaticano II, assumida integralmente por Francisco em seu itinerário eclesiológico.

Embora já o tenhamos formulado de um outro modo, o objetivo geral de nossa pesquisa é analisar a realidade sacramental da liturgia à luz do realismo zubiriano para mostrar como o pensamento do filósofo contemporâneo espanhol pode ser assumido como base teórica para uma abordagem teológica da Liturgia na celebração e na vida dos cristãos.

Essa análise nos permitirá sustentar que o Mistério Pascal de Cristo é uma realidade viva no fiel e na Igreja. Na Liturgia, o homem é plasmado em Cristo, incorporado em seu Corpo;

suas ações se tornam as ações dele mediante a religação ao fundamental da realidade segundo a religação filial do próprio Cristo-Filho. O batizado é plasmado na vida crística, aquele que participa da mesa do Senhor é incorporado pelo próprio pão-alimento no Corpo de Cristo. Tal compreensão da Liturgia, como realidade sacramento, superará interpretações concipientes e iluministas do Concílio Vaticano II, que já criaram enormes dificuldades para a assimilação da reforma da Liturgia.

Junto ao objetivo, temos como objetivos específicos:

- aprofundar o realismo zubiriano, para destacá-lo como sólida base teórica para uma formulação de Teologia, em geral, e da Teologia litúrgica, em particular;
- aprofundar a realidade sacramental da liturgia à luz do realismo zubiriano para mostrar a contribuição específica de Zubiri à reflexão sacramentária;
- aprofundar as perspectivas que nossa pesquisa representa para a “Igreja em saída”, desafiada a ser instrumento do Reino em um contexto histórico que exige posturas coerentes. O Cristianismo só tem sentido quando possibilita aos “cristãos fazerem a outros cristãos”; essa ação acontece primordialmente na celebração litúrgica, na qual a ação suprema de Cristo, sua Paixão, sua Morte e sua Ressurreição se atualizam, pela ação do Espírito, ao fiel e à Igreja.

A Liturgia é uma realidade, disso não nos resta dúvida. Contudo, devemos trilhar um caminho que nos permita estabelecer o diálogo entre a práxis eclesial e o pensamento de um autor contemporâneo. Para levar adiante nossa pesquisa, realizaremos uma ampla revisão bibliográfica, especialmente da *Trilogia da Inteligência Senciente*, fruto do pensamento maduro de Zubiri, e das obras de seus comentadores.

Por outro lado, a Liturgia é uma das ações mais dinâmicas da Igreja, como atesta sua etimologia, que em grego carrega o dinamismo de “ação” e de “trabalho”. Para nos apropriar desse dinamismo sacramental, nos dedicaremos ao estudo de sua *Trilogia teologal* de Zubiri na qual ele reflete filosoficamente sobre temas teológicos e à leitura de comentadores de seus textos. Dentre os temas abordados pelo autor, destacamos suas reflexões sobre os Sacramentos, em geral, e sobre a Eucaristia, em particular.

Para concluir, a breve introdução à nossa pesquisa destacamos sua relevância porque uma contribuição inédita para reflexão teológica sobre a Liturgia. Por causa da confusão gerada pelos diversos intentos de colocar em prática a reforma da Liturgia proposta pelo Concílio Vaticano II, pensou-se que a questão sacramentária e litúrgica já estaria solucionada desde a perspectiva simbólico-ritual. Embora seja central, tal perspectiva não é suficiente.

Compreendemos que para alcançar a participação “plena, consciente e ativa” (SC 14) de toda a assembleia celebrativa, como indica a *carta magna* da Liturgia, é preciso incluir o que

comumente tem sido chamado “inculturação”, porém é urgente ir além, é urgente retomar a centralidade do sacramento – não restrito aos sete Sacramentos – e de sua realidade na celebração. Para tanto, a interface com o pensamento zubiriano desponta como possibilidade plausível, sem deixar de ser desafiadora.

Ao propor a “inteligência senciente” como um novo caminho para o pensar, no qual sentir e inteligir estão vinculados como dois momentos de um único ato de apreensão da realidade, nos afastamos da hermenêutica que a muito orientou durante o período pós-conciliar; hermenêutica fortemente marcada pelo que o autor classificou como “inteligência concipiente”. Muitas das discussões entre aqueles que se acusavam mutuamente ora de “sentimentalistas”, ora de “intelectualistas”, poderiam ter sido evitadas, se o ponto de partida tivesse se mantido na realidade da Liturgia e não em uma ideia, conceito de Liturgia.

Por isso, insistimos que a novidade de nossa pesquisa está em uma visão sacramental que une o que é sentido e o que é inteligido, ou seja, a noção de sacramento não fruto de uma teoria, mas brota da mera atualização daquilo mesmo que é sentido e inteligido. Se pensamos na Liturgia, como rito e celebração, sua realidade não está assegurada por uma ideia que possamos ter de Liturgia, mas pela mera atualização do Mistério Pascal de Cristo na celebração e nos ritos. Ao fiel a atualidade do Mistério é real porque também é atualizado a ele, deiformando-o, plasmando-o e incorporando em Cristo; pela Liturgia, o homem é feito cristão.

Dessa compreensão, podemos afirmar que o Cristianismo não se constitui mediante uma exterioridade ritualista, mas se trata de um fato, que une o *hodie* dos fiéis ao fato histórico do próprio Cristo e dos primeiros cristãos. Nesse sentido, o que foi assumido por Francisco como programa eclesial adquire pleno sentido:

Não me cansarei de repetir estas palavras de Bento XVI que nos levam ao centro do Evangelho: “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”. (EG 07)

1 A REALIDADE SACRAMENTAL DA LITURGIA E O REALISMO DE XAVIER ZUBIRI

A questão que envolve o primeiro capítulo do nosso trabalho está em torno à relevância do estudo e da pesquisa em matéria de Liturgia. Os Padres da Igreja a apresentavam como *theologia prima*, ou seja, o primeiro *locus*, que nos permite formular um *logos* sobre a Revelação de Deus e a resposta livre do homem. A palavra mais assertiva sobre a Revelação e a fé é a doxológica, palavra própria das ações litúrgicas.

O nosso principal desafio nas páginas seguintes é apresentar a Liturgia como realidade sacramental, isto é, ação que realiza a união entre Deus e os homens e dos homens entre si. Não se pode conceber as ações litúrgicas como uma simples instrumentação que aponta a uma realidade além de si. A realidade de Deus e realidade da comunidade estão na Liturgia.

O caminho de renovação eclesial empreendido pelo Concílio Vaticano II é o melhor exemplo para a nossa afirmação: diante da hercúlea tarefa do *aggiornamento* da Igreja (OTTAVIANI, 2013, p. 501-505), convocada pelo Papa João XXIII, os Padres conciliares destacaram a centralidade da Liturgia e a urgência de redescobrir sua natureza e a partir dela reformular, pelos livros litúrgicos, todas as ações celebrativas (COSTA, 2013, p. 241-254).

Concluído de modo abrupto, o Concílio Vaticano I (1869-1970) não pôde avançar em uma pauta essencial, isto é, aprofundar a compreensão da própria Igreja em suas relações constitutivas: com a Trindade (LG 02-04), com o Reino (LG 05) e com o mundo (GS). Somente a partir dessas relações constitutivas é possível pensar a estrutura interna da Igreja, bem como seu serviço aos homens de todos os tempos e lugares. Há quem diga que a interrupção abrupta do Concílio Vaticano I não aconteceu somente pelas circunstâncias sociopolíticas da Península Itálica, ou seja, a unificação da Itália, mas foi ação direta do Espírito.

O repto imposto pela Modernidade à Igreja exigia um ambiente mais aberto e dialógico, o que definitivamente não caracterizava o âmbito “eclesiástico” da segunda metade do século XIX. O Concílio Vaticano II, preparado pelos movimentos litúrgico (BUGNINI, 2018, p. 34-40), bíblico e patrístico, foi capaz de dar continuidade ao processo de redescoberta e de renovação do conteúdo litúrgico.

Na verdade, a intuição conciliar soube continuar e inovar os passos dados algumas décadas antes. A Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*, *carta magna* da Liturgia, explicita claramente o fato de que a Liturgia não é ação externa da Igreja, mas ação fundante: a Liturgia funda a Igreja porque nela a salvação acontece:

A Liturgia, pela qual, especialmente no sacrifício eucarístico, “se opera o fruto da nossa Redenção”, contribui em sumo grau para que os fiéis expressem na vida e manifestem aos outros o mistério de Cristo e a autêntica natureza da verdadeira Igreja, que é simultaneamente humana e divina, visível e dotada de elementos invisíveis, empenhada na ação e dada à contemplação, presente no mundo e, todavia, peregrina, mas de forma que o que nela é humano deve se ordenar e subordinar ao divino, o visível ao invisível, a ação à contemplação, e o presente à cidade futura que buscamos (SC 02).

Afirmar que as ações litúrgicas se definem como realidade sacramental é um passo avançado de compreensão para a participação ativa. De grande utilidade para nosso trabalho será o instrumental teórico oferecido pelo realismo de Zubiri (1898-1983), filósofo contemporâneo espanhol.

1.1 A unidade de uma pesquisa por toda a vida

Antes de nos aprofundarmos no alcance da afirmação sobre a realidade sacramental da Liturgia e a apresentação do realismo de Zubiri, fazemo-nos a seguinte pergunta: em que medida a Filosofia zubiriana oferece instrumentais à pesquisa litúrgica? Quais elementos de seu pensamento podem contribuir para a compreensão das ações litúrgicas como realidades sacramentais?

Tal indagação não é nova; de fato, alguns estudiosos do pensamento zubiriano se debruçaram sobre ela, como Millás, teólogo da *Pontificia Università Gregoriana*, Roma/ Itália. Segundo Millás, a tarefa é sumamente rica porque oferece a possibilidade de vislumbrar o que um filósofo pensa sobre temas teológicos, mas, sobretudo, a rica compreensão de Sacramentos oferecida por Zubiri (MILLÁS, 2001, p. 299).

Do que acabamos de citar, destacamos os textos de Zubiri sobre temas teológicos, especialmente no livro *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo* (2015). Trata-se de uma obra póstuma do autor publicada sob a supervisão de Antonio González, atual diretor de estudos e publicações da *Fundación Xavier Zubiri*, Madri/ Espanha. Não obstante, consideramos outras duas publicações de Zubiri: *El hombre y Dios* (2012) e *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993); as três obras mencionadas compõem a Trilogia teológica do autor (CESCON, 2007, p. 112).

Entretanto, como bem apontam os comentadores do autor a leitura de sua Trilogia teológica deve ser feita a partir de sua Filosofia madura contida na Trilogia da Inteligência Senciente: *Inteligencia Sentiente*, *Inteligencia y Realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983). Aquilo que o autor pôde elaborar ao longo de seu itinerário

filosófico está expresso nos três livros de sua maturidade intelectual. Merece destaque a *realidade*, como algo originário. Aquilo que se apresenta ao homem, isto é, as coisas não são objetividades, como pensava Edmund Husserl, ou entidades, conforme Martin Heidegger; as coisas estão ao homem como realidade (CESCON, 2007, p. 112). Aqui nasce o tão caro conceito *de suyo*¹; as coisas se apresentam à inteligência humana desde si mesmas, são em próprio ou *de suyo*.

Millás assumiu o caminho trilhado por Zubiri para refletir sobre a Eucaristia, em particular, e sobre os Sacramentos, em geral. O teólogo destaca a reflexão do filósofo sobre a “obra de Cristo” e sua “permanência”. A razão formal para a Encarnação do Filho de Deus, segundo Zubiri, é dei-formação da humanidade; porém, o homem já possui essa dei-formação pelo fato da Criação (MILLÁS, 2001, p. 300). Portanto, pela Criação o homem já possui uma dei-formidade e, constitutivamente, uma religação com a realidade.

Na Encarnação, contudo, essa dei-formidade recebe como fundamentação a religação do próprio Filho de Deus encarnado, sua religião. Podemos expressá-lo de outro modo: a dei-formidade do homem recebe pela Encarnação novo fundamento, a religação do próprio Jesus Cristo. Em que consiste sua religação ou, nas palavras de Zubiri, a religião de Jesus Cristo, o Cristianismo? O que funda o Cristianismo são as ações de Jesus; não se trata de um ato de instituir ou um ato distinto sobreposto às ações da vida de Jesus. O Cristianismo se funda, portanto, sobre as ações da vida de Jesus e, a partir delas, a dei-formação do cristão se vê configurada (MILLÁS, 2001, p. 302).

Por conseguinte, o grande desafio para o homem que se identifica com Jesus Cristo é, nele, se religar com a realidade de Deus. No entanto, uma nova pergunta se descortina: como as ações de Jesus Cristo, que fundam o Cristianismo, permanecem? Já se afirmou que o fundamento de sua religião não é um ato externo às suas ações de vida; logo, para fundamentar o Cristianismo não devemos apelar a um ato institucional de Jesus. É preciso retornar às suas ações e o caráter mais próprio delas é a permanência. Não se trata de uma monótona repetição, mas de um progredir constante que permite a configuração de homens à religião de Jesus (MILLÁS, 2001, p. 309).

Zubiri tem uma concepção de Cristianismo nada estática; a participação nas ações de Jesus, sobretudo no Mistério da sua Paixão, Morte e Ressurreição, permite ao cristão aprofundar

¹ Como bem indica Nougé nas páginas introdutórias da tradução brasileira de *Inteligência e Realidade* e Bernardes em sua *Introdução a Xavier Zubiri – pensar a realidade*, a expressão *de suyo* não é fácil de ser traduzida ao português. Em Portugal, optou-se pela tradução “de si”, Nougé optou por “de seu”, Bernardes prefere manter a expressão em espanhol como termo técnico da Filosofia zubiriana. Também se opta neste trabalho por manter *de suyo* em espanhol (BERNARDES, 2022a, p. 17).

mais e mais a sua religação com a realidade de Deus. Embora não sendo a única ação da Igreja, a Liturgia se apresenta como espaço privilegiado para o progresso constante e a participação nas ações de Jesus Cristo. Isso se dá pelo fato de que na Liturgia a própria realidade de Deus, em Jesus e pela ação do Espírito, se dá.

Não somente na perspectiva dos Sacramentos, entendidos como permanência das ações de Jesus, mas pela própria Liturgia novos horizontes se abrem para a pesquisa e o aprofundamento na compreensão da permanência de suas ações que permitem aos homens de hoje se encontrarem com a religação com a realidade de Deus, ou em expressões mais teológicas, com a Salvação. Trata-se de horizontes amplos que apontam a uma pesquisa que não se encerra com este trabalho. O que faremos a seguir é uma reaproximação à realidade sacramental da ação litúrgica e uma breve apresentação do realismo de Zubiri; o diálogo entre as duas perspectivas se dará mais adiante, insistindo, porém, na impossibilidade de esgotar nestas páginas toda a riqueza do horizonte que se abre diante de nós.

1.1.1 O problema: a reaproximação à realidade sacramental da ação litúrgica

O Concílio Vaticano II, especialmente em sua *carta magna* da liturgia, a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*, proporciona uma nova visão da relação entre sacramento e ação litúrgica. A liturgia passa a ter uma perspectiva bíblico-teológica, na qual o que está em destaque é o plano salvífico de Deus, que não está desvinculado da realidade humana. Por isso, revelação desse projeto salvífico se realiza na relação entre Deus e homem, que tem o seu ápice em Jesus Cristo e é prolongada na vida da Igreja e na própria realidade humana (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 551-552).

A fase pós-conciliar teve a necessidade de colocar o primado da “ação” na Liturgia, justamente por ter descoberto uma nova dinâmica de participação ativa (SC 14). Na Liturgia, entendida como agir litúrgico, revela-se o Cristo sacerdote e a força sacerdotal da Igreja, fazendo com que a história da salvação seja o objeto absoluto da ação litúrgica (MAGGIANI, 2002, p. 155). O paradigma histórico-salvífico de *Sacrosanctum Concilium* delineou a superação de uma visão puramente exterior da ação celebrativa; as ações litúrgicas são sinais sagrados que significam realidades, sobretudo de ordem espiritual (SC 60).

Desse modo, a reaproximação à realidade sacramental da ação litúrgica trazida pelo Concílio Vaticano II é profunda e nos permite colher uma fundamental mudança de paradigma para toda a vida da Igreja, transformando a própria relação com Cristo, a compreensão do sentido e da estrutura eclesial e a forma litúrgica de toda a celebração.

Fica-nos claro que o Papa João XXIII, aos iniciar os preparativos para o Sínodo, pretendia deliberadamente realizar um novo Concílio na Igreja Católica. Ele queria efetivamente fazer com que a Igreja estivesse verdadeiramente inserida na realidade. Certamente, sua intenção era preparar e renovar a Igreja para estar, de fato, no mundo contemporâneo, imersa na realidade e, assim, ser sinal de Cristo para todo homem dando continuidade à sua obra salvífica.

Seu empenho, para que as ações litúrgicas fossem realmente uma Liturgia na realidade, pode ser vista nas mais de nove mil páginas que compuseram os trabalhos prévios ao Concílio. Duas mil dessas páginas eram sobre as celebrações, a necessidade de sua renovação e dinamização. Tal movimentação fez com que a *Constitutio de Sacra Liturgia* surgisse antes do Concílio e de seu inesperado anúncio. Ao mesmo tempo, todo o aparato litúrgico, especialmente os rituais da Igreja, sempre inseriram a questão mistérica na realidade do mundo.

A riqueza da Liturgia da Igreja sempre foi evidente: os rituais e os aparatos litúrgicos se caracterizaram pela diversidade e formação no decorrer da história. Os primeiros séculos, por exemplo, contribuíram com o acolhimento das expressões culturais, espirituais e simbólicas das pessoas evangelizadas nos ritos realizados pela Igreja, promovendo assim, uma verdadeira experiência de Deus na realidade em que estavam inseridas. A Liturgia se caracterizava por sua variada riqueza e, ao mesmo tempo, síntese de elementos diversos sempre palpáveis na realidade em que suas ações eram realizadas.

Infelizmente, no período posterior ao Concílio de Trento a realidade humana não foi devidamente integrada nas ações litúrgicas da Igreja, por uma valorização das devoções individuais; o verdadeiro espírito da Liturgia, a dimensão mistérica e o evento da salvação não foram acolhidos. A Teologia Escolástica, partindo da materialidade ou exterioridade do sinal, indicou apenas matéria e forma como elementos constitutivos da ação ritual para assegurar a eficácia da sua validade; destacamos ainda que ambas as noções foram tomadas desde a doutrina aristotélica, abandonando a chave hermenêutica pascal-trinitária. Com isso, a “Teologia clássica” criou uma Teologia conceitual expressa em símbolos conceituais, tendencialmente abstratos, sem referência ao dado eclesiológico e à realidade humana (PARANHOS, 2022, p. 93).

Sendo assim, a nossa tentativa de contemplar a reaproximação à realidade sacramental trazida pelo Concílio Vaticano II precisa revisitar as fontes da razão litúrgica, sobretudo, pelo rico conteúdo bíblico, como visto, nas celebrações do Batismo e da Ceia do Senhor, nas bênçãos, nas orações sobre os convertidos e nas visitas aos enfermos.

O Cristianismo primitivo se insere nas práticas oriundas das tradições do Povo hebreu; as próprias práticas religiosas de Jesus Cristo, o seu dia a dia, e as ações de seus discípulos nas comunidades nascentes são reminiscências das tradições do Povo hebreu. As ações litúrgicas foram sendo elaboradas a partir das experiências vividas e celebradas no dia a dia dos seguidores de Jesus. Todas e todos se sentiam livres e chamados a imergirem na realidade dos povos evangelizados, acolhendo e atualizando, nas ações litúrgicas, toda a realidade salvífica do Senhor.

Vemos, assim, que toda a riqueza da realidade dos diferentes povos evangelizados forma a identidade de um Cristianismo primitivo, o que permanece até o final do primeiro milênio. Os princípios cristãos assumem a riqueza da realidade de todos os povos evangelizados. A partir do segundo milênio, mais precisamente a partir do Pontificado de Gregório VII, a Igreja do Ocidente é romanizada e se torna mais uniformizada; a uniformização gregoriana alcançou a suas ações litúrgicas fazendo que os vários cristãos assumissem a forma romana da Liturgia. Se por um lado, o esforço de Gregório VII é muito bem-vindo pela Igreja europeia, que aquele momento histórico lutava para se manter unificada, por outro, significou um enorme empobrecimento das ações litúrgicas ocidentais.

Em posterior tentativa de responder às necessidades litúrgicas causadas pelos efeitos das reformas religiosas e litúrgicas do século XVI, a Igreja Católica realizou o Concílio de Trento entre os anos de 1545 e 1563. No interim, o processo de uma renovação da Liturgia é oficializado, mas as ações litúrgicas acabam sendo norteadas por normas e regras minimalistas, que ressaltam a rigidez dos ritos, o fortalecimento do devocionismo, o esquecimento dos símbolos e da realidade humana. Esse rigorismo ritual abriu espaço para uma cultura do “pode e não pode”, fazendo com que seja mais importante conhecer a execução do rito do que o conteúdo da fé cristã (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 552). Somente com o Movimento Litúrgico (NEUNHEUSER, 1992, p. 787-779), que culminou no Concílio Vaticano II, que se observa a revisão desta visão sobre as ações litúrgicas.

A dinamização dos ritos e renovação da vida celebrativa eclesial aconteceu, verdadeiramente, mediante a nova concepção de Liturgia trazida pela Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*. A *carta magna* da Liturgia é, portanto, a “causa” cujo efeito retrospectivo e prospectivo é o Movimento Litúrgico (CARDITA, 2018, p. 79). Superando uma visão simplesmente mágico-ritualista e redescobrimdo a ação ritual, toma-se como fundamento a comunidade celebrante, a Igreja em oração. O Movimento Litúrgico inaugura um novo método teológico, para sair da parte rasa do racionalismo sistemático, sem cair nas partes rasas do positivismo histórico (GRILLO, 2022b, p. 55).

A Liturgia passa a ser vista como múnus sacerdotal da ação de Jesus Cristo: “o exercício do sacerdócio de Cristo, em que se manifesta por sinais e se realiza a seu modo a santificação dos homens, ao mesmo tempo que o Corpo Místico de Cristo presta culto público perfeito à sua cabeça” (SC 07). Como está escrito em *Sacrosanctum Concilium*, que cita a Escritura, os Padres e a Liturgia, “do coração transpassado de Cristo morto da cruz, nasceu o admirável sacramento de toda a Igreja” (SC 05), nele estão os pilares da verdadeira Tradição (DD 14).

A partir dessa intuição, a comunidade de fé é espaço sagrado, lugar que se dá a ação de prece e louvação que o próprio Cristo realiza. Cristo é o sacerdote que realiza, por seus membros, o culto ao Pai no Espírito Santo; é Cristo que realiza pela comunidade a Liturgia ao Pai. A essência das celebrações está na ação sacerdotal de Jesus Cristo e na comunidade reunida, que sob a presidência de alguém, atualiza o Mistério da nossa salvação. O coração de toda ação litúrgica é a ação sacerdotal de Cristo; na afirmação anterior, está enunciada sintética e estruturalmente a conexão existente entre fé e ação sagrada.

Como Cristo foi enviado pelo Pai, assim também Ele enviou os Apóstolos, cheios do Espírito Santo, não só para que, pregando o Evangelho a toda a criatura, anunciassem que o Filho de Deus, pela sua morte e ressurreição, nos libertara do poder de Satanás e da morte e nos introduzira no Reino do Pai, mas também para que realizassem a obra de salvação que anunciavam, mediante o sacrifício e os sacramentos, à volta dos quais gira toda a vida litúrgica (SC 06).

Cristo é o “modo” e o “lugar”, o “momento” no qual Deus se revela; sua realidade é invisível, existente desde sempre no mundo e que, em determinado momento, é prometida como presença visível (MARSILI, 2010, p. 76). Depois da leitura do sétimo parágrafo de *Sacrosanctum Concilium*, observamos de modo claro que a realidade na qual a comunidade está – linguagem, símbolos, movimentos, ornamentos, ritos – serve à visibilidade e presencialidade de Cristo no mundo. Ao mesmo tempo, porém, é a realidade da própria assembleia, como comunidade celebrante, que revela a ação divina realizada em Jesus Cristo e atualizada nas ações litúrgicas.

A Liturgia é expressão viva da revelação, desvelamento e experiência do Mistério; por isso, é tão importante para ela a mística, sem a qual é difícil viver a ação divina nos caminhos da vida humana. Deus age na realidade do cotidiano do mundo, através do Filho, nas ações de seus servos. É no dom e na tarefa da Liturgia, na qual exatamente o *opus salutis*, já eficaz no “mistério da Palavra”, alcança e se dota de um realismo de presença e de ação última,

perfeitamente desenvolvida. A celebração é o próprio anúncio que adquire o crescimento em vigor do símbolo eficiente (BIFI, 2022, p. 33).

De modo especial, na Ceia Eucarística acontece esse encontro salvífico, essa relação de amor entre o Senhor e seu Povo; a celebração eucarística exprime, por excelência, o Mistério de Cristo. Aqui está a potente beleza da Liturgia (DD 10); o poder salvífico do sacrifício de Jesus, de cada palavra sua, de cada gesto e cada sentimento seus chega a nós na celebração dos Sacramentos (DD 11). Nos demais ritos, esse Mistério também se dá, com maior ou menor abrangência; pelas ações litúrgicas antecipamos de certa forma a liturgia celeste. “Juntamente com todos os anjos do céu, cantamos um hino de glória ao Senhor” (SC 08). A Liturgia da terra é antecipação da Liturgia que é celebrada na Cidade Santa, na Jerusalém para a qual todas e todos caminhamos, na qual Cristo é o ministro das coisas santas, estando ele sentado no trono à direita do Pai (Mc 16,19; Ap 3,21).

A Liturgia é a fonte e ápice da vida cristã (SC 10), embora ela não seja a única atividade da Igreja (SC 09). Antes do acesso à Liturgia, é preciso ser conduzido à fé e se converter. Entretanto, todos os homens que creem, que já se converteram, devem pregar a fé e a penitência, administrar os Sacramentos, ensinar os demais a observar tudo o que Cristo ordenou e estimular a prática da caridade, da piedade e do apostolado. Essas ações mostram que os fiéis peregrinam rumo à realidade definitiva, mas ainda estão nesta realidade concreta como sal e luz (Mt 5,13-14) e glorificam a Deus, a todo instante, diante da humanidade (SC 09).

Por essa razão, a relação entre a fé e a Liturgia cristã é um dos temas que somos continuamente chamados a examinar e a aprofundar, seja pela importância do assunto em si, continuamente vivo e influente, seja pela atualidade da questão assumida pelo trabalho de reforma na tentativa de recolocar em evidência a intercomunicação entre Teologia e celebração (BIFI, 2022, p. 32).

Mesmo não sendo a única atividade da Igreja, a Liturgia é aquela para a qual tende toda a ação eclesial e da qual emana toda a força da própria Igreja, “primeira e indispensável fonte da qual os fiéis poderão beber o espírito verdadeiramente cristão” (SC 14). Porém, para que a Liturgia seja plena e eficaz é preciso que exista abertura dos fiéis a ela com as melhores disposições possíveis, compreendendo-a não apenas como “expressão de fé”, mas como “experiência de fé” (GRILLO, 2017, p. 23); a celebração litúrgica expressa, alimenta e fortalece a fé (SC 59).

O coração e a voz de cada um na Liturgia devem cooperar com a graça que vem do alto e jamais recebê-la em vão. É importante que os pastores do Povo, além de observar a validade e liceidade das celebrações, cuidem para que os fiéis participem da liturgia de maneira ativa e

frutuosa, isto é, que os fiéis saibam o que estão fazendo nas ações litúrgicas (SC 11), ou seja, entendam o Mistério da fé através dos ritos e das preces (SC 48).

As ações litúrgicas não excluem a oração pessoal; todo cristão é chamado a buscar além das ações litúrgicas momentos de oração ao Pai no “segredo do seu coração” (Mt 6,6). As práticas de piedade do Povo também são vivamente recomendadas e contribuem para a salvação. Porém, que estas sejam feitas segundo o costume e formas legitimamente aprovadas, levando em consideração os tempos litúrgicos. Não devemos esquecer, todavia, que a Liturgia é superior a todas as práticas de piedade individuais, subjetivas e privadas (SC 13; 24). O valor da interioridade passa pela ação do rito e pela celebração comunitária da fé.

Sendo assim, é necessária a formação litúrgica para uma participação real nas ações litúrgicas. “A Igreja deseja ardentemente que todos os fiéis participem das celebrações de maneira consciente e ativa, de acordo com as exigências da própria liturgia e por direito e dever do povo cristão, em virtude do Batismo” (SC 14). Uma formação para a liturgia e uma formação pela liturgia (DD 34). São os ritos que educam (GRILLO, 2017, p. 36). As ações litúrgicas são ações de fé, elas proclamam as ações admiráveis de Deus na história da salvação. É aqui que vemos umas das leituras mais importantes sobre a Liturgia a partir da Filosofia de Zubiri: a Liturgia é atualização (ISIR, p. 133-150) da ação de Deus na vida da comunidade humana (SC 14). O Senhor Jesus, que “imolado, já não morre; e, morto, vive eternamente”, continua a perdoar-nos, a curar-nos e a salvar-nos com o poder dos Sacramentos (DD 11).

Na Antiga Aliança, encontramos a prefiguração da obra de redenção dos homens e da glorificação perfeita de Deus, porém a sua realização plena se dá no Cristo Senhor, sobretudo pelo Mistério Pascal de sua bem-aventurada Paixão, Ressurreição dos mortos e gloriosa Ascensão. Esse Mistério, presente em toda a nossa vida é explícito na memória que fazemos nas ações litúrgicas. A graça divina se dá em todos os momentos da nossa história, mas nas ações litúrgicas ela se dá explicitamente; Deus se dá ao seu Povo e a Liturgia é lugar privilegiado dessa doação, desse encontro mediante a presença de Cristo (SC 07). Na Eucaristia e nos demais Sacramentos, é garantido a nós a possibilidade de encontrar o Senhor Jesus e de alcançar a força da sua Páscoa (DD 11).

O Concílio Vaticano II deixa claro que a história sagrada, na qual a ação divina é revelada, acontece no ambiente cotidiano da vida dos fiéis. A fórmula mais explícita dessa ação divina e histórica acontece nas ações litúrgicas, nas quais a fé é celebrada, vivida, atualizada e fortalecida. O aprofundamento da natureza da Liturgia, como *actio*, obrigou todos os fiéis a uma mudança de mentalidade: pensar o *intellectus fidei* à luz do fato litúrgico, onde Liturgia e

fé estão em uma relação muito próxima. Não se trata de uma fé mental, de uma espiritualidade interior, mas de uma fé celebrada, vivida e aprofundada (PEREIRA, 2015, p. 11).

Na ação ritual, se dá o encontro entre Deus e sua comunidade; esse espaço propício ao encontro possibilita, justamente, a abertura ao sagrado criando um diálogo e, de certa forma, uma reciprocidade real. Esse encontro dialógico, servindo-se da simbologia religiosa e cultural do povo reunido, atualiza a realidade do encontro transformando-o em relação, por meio do Filho e na unidade do Espírito (Ef 4,2). Com efeito, na Liturgia prevalece a linguagem do símbolo que nos permite de qualquer modo entrar em contato com a realidade inexaurível de Deus (MURONI, 2014, p. 55).

Celebrar é agir em forma ritual (AUGÉ, 2000, p. 84); a fé celebrada, vivida, atualizada e fortalecida permite que os filhos de Deus estejam cada vez mais integrados à graça divina; na celebração sacramental, em particular, que se realiza mais plenamente o encontro com a graça. A valorização da simbologia litúrgica para garantir a eficácia sacramental é de suma importância para comunicar os sentimentos interiores dos fiéis. Toda ação litúrgica se realiza por meio de símbolos, gestos e palavras apresentados diante do Senhor para edificação do seu Corpo (1Cor 12,27). Aqueles que presidem a comunidade são servidoras e servidores do Cristo cabeça e, ao agirem em sua Pessoa, têm a responsabilidade de fazer com que o fim das ações litúrgicas se atualize na comunidade.

A atualização dos eventos fundantes, como a Ceia, o Batismo, o Envio, entre outros, que se dá na liturgia, faz dela um evento histórico e não simplesmente uma recordação de acontecimentos passados. A atualização que se dá na Liturgia faz presente os acontecimentos protagonizados por Cristo tornando-os realidade atual, vividos e renovados dentro da realidade celebrativa. Assim, a atualização dos acontecimentos protagonizados por Cristo depende da *atualização* dos elementos rituais que servem a Liturgia. Fazer memória do evento significa, precisamente por isso, entrar em uma relação com ele na qual o evento não é somente um fato do passado, nem apenas uma tarefa do futuro, como sugere uma compreensão intelectualista ou voluntarista do conhecimento (GRILLO, 2017, p. 45).

Neste ponto, é importante compreender que o próprio Jesus Cristo deu o mandato a todos seus discípulos de transmitir a fé e de levar sua Boa-notícia a todas as pessoas. Anunciar seu Mistério é atualizá-lo no mundo; pelas ações litúrgicas, sobretudo, a transmissão da fé e o anúncio da Boa-notícia são concretizados na realidade dos fiéis. Fica evidente, então, que a Liturgia da Igreja é ação do próprio Cristo na comunidade e na ação da comunidade é visível a ação de Cristo. A Liturgia atualiza e aprofunda a aliança de amor do Senhor com os homens;

por ela, derrama-se sobre os homens de cada tempo a graça de Deus e a atualidade da santidade de Cristo, assim como toda a sua glória, glória essa para a qual tende tudo na Igreja (SC 10).

Dados esses passos, devemos refletir agora sobre o que é, de fato, o verdadeiro espírito de toda ação litúrgica. É fundamental que nos aprofundemos na questão da *atualização* do Mistério Pascal. O evento da Paixão, Morte e Ressurreição do Senhor é ponto de partida para toda e qualquer compreensão sobre as ações litúrgicas. Desde aquele evento inicial do Senhor, a Igreja nunca mais deixou de se congregar em assembleia para atualizar o Mistério Pascal. Por meio da atualização desses acontecimentos nas ações litúrgica, a Igreja torna presente o próprio Cristo. A Liturgia atualiza a Paixão dolorosa de Jesus, sua Morte histórica e sua vitoriosa Ressurreição (SC 05).

Como afirma Inos Biffi, a Liturgia não é uma “terceira” realidade entre a vida concreta da Igreja e Cristo, mas ela provém da vida da Igreja, na qual está em ação Cristo, e está para a sua edificação prática. É essencialmente função e relação de vida, de imitação do Mistério, de envolvimento e associação a ele (BIFFI, 2022, p. 23). A participação plena na Liturgia, portanto, é aquela que conduz ao transcendente, levando o orante à experiência do Mistério, papel essencialmente reservado aos Sacramentos (COSTA, 2010, p. 84).

As ações litúrgicas são a obra do próprio Cristo e os acontecimentos pascais de sua vida, acontecem e se atualizam em seu Corpo, a Igreja. Trata-se de uma atualização que não se iguala em eficácia a nenhuma outra ação da Igreja (SC 07). Dada essa importância de o Cristo realizar, por meio da Liturgia no hoje eclesial, seu Mistério Pascal, a Igreja celebra – atualiza – esse Mistério distribuindo os acontecimentos que o constituem no decorrer do ano litúrgico. A espiritualidade do ano litúrgico se dá pela organização dos acontecimentos da vida de Cristo, sua Paixão e Ressurreição em diversos períodos e tempos. De tal modo, os acontecimentos desde a Encarnação e o Nascimento de nosso Senhor Jesus Cristo até Pentecostes são atualizados pela Liturgia, na feliz esperança da vinda do Senhor (SC 102). A realidade única, que é a salvação, que é Cristo, foi apresentada com sinais diferentes, segundo a diversidade do tempo relacionado a Cristo. Por isso, o tempo, em relação a Cristo, não é sempre igual: há um tempo que o precede, um tempo que o acompanha e um tempo que o segue (MARSILI, 2010, p. 80).

Na atualização desse Mistério, a Igreja oferece aos fiéis a própria obra salvífica do Senhor. A Liturgia é uma ação salvífica de Cristo celebrada por todos os batizados. A dimensão de atualização do Mistério Pascal de Cristo, por todos os fiéis na Liturgia, faz com que superemos as desatualizadas e ultrapassadas visões de que só o ministro ordenado celebra e os

demais fiéis assistem, ouvem ou leem. O Concílio Vaticano II resgatou a visão da espiritualidade integrativa das ações litúrgicas (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 554).

Em toda ação litúrgica, acontece a atualização do evento protagonizado pelo Senhor; por isso, celebrar é dimensão fundamental para viver o evento de sua Páscoa. Na atualização que acontece nas ações litúrgicas, por meio dos ministros e seus ministérios, o próprio Cristo atua e o passado torna-se presente. Com o decorrer dos séculos, esse sentido foi fixado somente nos ministros ordenados. Toda a Igreja, porém, jamais deixou de se reunir para celebrar o Mistério Pascal e renovar a concepção da ação litúrgica liberta da visão de simples repetição de ritos; estender sua realização a toda a assembleia é fundamental para atualizar esse Mistério. A Igreja, ao longo dos tempos, ensinou que as ações litúrgicas, especialmente a Eucaristia, atualiza a vitória de Cristo sobre a morte e, por isso, vemos que tais ações levam a presentificar a salvação na vida da comunidade.

A Liturgia da Igreja conclama todo o Corpo Místico de Cristo a se reunir em torno do Mistério Pascal. Entre outras ações, o Povo, quando celebra a sagrada Liturgia, festeja, louva, agradece, faz memória e atualiza o Mistério da salvação. Nas ações litúrgicas, as experiências humanas da festa, do louvor, da ação de graças e da memória se concretizam, alcançando diretamente os sentidos. Na Liturgia, por sua própria natureza, o homem vive a graça do Mistério salvífico em sua atualização. Assim, abarcando toda a realidade dos homens presentes no rito, o Mistério alcança sua eficácia.

O rito é sinal sacramentalmente eficaz do Mistério para a eficácia da conformação real (BIFFI, 2022, p. 23). A participação litúrgica, portanto, tem por natureza o envolvimento da pessoa inteira em um processo de comunicação que ultrapassa os limites do sensível, mas não as fronteiras da história, pois quando o homem se integra em Deus, ele ajuda na integração do mundo (COSTA, 2010, p. 49).

As ações rituais possuem sempre duas partes que se completam e estão voltadas uma à outra, embora se realizem comumente em momentos diferentes. São como duas mesas de uma mesma Ceia, ou melhor, uma única Ceia em mesas diferentes, mas voltadas uma à outra. É a experiência de Emaús, partir o pão e ter a coragem de enfrentar a escuridão depois de ter o coração inflamado por Cristo que fala pelo caminho e explica as Escrituras (Lc 24,13-35).

A mesa da Palavra é fundamental para a refeição, por isso, o Concílio Vaticano II resgatou sacramentalidade da Palavra na Liturgia. (BENEDITO, 2022, p. 22). Essa sacramentalidade está em unidade com a sacramentalidade de Cristo, na sua eficácia salvífica: ele como Mediador, reconcilia-nos com Deus e nos santifica (SC 5). Cristo é sacramento pelo

seu ser, por sua presença entre os homens como Filho de Deus e pela sua obra salvífica, mediante gestos e palavras.

Toda ação litúrgica contém bençãos, consagrações, partilhas, imersões, a Palavra fecunda e eficaz, contudo, é essencial para que essas ações tornem presente a graça divina e, ao mesmo tempo, evangelizem. A Sagrada Escritura é revelação de Deus, fonte de sabedoria e conhecimento e vivifica o Mistério da salvação. Ela, na Liturgia, tem o próprio Cristo como anunciador e intérprete. A Palavra de Deus, essencial ao rito, é presença atualizada e viva de Cristo (SC 07). Somente com a Palavra, a Liturgia possui o seu sentido mais pleno, pois desse alimento se nutrem todos os símbolos e todas as ações (SC 24). Desse modo, a Escritura é fundamental para a ritualidade litúrgica, pois é fonte de inspiração para a composição das orações e dá sentido às ações manifestadas na Liturgia (SC 35).

É interessante notar que, ao falar dessa questão sobre o zelo e o gosto pela Sagrada Escritura nas ações litúrgicas, o Concílio Vaticano II dá por evidente a reforma da Liturgia que carrega consigo a concepção de ação litúrgica como ação do Povo de Deus. A Liturgia não é privada, mas celebração da Igreja, é sacramento de unidade do Povo santo reunido em torno de seu Senhor. A Liturgia é constituída pelas ações que dizem respeito e manifestam um único Corpo. Embora interessem de modo diverso a cada membro, em particular, a Liturgia une todos os membros à Cabeça, segundo a variedade das ordens, das funções e da participação efetiva (SC 26).

A ação do Povo com os símbolos e a Palavra que a compõe, traz presente o Espírito Santo que unifica espiritualmente todos os elementos rituais da ação sacramental: “Senhor, vós que sempre quisestes ficar muito perto de nós, vivendo conosco no Cristo, falando conosco por ele, mandai vosso Espírito Santo, a fim de que as nossas ofertas se mudem no Corpo + e no Sangue de nosso Senhor Jesus Cristo” (MR, p. 496). De fato, a unidade trinitária se concretiza na Liturgia; nas ações litúrgicas, a graça divina é garantida em virtude de seu serviço ao Pai, pela ação do Filho, iluminadas pelo Espírito Santo. Assim como a Sagrada Escritura assegura a fecundidade da ação litúrgica, a epiclese, que expressa a presença do Espírito de Deus, assegura sua eficácia.

Quando a Palavra é proclamada, é o próprio Cristo que a proclama, por isso ela tem mais que uma força evangelizadora, ela é fonte de fecundidade; o rito é essencialmente ativo, não narrativo (COSTA, 2005, p. 51). A Palavra atualiza o Cristo gerando conhecimento e presença viva de Cristo, sendo graça transformadora na vida dos fiéis. A escuta atenta da Palavra, proclamada pelo próprio Cristo na ação litúrgica, propicia a abertura sincera do coração para o encontro com Ele e leva a mente a imprimir essa realidade. Além do mais, a presença

atuante do Senhor é visibilidade na matéria sensível do óleo, da água, do pão abençoado e do vinho santificado. Essa impressão da realidade de Cristo é possível precisamente porque Ele se dá na Liturgia quando a comunidade eleva preces, salmodia e recorda sua Boa-notícia (SC 07).

É clara a singularidade do Mistério divino e da sua Palavra revelada. Efetivamente, a própria compreensão da Palavra de Deus na Liturgia se aproxima dos conceitos cristológicos de *logos* divino e *Verbum Dei*. Deus se dá em sua Palavra quando ela é proclamada com fé pelos membros do Corpo de Cristo reunidos em seu nome. Na mesma intensidade de realidade que Cristo se dá a nós nas espécies eucarísticas, nos Sacramentos e nos sacramentais, podemos contemplar sua atualização nas Escrituras e nas orações. Cristo se atualiza pela mediação uns dos sinais e da Palavra. Por isso, a ação litúrgica é lugar privilegiado da revelação de Cristo. Não se deve conceber jamais a Liturgia em seus ritos transformadores sem os sinais expressivos da Palavra e dos gestos rituais.

A linguagem norteadora própria da Palavra é sempre sonorizada com os sinais da Liturgia. A concepção da Liturgia, a partir das contribuições conciliares, mostra que a ação divina, como causa da graça, se dá no sinal e na Palavra. Ambos, pela ação do Espírito Santo, se completam e realizam a ação sacramental. Deste modo, compreende-se que a Liturgia é muito mais que repetições de gestos e de símbolos; ao integrar sinais simbólicos (considerados com matéria) e a Palavra (compreendida como forma), protagonizados pela ação do Espírito de Deus que abarca a graça divina, a Liturgia atualiza o Mistério Pascal (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 555).

Desse modo, a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*, faz interagir o Mistério com a sua estrutura sacramental. O Mistério Pascal significa a obra de Cristo, realizada de uma vez por todas no tempo, desde a sua Encarnação até sua Páscoa, e concretizado no Mistério da Igreja. Em torno da centralidade desse Mistério desenvolve-se o Mistério do culto na Igreja. A Liturgia continua e realiza aquele culto perfeito prestado por Cristo, na sua humanidade, ao Pai. Na ação cultual da Igreja, é o próprio Deus que, na mediação de Cristo e na santificação do Espírito, santifica (“diviniza”) o homem em Cristo e no Espírito (SC 05). Portanto, o culto da Igreja, ou melhor, a Liturgia é o exercício da obra sacerdotal de Cristo, realizada mediante sinais significativos e eficazes.

Outro ponto importante a ser destacado é que a abordagem do Concílio Vaticano II revela uma verdadeira junção, verdadeiro encontro, entre celebração da fé e a vida. Na verdade, é correto dizer que a ação litúrgica está para o fiel na sua integridade e o fiel está para a Liturgia na sua totalidade. No entanto, esse estar para é um volta-se para, é um estar em. Talvez, o conceito de encontro ainda encontre uso nesta significação por falta de uma nomenclatura mais

adequada, porém, essa questão da Liturgia e vida vai muito mais além de simples contato. Ela é pura reciprocidade, é um estar em. Por conseguinte, torna-se evidente que a questão ritual e a necessidade de formação se conectam estruturalmente a uma questão espiritual e eclesial. Sem essa conexão, toda a boa intenção em torno da ação e da formação litúrgica é irrelevante e não consegue cumprir com as intuições do Movimento de renovação litúrgica (GRILLO, 2017, p. 24).

Vivemos ao longo de toda a vida celebrando: celebramos nosso nascimento e daqueles que amamos, celebramos uma formatura ao concluir uma etapa dos estudos, celebramos a união daqueles que decidem viver em matrimônio, celebramos a conquista de uma partida ou um título por nosso time de futebol, celebramos até mesmo a morte em um funeral. Celebrar faz parte da vida de todo homem. Deste modo, celebrar implica uma ação coletiva, um mesmo espaço real e um objetivo de viver um mesmo ideal. Na Liturgia, isso não é diferente: a ação litúrgica requer, a recordação vivida em comum, abarcando todos os gestos vividos comunitariamente em torno de um único “objeto”, o Mistério Pascal de Cristo. Fica evidente, com isso, que o conhecimento do Mistério de Cristo, questão decisiva para a nossa vida, não consiste numa assimilação mental de uma ideia; mas, sim, num real envolvimento existencial com a sua Pessoa (DD 40).

Contemplamos, assim, que o ato de celebrar antes de ser um conceito litúrgico, pertence à linguagem humana, podendo buscar nela elementos da sua significação. Pois nessa linguagem, a ação de celebrar é vivida nas festas populares e comunitárias. Mesmo em tempos mais antigos, temos relatos de celebrações que prestavam culto a pessoas honrosas ou autoridades, celebrações essas, sempre compostas de manifestações externas de muita honra, solenidade e beleza. Muitas delas também eram dedicadas ao culto de deuses e de divindades. Com o passar do tempo, o conceito passa a ser principalmente religioso, o que o torna presente na Sagrada Escritura e o insere no repertório dos livros litúrgicos cristãos. A sacramentalidade da Liturgia se baseia nessa semelhança, porque graças a ela podemos “celebrar” o Mistério da Morte e Ressurreição de Jesus e, assim, participar desses acontecimentos, não somente da graça inerente a memória (BYUST, 2011, p. 36).

Identificado o sentido religioso, o conceito de celebrar vai sendo aplicado ao culto, principalmente no que tange as maiores festas cristãs – a Páscoa, por exemplo. A Sagrada Escritura, com seu sentido cultural, emprega o termo ao se referir à saída do Egito nos Livros do Êxodo e do Deuteronômio, mas também ao falar do culto ao Pai em nome de Jesus Cristo na Segunda Carta aos Coríntios (2Cor 13,14). Sempre evocando a participação dos membros, o sentido do termo mostra que todos devem estar na *realidade* do rito, participando dos cantos,

da Palavra (Lc 24,32), e do pão partilhado (Lc 24,30; Mt 26,26). Os fiéis são chamados a realizar um culto a Deus, é Ele, contudo, que os atrai para esse encontro. As ações litúrgicas são sempre um chamado divino, por meio da ministerialidade, são ação real, em tempo e local determinado, com símbolos, gestos e palavras reais.

A virada do Concílio passa pela via antropológica (PEREIRA, 2015, p. 11). Antropologia litúrgica, com efeito, corroborou no processo de elaboração e aprofundamento conceitual assumidos pelos Padres conciliares, principalmente no que se refere à vida pessoal e comunitária da fé. Pelo viés antropológico da Liturgia, podemos contemplar a celebração como realidade que envolve o homem todo, sua espiritualidade e suas relações com os demais membros do Corpo Místico de Cristo envolvidos no rito. O homem age ativamente no rito porque está imerso em uma realidade em que os sinais e a Palavra lhe *quedan*² e, ao mesmo tempo, que está voltado para, em face de seu irmão. Como participante da comunidade, o membro do Corpo de Cristo tem seu Senhor atualizado a³ ele prestando-lhe reverência e o adorando. No rito, cada indivíduo está em Cristo individualmente, se entrega a Ele, no mais profundo do encontro-relação com as irmãs e os irmãos. No Concílio Vaticano II, a Liturgia é fundamentalmente social e comunitária; os fiéis, partilhando e seus ideais nesse estar em ou em face de e compartilhando sentimentos e interesses, formam comunidades vivas e missionárias.

Toda ação litúrgica por seu caráter de estar em, tanto no Senhor, quanto na irmã e no irmão, fundamentada na fé de seus agentes, compreende de modo direto a realidade dos fiéis. Atualiza cada uma delas e cada um deles à graça transcendente e confere à Liturgia seu caráter sagrado. Esse estar em pode ser comparado com uma janela que está para ou em face de o lado externo da casa e, ao mesmo tempo, é o lado externo da casa. Assim, cada pessoa ao realizar a ação litúrgica está em a comunidade tornando significativo e propiciador o estar em Deus. A participação ativa de cada fiel concretiza a atualização transcendente da comunidade em suas ações cultuais. O verdadeiro encontro com Deus, o estar em Deus, acontece por via sacramental,

² O verbo *quedar* em espanhol significa ficar ou permanecer. Usaremos neste trabalho o verbo em espanhol para expressar com maior precisão o sentido dado a ele por Zubiri: “A independência é a formalidade na qual o conteúdo ‘*queda*’ diante do apreensor. Formalização é modo de ‘*quedar*’ e não de ‘informar’ no sentido aristotélico-kantiano” (ISIR, p. 44). “Portanto, formalização não é informação, nem configuração, mas autonomização: é como ‘*queda*’ o conteúdo. A formalidade não produzida pelo senciente (Kant), nem é configuração primária (*Gestalt*). É pura e simplesmente modo de ‘*quedar*’” (ISIR, p. 45). Textos em idioma original: “La independencia es la formalidad en que el contenido ‘*queda*’ ante el apreensor. Formalización es modo de ‘*quedar*’ y no de ‘informar’ en sentido aristotélico-kantiano” (ISIR, p. 44). “Formalización no es, pues, ni información ni configuración, sino autonomización: es cómo ‘*queda*’ el contenido. La formalidad no está producida por el sentiente (Kant), no es configuración primaria (*Gestalt*). Es pura y simplemente modo de ‘*quedar*’” (ISIR, p. 45).

³ Usualmente em português, o verbo atualizar é seguido pela preposição em. Contudo, Zubiri não pretende expressar somente a atualização de algo no senciente. O autor expressa uma comunidade de atualidade, isto é, a coisa está atualizada ao senciente e, ao mesmo tempo, o senciente é atualizado à coisa (ISIR, p. 159).

justamente porque a Liturgia é composta por elementos que são contrários a abstrações espirituais: pão, vinho, óleo, água, perfumes, gestos, espaços, movimentos, ações, cores e tempos (DD 42).

Formando com os demais membros um só Corpo nas ações litúrgicas, cada membro da comunidade carrega para esse estar em – que lhe é próprio – e na mesma ação assume para si próprio um compromisso concreto de vida. A Liturgia é uma experiência única para cada membro justamente porque o envolve de maneira sensível e racional. Mas, ao mesmo tempo, ela é todo o Corpo por sua racionalidade (ritos programados e organizados) e emotividade (ritos com elementos espontâneos e abertos ao novo), o que faz o fiel estar em a graça transcendente. Sem anarquia ou minimização, a Liturgia, pela liberdade e criatividade que lhe concerne, eleva em graça os fiéis. Porém, o equilíbrio entre estas duas dimensões são necessárias para que não haja um desvio da verdadeira Liturgia e, assim, todos sejam levados a antecipar, de certo modo, a Liturgia escatológica (SC 08). Sem essa compreensão, facilmente se cai na exterioridade “selvagem” e no rubricismo enrijecido (DD 49).

O Concílio, em sua carta magna sobre a Liturgia, nos dá um conceito sobre as ações litúrgicas que é fundamental para compreensão da própria Liturgia: toda e qualquer ação litúrgica é uma festa em Deus que está presente na história humana, tanto em momentos felizes, quanto nas lutas e depressões. A Liturgia é uma ação livre, exercida na gratuidade do e no Corpo, que desinstala o fiel, conduzindo cada uma e cada um e toda a comunidade à atualização da transcendência em uma completa abertura à graça. A realidade da Liturgia celeste, atualizada pela participação ativa dos fiéis na Liturgia terrestre, possibilita realizar no hoje da história as verdadeiras alegrias, elevando cada membro e todo o Corpo à Deus e permitindo perceber sua realidade e ação em suas vidas. Graças à Teologia litúrgica do Concílio Vaticano II, elementos fundamentais da fé cristã passaram a ser celebrados de forma eficaz. Desse ponto de vista, o ingresso inteligente, operante e frutuoso na celebração é a consumação da realização da fé, que identifica o ato de fé com a história da salvação em ato (BIFI, 2022, p. 37).

Pela concepção de atualização de Zubiri é possível clarear a hermenêutica dessa nova Teologia e sustentar a sacramentalidade da Liturgia, pois nela se atualiza a salvação dos homens. Esse atualizar não é mero “trazer presente” como uma lembrança, mas um verdadeiro estar em. Na ação litúrgica, a realidade divina está presente à realidade humana – Deus se atualiza, *queda* na vida da Igreja. Toda ação litúrgica vivida efetivamente, atualiza aos fiéis à realidade divina que, por sua vez, afiança a eficácia do rito. Deus se dá aos homens em cada ação litúrgica em uma verdadeira; a Liturgia é, como temos dito, sacramento da realidade divina.

Insistimos: a Liturgia é atualização de Deus; nela, a realidade divina se atualiza ao fiel. Por ela, cada membro do Corpo tem condição de se colocar em comunhão com o Mistério divino. Realizando a salvação e transformando a vida dos fiéis, a Liturgia coloca toda a Igreja, reunida em do nome do Senhor e vivificada pelo Espírito Santo, na realidade eficaz da Criação e da Salvação. O que é vivido na ação litúrgica transforma o fiel, antecipando para ele a plenitude da vida (SC 08). Tal projeto de transformação é a antecipação da participação na Liturgia celeste; vivendo a expectativa, pela ação litúrgica, o todo Corpo antecipa a vinda do Salvador ao viver em fraternidade e solidariedade, na Liturgia se dá a verdadeira realização de amor. De fato, na liturgia, Deus e o homem, Cristo e a Igreja agem de forma contemporânea.

Um pensamento nos cabe neste ponto: se a Liturgia terrestre antecipa a celeste (SC 08), atualizando as realidades divinas nos símbolos, gestos, palavra, pregações e hinos, então cabe a todos os fiéis, em sua vida cotidiana, antecipar o Reino e fazer com que a vida eterna se atualize na história. As realidades humanas, que constituem a história, também formam parte da Liturgia em sua dimensão comunitária e eclesial e possuem um papel decisivo na atualização do Mistério divino, graças à Encarnação do Filho de Deus. É o Deus-Emanuel que age na realidade histórica; ele está com e está nos homens de todos os tempos (Mt 28,20).

A vida dos fiéis em suas mais diversas dimensões – social, política, econômica – *estão em* a celebração do Corpo, porque ela é manifestação da comunidade. A ação litúrgica, enquanto testemunha a Palavra de Deus em função na comunidade que a está realizando, significa também a vontade de a aplicar (BIFI, 2022, p. 40). É necessário, portanto, que as ações litúrgicas realizem as ações do Senhor nas relações entre os membros das Igrejas locais de forma real; uma comunidade descomprometida não manifesta os sinais santificantes vivenciados na ação ritual. Essa concepção justifica a Liturgia e emana dela em seus gestos, símbolos, pregações e orações. Sem tocar a fundo a realidade pessoal e social da vida dos fiéis, a Liturgia se torna pouco crível e o reconhecimento de sua dimensão de verdade salvífica, difícil. Todas as experiências sensíveis, a relação consigo mesmo e com demais (BUBER, 2001, p. 138), todos os dramas e os conflitos são matéria prima dos rituais cristãos (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 557).

Em cada ação litúrgica se realiza a Salvação de Deus por meio do seu Filho na unidade do Espírito Santo. Essa é a essência da Liturgia, a atualização da Salvação oferecida na comunhão trinitária. O encontro entre Deus e seu Povo, que acontece na elevação do espírito humano pela vida evangélica e pelo poder do Espírito, é integração entre o temporal e o eterno. Atualizar os acontecimentos salvíficos da vida de Cristo – seu nascimento, sua Paixão, Morte e Ressurreição – é fazer a memória pedida por ele. Todo o Corpo atualiza os acontecimentos

da vida de Cristo ao celebrar de forma ativa e consciente e, ao estar em a graça divina, tem sua dignidade elevada.

O Concílio Vaticano II, tanto pela Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Liturgia, como pelos demais documentos, atesta os novos valores da vida litúrgica da Igreja (LG 11). Olhando para o caminho percorrido antes do Concílio e os processos subsequentes, identificamos os fatores essenciais de tais mudanças: uma Liturgia comunitária, vivida na nobre simplicidade (SC 34) com uma linguagem compreendida por todas e por todos realiza a verdadeira atualização de Cristo com o seu Corpo e é sacramento de sua realidade.

O Povo reunido “performa” as ações litúrgicas, não como celebrações privadas, mas como ação comum. O Concílio Vaticano II, contemplando a Liturgia como “ação de todo o Corpo da Igreja” (SC 26), resgata a opção pela celebração comunitária. De fato, o Sacramento é uma fonte de sentido porque possui uma forma complexa específica que conceituamos como “rito”, ação concreta e real – performance –, que se organiza por linguagens, gestos, ações, imagens, objetos, relações e pessoas (BONACCORSO, 2011, p. 46-64). Cada rito deve comportar a ação ativa dos fiéis; deve-se preferir a ação comunitária da Liturgia sempre que o rito permitir. Toda Liturgia deve ser realizada com a presença ativa dos fiéis. “Isso vale para a administração de todos os sacramentos e sobretudo para a celebração da missa” (SC 27). Se os ritos são atualização do próprio Cristo cabeça, a ação litúrgica do Corpo tem caráter comunitário. Por isso, celebrar requer, necessariamente, que o Povo de Deus esteja reunido em nome do Senhor (Mt 18,20).

É fundamental compreendermos que o caráter comunitário da Liturgia tem a ver com a eficácia e fecundidade do rito e não sua validade ou licitude. É importante termos esta visão porque é nos fiéis, reunidos pela fé, que a Igreja se concretiza, se atualiza, se torna sacramento, isto é, sinal e instrumento da realidade de Deus e de sua união com a humanidade e da unidade de todos os homens (LG 01).

A preparação dos que, por algum ministério, agem na Liturgia, também deve ser cuidadosamente observada, visto que, o serviço que cada um desempenha, as funções ministeriais, é fundamental para o bom andamento das ações litúrgicas; a arte de celebrar não pode ser improvisada (DD 50). Como nos diz a *carta magna* da Liturgia, com antecedência “estejam todos imbuídos do espírito da liturgia e sejam devidamente iniciados no desempenho correto de seus respectivos papéis” (SC 29). Tanto os acólitos, como os leitores e cantores, exercem um grande ministério na Liturgia. Todos devem desempenhar as suas funções com devoção e disposição como cabe à dignidade do ministério que exercem. É preciso zelar para

que em todas as ações litúrgicas tanto os ministros como os fiéis desempenhem suas respectivas funções, sem que aconteça abusos.

Cada membro do Corpo faça só aquilo e “tudo aquilo que convém à natureza da ação” (SC 28) sem ferir o que é próprio da Liturgia. O conhecimento que vem dos estudos é apenas o primeiro passo para poder entrar no Mistério celebrado. Aqueles que conduzem a assembleia devem vivenciar a ciência teológica a partir de uma experiência de fé viva e alimentada na oração (DD 36).

Os serviços ministeriais passam a ser mais compartilhados e dialógicos, contribuindo mais eficazmente para a atualização na ação litúrgica, quando esses ministérios têm maior abrangência. A compreensão dos mais profundos significados torna nossos ritos mais envolventes, plenos de sentido comunitário, deixando de lado as estruturas piramidais que causam prejuízo ao sinal sensível e significativo da Liturgia. Sem que cada serviço perca o que lhe é próprio, esses ministérios devem acontecer espontânea e criativamente na Liturgia.

A participação dos fiéis nas ações litúrgicas, desde o Concílio Vaticano II, já está contida tipologicamente nos textos rituais. A forma como os textos litúrgicos são apresentados, nos seus mais diversos aspetos, expressam claramente o objetivo com o qual foram escritos. Assim, a tipologia litúrgica pós-conciliar se dá em uma realidade que factualmente supera a passividade que veio sendo cultivada por muito tempo. Quando lemos nas páginas da Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Liturgia o incentivo às “aclamações, respostas, salmodias, antífonas, cânticos, assim como a gestos ou atitudes corporais” (SC 30) para promover a participação dos fiéis nas ações litúrgicas, é justamente essa tipologia, a qual prevê as ações dos fiéis, que se está sendo prescrita.

Os documentos conciliares ensinam que as ações litúrgicas não são um patrimônio que está especificamente nas mãos dos clérigos e por eles são “manuseados”. Todo o rito contido nos livros litúrgicos deve prever as ações dos fiéis (SC 31). A ação proclamada na Liturgia deve infundir nos fiéis o desejo de participar de modo ativo no rito pelas mais diversas funções. As normas litúrgicas definidas e aprovadas pela Igreja estão bem indicadas nos próprios rituais das ações litúrgicas.

O Concílio Vaticano II deixa claro que “embora vise principalmente ao culto da divina majestade, a liturgia contém muitos elementos de instrução para o povo” (SC 33). O próprio Cristo atualizado na Liturgia anuncia o Evangelho – Deus fala a seu povo – e toda a assembleia se dá a Deus; ela se eleva com e em seu Senhor, pela força do Espírito Santo, respondendo com cânticos e orações. Desta forma, fica evidente que as ações litúrgicas não são uma catequese e tampouco um espaço para reflexões teológicas, embora as contenha. A Liturgia só pode ser

compreendida como catequese na medida em que suas ações contenham ensinamentos e reflexão que perpassam os símbolos, os gestos e, sobretudo, a explicação da Palavra de Deus. No entanto, a Liturgia não é essencialmente, nem possui como fim último, a catequese (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 557). Pela *atualização* que acontece em toda a Liturgia, Deus se dá ao seu Povo, fala com ele e convida-o a anunciar o Evangelho a toda criatura (Mt 28,19).

Sem sombra de dúvidas, um fator muito importante que caracterizou as linhas traçadas pelo Concílio Vaticano II sobre a Liturgia foi o retorno à simplicidade do rito. Na Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*, esta forma de viver a Liturgia vem conceituada, simplificada, em um parágrafo, de apenas três linhas, que contém toda a imensidão, a riqueza e o conteúdo da forma de celebrar desde as primeiras comunidades que se formaram depois de Pentecostes. “O rito deve se caracterizar por uma nobre simplicidade, ser claro e breve, evitar as repetições, estar ao alcance dos fiéis e não necessitar de muitas explicações” (SC 34).

Os exageros praticados nas ações litúrgicas não contribuem para uma melhor realização do rito e atualização de Cristo, pelo contrário, ofuscam e contrariam a realização de seu Mistério Pascal no hoje da história. A prática artificial e mecânica do rito não leva ao belo que é divino, não contribui em nada com a espiritualidade e com o Mistério celebrado pelos membros da Igreja. Tanto os exageros, como a prática artificial e mecânica fazem que a Liturgia perca sua força e seu caráter sacramental. Todo símbolo é, ao mesmo tempo, poderoso e frágil, se não for respeitado e tratado por aquilo que é, se quebra, perde sua força e se torna insignificante (DD 44).

O Concílio Vaticano II trouxe presente, resgatando as experiências dos fiéis desde aquele evento de Pentecostes (At 2,6) o fato de que não importa apenas que o anúncio seja administrado, é necessário que os homens de todos os tempos que recebem esse anúncio o entendam. Saber o que se diz no rito, entendê-lo em seu próprio idioma é fundamental para que esses “fiéis participem da liturgia de maneira ativa e frutuosa, sabendo o que estão fazendo” (SC 11).

Fica evidenciada a essencialidade de a Liturgia ser vivida em língua vernácula. Por isso, ficou estabelecido a revisão, o “quanto antes” (SC 25), dos livros litúrgicos. Trata-se de uma questão tão necessária porque os conceitos, os símbolos e os movimentos das ações litúrgicas sempre brotaram de uma cultura religiosa particular. Transferir a espiritualidade fundamental de uma cultura, de uma comunidade para novos conceitos e símbolos sempre foi muito difícil. O rito litúrgico, quando não leva em conta a cultura e a língua da comunidade, torna-se, às vezes, proibitivo e impede a sua própria atualização.

Na verdade, transpor a barreira de se celebrar só em uma língua, não foi lidar somente com a dificuldade de fazer traduções; não foi apenas uma questão de idioma, mas de linguagem. Atualizar a Liturgia para a língua dos povos implica conhecer o todo daquela cultura, a simbologia e a semiótica dos povos evangelizados. A linguagem tem que estar voltada a traduzir para os paradigmas linguísticos da comunidade o significado essencial da fé cristã. Embora tão essencial, não é uma tarefa simples; trata-se de algo muito dinâmico visto que a atualização litúrgica está diretamente ligada a atualização cultural dos povos. Visto que a Igreja, todo o Corpo eclesial, sempre evolui, os ritos também devem estar em constante evolução. Para atingir a verdade cristã pela Liturgia, é preciso integrá-la aos povos e à sua evolução.

A Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*, entre os parágrafos 37 e 40, mostra que para a verdadeira aplicação da *atualização* da Liturgia é necessário se levar em conta as culturas. Para o correto encontro de Cristo e seu Corpo, é fundamental respeitar e desenvolver as qualidades próprias de cada cultura. Nas palavras do próprio Concílio Vaticano II, a uniformidade litúrgica não deve ser imposta, a Igreja deve ser “flexível diante de tudo que não esteja vinculado necessariamente à fé e ao bem de toda a comunidade. Interessa-lhe manter e incentivar as riquezas e os dons das diversas nações e povos” (SC 37). E mais, tudo “que não estiver ligado indissolivelmente a erros ou superstições deve ser levado em consideração, conservado e até promovido, podendo mesmo, em certos casos, ser assimilado pela liturgia”, com a condição de que “esteja em harmonia como o modo de ser e o verdadeiro espírito litúrgico” (SC 37).

É por isso que a Igreja procura, solícita e cuidadosa, que os cristãos não entrem neste mistério de fé como estranhos ou espectadores mudos, mas participem na ação sagrada, consciente, ativa e piedosamente, por meio duma boa compreensão dos ritos e orações; sejam instruídos pela palavra de Deus; alimentem-se à mesa do Corpo do Senhor; deem graças a Deus; aprendam a oferecer-se a si mesmos, ao oferecer juntamente com o sacerdote, que não só pelas mãos dele, a hóstia imaculada; que, dia após dia, por Cristo mediador, progridam na unidade com Deus e entre si, para que finalmente Deus seja tudo em todos (SC 48).

A visão conciliar da Liturgia supera a simples compreensão da efetividade dos ritos devido a sua rigorosa precisão. Não é uma simples questão de validade ou licitude, o fundamental é a fecundidade compreensiva de cada ação litúrgica. Para a plena participação não é suficiente garantir todas as normas e respeitar todas as rubricas (DD 23). Toda celebração deve envolver a totalidade da realidade dos participantes e o estupor diante do Mistério Pascal, presente na realidade dos sinais sacramentais (DD 24). O estupor é uma parte essencial da ação

litúrgica porque é uma atitude de quem confia na peculiaridade dos gestos e na força do símbolo (DD 26).

Só assim essa ação será vital e transformadora, antecipação da Liturgia eterna. Do lado aberto de Cristo, brotam os Sacramentos (Jo 19,24) e deles a Igreja sempre renasce; todas as vezes que os homens se reúnem para celebrar o Cristo se atualiza permitindo à sua Igreja se manter jovem. Portanto, a sacramentalidade da Liturgia sustenta a Igreja em sua peregrinação e possibilita às ações litúrgicas se expandirem na vida cotidiana do fiel, movendo-o com todos os demais membros do Corpo, a buscar viver no dia a dia o que é celebrado. Celebrar é colocar em ação; Cristo se atualiza na ação litúrgica e faz com que toda Liturgia se torne múnus santificador por presentificar em seu Corpo – em um tempo e em um lugar concretos – sua ação.

A Liturgia, celebrada em comunidade, atualiza o acontecimento fundamental na história de Cristo, realiza os laços fraternos e une os fiéis num só Corpo. Essa ação jamais deve ser esquecida; embora a Liturgia eleve a dimensão pessoal e comunitária humana, se a mística for esquecida, o que teremos é pura e simplesmente uma ação humana. Na Liturgia do Corpo de Cristo, a presença e atuação de Deus na história humana se atualiza de forma mistagógica. A Liturgia é o encontro real e atual entre Deus que se dá a si mesmo e o homem que se auto oferece, de modo real, em resposta à entrega e ao chamado divinos.

Assim, a Liturgia aclarada pelo Concílio Vaticano II envolve o fiel como um todo. A dimensão ritual, mistagógica e sócio existencial faz da Liturgia um sacramento da realidade de Deus mediante símbolos e gestos da realidade cotidiana de todo o Corpo da Igreja. Sem abarcar os elementos culturais e comunitários, a Liturgia está exposta à alienação subjetiva e gnóstica (DD 17-20), ao espiritualismo e ao mundanismo espiritual (EG 93-97), não transformando a vida dos fiéis e tornando Deus um refém da ação humana. A celebração orante da Igreja é muito mais do que isso, pois eleva e transforma a existência humana por Cristo, no Espírito Santo. Na Liturgia, Deus dá de si na realidade humana para concretizar o Reino, fecundar a história, atualizar a presença de Cristo e vivificar o mundo.

1.2 O realismo zubiriano

Talvez uma das grandes dificuldades que leitores iniciantes tenham ao se deparar com os textos de Zubiri seja o fato de que ele faça poucas citações de obras de outros autores. Não se deve concluir, entretanto, que Zubiri tenha partido “do zero” para a elaboração de sua Filosofia. Outra dificuldade frequente está relacionada com a leitura de um Zubiri “ainda imaturo” (COROMINAS, VICENS, 2008, p. 15-27) o que a leitura de comentadores pode

auxiliar (LAZCANO, 1993, p. 15). O pensamento do autor passou por diversas etapas até chegar à sua maturidade intelectual: a etapa fenomenológica, a etapa ontológica (SALAMANCA, 2003, p. 101) e a etapa estritamente metafísica (NHD, p. 13-15; NICOLÁS, 2011, p. 04).

Ao ler Zubiri a partir de escritos que representam as primeiras etapas de seu pensamento – por exemplo, *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) da etapa fenomenológica, ou *Sobre la esencia* (1962) da etapa ontológica –, o leitor se encontrará com um autor ainda em processo de amadurecimento e formulação de sua Filosofia, sendo, muitas vezes, limitado e, até mesmo, impreciso. A leitura do autor deve se dar “de trás para frente”, isto é, a partir da *Trilogia da Inteligência Senciente* (1980-1983). A “trilogia representa uma chave-mestra do *corpus* zubiriano” (MEINHARDT, 2020, p. 23), na qual seu realismo é apresentado de modo cabal (PINTOR-RAMOS, 1995, p. 03-04).

Antes, porém, de nos dedicarmos aos elementos centrais de sua Filosofia realista, é válido apresentar brevemente as influências de Zubiri. Antonio Pintor-Ramos, em seu livro *Génesis y formación de la Filosofía de Zubiri* (1996), expôs, precisamente, as principais influências que o autor teve para chegar a seu realismo. Todo esse esforço, como bem explicita Pintor-Ramos, foi a formulação de uma filosofia primeira que não desconhece a riqueza do passado filosófico, mas a torna própria e a reformula dentro de um novo horizonte; ou trata-se, simplesmente, a repetição (*Wiederholung*) nas palavras de Heidegger (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 23; GRACIA, 2017, p. 261-281).

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que Zubiri foi um grande conhecedor da história da Filosofia, embora não possa ser reconhecido como “historiador da Filosofia”, em sentido estrito. Para o autor, a história é “transmissão tradente” (HD2, p. 77) cujo conteúdo central é “a entrega de uma forma de estar na realidade” (TDSH, p. 120)⁴. As formas de estar na realidade não constituem uma herança clausurada e compacta, mas apresentam um “momento continuante” que torna a história um processo de constante capacitação (TDSH, p. 121). Partindo dessa perspectiva, como Zubiri se enfrentou com o passado filosófico?

O autor não tratou de identificar os problemas da Filosofia, mas tratou a própria Filosofia como problema. “Os problemas da Filosofia não são, no fundo, senão o problema da Filosofia” (NHD, p. 112)⁵. A Filosofia é um questionamento que pretende ser radical; de fato,

⁴ Embora tenhamos traduções de algumas obras de Zubiri ao português, optamos por traduzir suas citações colocando nas notas de pé de página o texto original para ser o mais fiel possível ao pensamento do autor. [...] la entrega de una forma de estar en la realidad. (TDSH, p. 120).

⁵ Los problemas de la filosofía no son, en el fondo, sino el problema de la filosofía. (NDH, p. 112)

ela não tem alternativa que questionar sobre o sentido do próprio questionamento. Uma conclusão rápida e superficial poderia sinalizar como resposta ao problema saber qual é a própria noção de Filosofia de cada filósofo; contudo a resposta é muito mais complexa porque a noção de Filosofia não é ponto de partida, mas resultado de uma árdua caminhada, que só pode ser alcançado trilhando um longo caminho (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 25).

Todos os sistemas filosóficos possuem uma lógica interna própria, entretanto também estão dentro de um horizonte intelectual que lhes serve de base. Não se pode confundir o horizonte com as elaborações filosóficas, aqueles são mais duradouras que estas; são os horizontes que tornam os filósofos sensíveis a problemas concretos e permitem que eles se comuniquem entre si. Não se trata de teses filosóficas prontas, pelo contrário, os horizontes mediam o confronto das diversas teses situado em um contexto específico (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 26).

Qual é o horizonte em que o pensamento de Zubiri se desenvolveu? Quando teve a oportunidade de exercer a docência na *Universidad Central de Madrid*, entre os anos 1926-1928 (COROMINAS, VICENS, 2006, p. 79-92) e 1931-1935, apresentou a história da Filosofia não a partir de sua divisão tradicional, isto é, antiga, medieval, moderna e contemporânea, mas desde horizontes (BERNARDES, 2022a, p. 15-19).

O pensamento ocidental se despertou dentro do horizonte da mobilidade, ou seja, as coisas⁶ mudam, logo se movem. Vale destacar como grande mérito do pensamento grego clássico o pensar a partir das próprias coisas (CIREA, p. 60s); a mobilidade permitiu ao homem pensar as coisas. Dada a grande influência do Cristianismo no Ocidente, o pensamento, principalmente a partir de Agostinho de Hipona, passou a se desenvolver dentro de um novo horizonte, o horizonte da Criação ou da niilidade; as coisas já não são mais pensadas desde si mesmas, mas desde o ato criador de Deus que as traz à existência do nada (*ex nihilo*).

Chama muito a atenção o fato de Zubiri ter localizado pensamentos diametralmente opostos, como o de Tomás de Aquino (realismo ingênuo) e o Immanuel Kant (idealismo) dentro de um mesmo horizonte. Segundo o filósofo espanhol, o denominador comum está no fato de que as coisas são colocadas em oposição ao nada (pensamento medieval) e ao sujeito (pensamento moderno). Essa é a razão principal que o leva a afirmar que o pensamento de Heidegger ainda se encontra dentro do horizonte da niilidade pela oposição entre o *Dasein* e as coisas (BERNARDES, 2022a, p. 07).

⁶ Zubiri reconhece a amplidão semântica, especialmente no uso cotidiano de *coisa*. Ele se afasta, porém, de qualquer objetivação de coisa e da noção kantiana *die Sache an sich* (a coisa em si). Como Ferráz esclarece que o termo coisa se refere exclusivamente “àquilo que se dá porque está presente” (FERRÁZ, 1995, p. 36).

Retomando, porém, a pergunta feita anteriormente: qual é o horizonte em que o pensamento de Zubiri se desenvolveu? No livro *Estructura de la Metafísica* (2016), o filósofo afirma: “Não, não é o horizonte nem da mobilidade, nem da niilidade, mas, como dizia antes, o horizonte da factualidade intramundana. É a pura factualidade” (EMET, p. 292)⁷. Posteriormente, os comentadores de Zubiri designaram o terceiro horizonte do pensamento ocidental como horizonte da imbricação, isto é, o horizonte da íntima relação entre o homem e as coisas (BERNARDES, 2022a, p. 08).

Diante da falência da Modernidade, o filósofo espanhol tratou de resgatar o que sempre caracterizou o filosofar, ou seja, pensar as coisas. O sujeito tinha se convertido em prisioneiro de si mesmo e o que, nele estava, era mero conteúdo da consciência, isto é, fenômeno. O resultado desse processo, porém, foi a profunda crise das ciências no século XIX que já não mais correspondiam aos modelos da Matemática e da Física contemporânea.

A crise desencadeada pelos *quanta* de Max Planck e pela Teoria da Relatividade de Albert Einstein exigiu aos cientistas – e aos filósofos – repensar a própria realidade. Mecânica Quântica e Teoria da Relatividade não só permitiram, mas se constituíram sobre a coexistência de modelos com conceitos distintos (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 40), o que fez com a Física moderna de Isaac Newton caísse por terra e, com ela, a sólida noção de objetividade.

Portanto, a simples contraposição objetivismo e subjetivismo já não se mostrava suficiente, do mesmo modo a oposição Idealismo-Realismo. Era preciso voltar às coisas, resgatar o que tinha caracterizado a Filosofia desde seu despertar na Grécia antiga. Contudo, não como mero *objetivismo* só podia ser entendido como postura de transição (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 43). Zubiri se viu obrigado a radicalizar seu pensamento ao identificar as raízes aristotélicas (IFG, p. 167) de René Descartes, ou seja, no filósofo grego o primeiro pensador da Modernidade encontrou fundamentos para seu subjetivismo, o que o conduziu à entificação da realidade e à logificação do conhecimento.

Aquilo que já aparece como intuição básica ainda precisou de muitos anos para chegar a ser formulada: o filósofo espanhol compreenderá que a base de todo problema da crise do pensamento ocidental está em um dualismo nunca devidamente abordado. Segundo Zubiri, as formulações filosóficas da Modernidade tardia, incluindo o Psicologismo de Franz Brentano e a própria Fenomenologia de Husserl, não deram devida atenção à separação de sensibilidade e razão (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 43). Dita falta de atenção fez com que as limitações da Filosofia cartesiana persistissem e a superação da Modernidade se tornasse inalcançável.

⁷ No, no es el horizonte no de la movilidad no de la nihilidad, sino, como decía antes, el *horizonte de la factualidad intramundana*. Es la pura factualidad. (EMET, p. 292)

Embora a influência da fenomenologia husserliana no pensamento de Zubiri seja decisiva (PEES, p. 01s), ir além se tornou um repto para o filósofo espanhol (RIAZA, p. 559-584; TIRADO SAN JUAN, 2005, p. 17-38.99-126). Husserl enfrentou seriamente a problemática do conhecimento tanto pelas ciências, como pela Filosofia moderna (RAMÍREZ-VOSS, 2016, p. 164). Para não cair no subjetivismo, manteve o foco de sua elaboração filosófica no conhecimento objetivo (*noema*), que é possível graças à apreensão direta do fenômeno; tal apreensão é a intuição. A consequência imediata da apreensão direta do fenômeno é sua descrição, não sua explicação (BERNARDES, 2022a, p. 25; TIRADO SAN JUAN, 2002, p. 307-313).

Entretanto, a grande novidade do pensador alemão estava na intencionalidade, isto é, na consciência intencional (*noesis*) capaz de manter em tensão os dois polos do conhecimento (objeto e sujeito). Por mais que tenha tentado não substantivar a consciência, ou seja, o homem não é sua consciência, Husserl não superou pressupostos idealistas ao elaborar o processo de “ideação”, que seria a busca da essência ideal “encarnada” nos objetos. Segundo Zubiri, o grande problema do filósofo alemão foi ter passado por cima da essência mesma da intelecção como ato e restringindo-se à análise dos atos intencionais da consciência:

A intelecção não é um ato de consciência como pensa Husserl. A fenomenologia é uma grande substantivação da consciência, que já acontecia na filosofia moderna desde Descartes. Não obstante, não há consciência; há tão somente atos conscientes. Essa substantivação já tinha se introduzido em grande parte da psicologia do século XIX, inclusive para a qual “a atividade psíquica” era sinônimo de atividade da consciência e concebia todas as coisas como “conteúdo de consciência”. Criou-se até o conceito de “a” subconsciência. Isso é inadmissível, porque as coisas não são conteúdos de consciência, mas apenas termos da consciência: a consciência não é receptáculo das coisas. (NHD, p. 15-16)⁸

Logo, tinha se tornado mister para Zubiri encontrar uma noção que melhor expressava a imbricação, a íntima relação entre o homem e as coisas. As ideias de Husserl foram fundamentais para o autor espanhol, contudo o encontro com Heidegger e suas ideias foi decisivo. O pensamento contemporâneo já tinha vislumbrado intentos de formulação da relação do homem com as coisas: Karl Marx e Friedrich Nietzsche são dois exemplos de pensadores

⁸ La intelecção no es un acto de conciencia, como piensa Husserl. La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que ha corrido en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan solo actos conscientes. Esta sustantivación se había introducido ya incluso en gran parte de la psicología del siglo XIX, para la cual “la actividad psíquica” era sinónimo de “actividad de conciencia”, y concebía las cosas todas como “contenidos de conciencia. Creó inclusive el concepto de “la” subconciencia. Esto es inadmisibile, porque las cosas no son contenidos de conciencia, sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas. (NHD, p. 15-16)

que se esforçaram para ir além do sentido dado pelo sujeito (SANCHO, 2007, p. 50), o que também se pode dizer de Heidegger.

Zubiri se aproxima do filósofo alemão pela noção de verdade (*alêtheia*); ambos os autores reconheciam os limites do pensamento husserliano que tinha estabelecido a consciência como o princípio de todo conhecimento, como já se mencionou anteriormente. Tal princípio trazia como lastro a impossibilidade de pensar livremente, ou seja, sem pressupostos. Heidegger e Zubiri querem chegar à verdade, mas não à verdade lógica; querem chegar à verdade que seja fundamento da verdade lógica. Para isso, é preciso ir além da Fenomenologia; é preciso sustentar um âmbito primordial de encontro do homem com as coisas e com o conhecimento (GRACIA, 2007, p. 33-80).

Dito âmbito, segundo Heidegger, consiste precisamente na verdade, entendida como desvelamento, descobrimento. O ser se dá imediatamente ao *Dasein* em seu encontro com as coisas; elas se desvelam, se descobrem diante do *Dasein*. O filósofo alemão pode afirmar essa noção de verdade por ter superado a leitura latina de Aristóteles, isto é, a leitura que tanto Escolástica, como Neoescolástica realizaram do Estagirita; a verdade não é mera *adaequatio intellectus ad rem*, ela é um desvelar, um descobrir das coisas (NICOLÁS, SAMOUR, 2007, p. 217-227).

O *Dasein* se constitui no mundo (*in-der-Welt-sein*) por sua abertura originária, anterior a todas as notas existenciais. Sua atitude diante das coisas é deixar que sejam o que são (*Gelassenheit*), antes de tentar manipulá-las. Nesse sentido, a verdade é anterior ao próprio ser das coisas, intuição que já tinha sido indicada pela próprio Platão. Com essa reflexão, Heidegger consegue apontar à superação de um grave problema da Filosofia ocidental: a verdade e os entes; segundo o autor, o pensamento se restringiu aos entes e não chegou ao *ser* que se desvela.

Aqui, surge mais uma noção heideggeriana que será assumida por Zubiri: o dar-se, o aparecer (*Ereignis*). O filósofo alemão incorpora a noção a seu pensamento a partir das ideias de Parmênides (CU3, p. 132-150), compreendendo-a como co-pertença (*Zusammengehörigkeit*) entre pensar e *ser*, entre o homem e as coisas, entre o homem e a verdade. Dar-se, aparecer é superior àquilo que se dá, que aparece. Em sua busca pelo *ser*, Heidegger, de fato, pretende ir além do ser (BERNARDES, 2022a, p. 27-29):

A inspiração agora dominante procede de Heidegger (basicamente do Heidegger de *Ser e tempo*) e o próprio Zubiri sugere que essa etapa pode ser denominada *ontológica*. As questões filosóficas aparecem agora radicalizadas até sua dimensão ontológica; a profunda relação entre a manifestação do ser e a verdade rompe com todas as limitações da consciência e abre a uma nova dimensão que torna possível revitalizar os grandes temas filosóficos. [...] Vão

surgindo [, contudo,] progressivas discrepâncias com relação a Heidegger. Tais discrepâncias podem ser resumidas na rejeição da fundamentalidade que Heidegger reserva para a questão do ser e, por conseguinte, a rejeição da primazia que Heidegger concedia, naquele então, à chamada “ontologia”. (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 23-24)⁹

Como bem indica Pintor-Ramos, em seu livro *Zubiri (1898-1983)*, embora a influência de Heidegger seja decisiva sobre o pensamento do filósofo espanhol, ele apontou suas limitações e se distanciou daquele que, em dado momento, foi chamado por ele de “mestre”. A superação do pensamento heideggeriano se dá pela leitura fenomenológica de Aristóteles (GONZÁLEZ, 2008, p. 05-36).

Seguindo a intuição da repetição (*Wiederholung*) da metafísica proposta pelo próprio Heidegger, Zubiri pôde se encontrar com a experiência primária do filósofo grego pela reconstrução interna de seus textos. O sentido mais profundo do ser é ser verdadeiro, como indicado no livro VII da *Metafísica*. Novamente, está a noção de verdade (*alêtheia*) que brota do contato imediato com as coisas; ao mesmo tempo, o contato imediato é possível pela percepção sensível (*aísthesis*), portanto, já antes da razão (*logos*) há verdade (ILG, p. 50).

A verdade para Aristóteles está no apresentar das coisas, o que levou Heidegger a afirmar que o ser teria sido compreendido pelo Estagirita como presença. Por conseguinte, sua tradução de substância (*ousía*) é *entidade*, participio presente abstrato feminino do verbo ser. Zubiri concorda, em partes, com Heidegger ao entender o sentido fundamental do ser como verdade, isto é, momento unitário entre o ser e o pensar. Para o filósofo espanhol, o sentido primordial de verdade está além da mera verdade das proposições (GRACIA, 2008, p. 16; CAFFARENA, 1970, p. 691-711).

Entretanto, a verdade não se fundamenta no des-ocultamento das coisas, mas no próprio ente, isto é, no “sendo” da própria coisa. Embora soe paradoxalmente, “a coisa se apresenta antes de seu aparecer” (BERNARDES, 2022a, p. 33). Anterior à pergunta heideggeriana pela presença da coisa, insiste Zubiri, está a pergunta pela própria coisa, por sua “patência”¹⁰. “Estar

⁹ La inspiración ahora dominante procede de Heidegger (básicamente del Heidegger de *Ser y tiempo*) y el propio Zubiri sugiere que esta etapa puede denominarse *ontológica*. Las cuestiones filosóficas aparecen ahora radicalizadas hasta su dimensión ontológica; la profunda relación entre la manifestación del ser y la verdad rompe con todas las limitaciones de la conciencia y abre a una nueva dimensión que hace posible revitalizar los grandes temas filosóficos. [Pero] van surgiendo progresivas discrepancias respecto a Heidegger. Tales discrepancias pueden resumirse en el rechazo de la fundamentalidad que Heidegger reserva para la cuestión del ser y, por consiguiente, el rechazo de la primacía que Heidegger otorgaba por entonces a la llamada “ontología”. (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 23-24)

¹⁰ Novamente, uma expressão de difícil tradução ao português. Zubiri afirma que verdade é “patência”, ou seja, o “estar patente” das coisas.

patente” é anterior à presença, isto é, porque a coisa “está patente” pode se des-ocultar, pode se apresentar.

“Estar patente” simplesmente significa que a coisa ainda não foi “quebrada” pelo *logos*. Zubiri, portanto, destaca que o ser da coisa não está em sua presentidade (*Anwesenheit*), como indicou Heidegger, mas em si própria. Precisamente, na percepção sensível, se dá uma simplicidade que não distingue entre o ser e o aparecer, o que conduziu Zubiri a traduzir *ousía* não por substância, mas por substantividade.

A substantividade não é mero suporte de acidentes, como realiza o *logos* indo-europeu ao simplesmente se projetar sobre a realidade (sujeito-verbo-atributo). A coisa é uma unidade clausurada de notas, tem um perímetro próprio, é suficiente em si mesma (suficiência). O filósofo espanhol apontou uma compreensão distinta da *ousía* aristotélica, já não mais pela via do *logos*, mas pela via da suficiência (SPFOE, p. 261; NHD, 121).

Mais uma vez se afastando de Heidegger, Zubiri insistirá que na coisa não há negatividade. Para o filósofo alemão, ao não estar presente, ao não se des-ocultar o ser da coisa não é percebido pelo *Dasein*; esse é o motivo que fez com que Zubiri afirmasse que o pensamento heideggeriano ainda estaria dentro do horizonte da niilidade. Para o filósofo espanhol, a negatividade pode surgir, mas em um segundo momento. Quando dada à percepção sensível (*aísthesis*), não há negatividade alguma na coisa.

Pode parecer uma distinção muito ínfima entre a postura de Heidegger e a de Zubiri, todavia ao compreender a *ousía* aristotélica como *suficiência*, como unidade clausurada de notas anterior a todo sentido, o filósofo espanhol apontou a uma formalidade (TEJADA, 1998, 241) de notas que define a coisa:

A [filosofia] grega é uma filosofia muito concreta, inclusive Aristóteles. É mister remarcar isso porque, graças à aventura sobre a qual logo falaremos, a filosofia grega foi transformada em conceitos abstratos que, provavelmente, estavam muito longe da mente dos gregos ou, pelo menos, não entravam formalmente como parte de seu pensamento. A filosofia grega é enormemente concreta. É mister dizê-lo se tratando de Platão e Aristóteles. Heidegger costuma dizer, com muita frequência, que se trata de averiguar “o que acontece no fundo da filosofia” (*Was im Grunde geschieht*); mas essas versões do que acontece “no fundo” de uma filosofia são sempre enormemente perigosas, porque parecem ser uma dispensa para não dizer o que real e efetivamente pensaram os gregos. (PFMO, p. 39-40)¹¹

¹¹ Es la griega una filosofía sumamente concreta, incluyendo a Aristóteles. Es menester subrayar esto porque, en virtud de esa aventura de la que luego hablaremos, se ha vertido la filosofía griega en conceptos abstractos, que probablemente estaban muy lejos de la mente de los griegos o, por lo menos, no entraban formalmente como parte de su pensamiento. La filosofía griega es enormemente concreta. Y es menester decirlo tratándose de Platón y Aristóteles. Heidegger suele decir con mucha frecuencia que se trata de averiguar “lo que ocurre en el fondo de esa filosofía” (*Was im Grunde geschieht*); pero estas versiones de lo que ocurre “en el fondo” de una filosofía son

O filósofo espanhol, entretanto, não parou por aqui; ele fez o esforço para relacionar mais uma noção aristotélica central, a atualidade (*enérgeia*) (CLFCI, p. 20-21. 44-46), com sua ideia de realidade. Afastando-se mais uma vez de Heidegger, para quem o real era simples distinção daquilo que não é, Zubiri compreendeu realidade a partir do “estar em ato” (*enérgeia*), ou como já se expôs, “estar sendo”. Também mostra que à base etimológica de *enérgeia* está *érgon*, que dá origem ao verbo alemão *wirken* (agir) e ao substantivo alemão *Wirklichkeit* (realidade, no sentido de efetividade).

Zubiri insistiu, portanto, que realidade corresponde ao anseio fenomenológico de ir ao encontro das coisas – daquilo que “é diferente de mim” – antes de explicá-las. O *logos* não corresponde ao momento primeiro desse encontro, porque não sustenta que as coisas são, mas simplesmente o que seriam. Antes do *logos*, está a apreensão senciente das coisas, ato único entre sentir e o que é sentido. Embora seja possível distinguir entre o sentir e o que é sentido, não é possível separá-los; aquele que sente, o senciente, “está em ato” e a coisa, o que é sentido, também. Com isso, o filósofo espanhol chegou ao que será a base de sua Filosofia, a unidade entre o ato de inteligir e a coisa real, a unidade entre sentir e inteligir (BERNARDES, 2022a, p. 36; PINTOR-RAMOS, 1994, p. 71-88). Trata-se precisamente daquilo que lhe permitiu superar o realismo ingênuo (a coisa *in se*) e o idealismo moderno (a coisa *in me*) (CU1, p. 508-513; EMN, p. 343-377).

1.2.1 A inteligência senciente

Tendo como ponto de partida todo o estudo anterior, principalmente o reconhecimento das diversas influências que Zubiri teve para a formulação de sua Filosofia, é chegado o momento de explorar com detenção o que é a tese central de seu pensamento: a inteligência senciente¹². Segundo o autor, a função específica da inteligência é apreender as coisas como reais (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 31).

Tal apreensão é possível graças à formalidade de realidade que é rigorosamente sentida. Equivale dizer, portanto, que o próprio sentir, nesse caso, é intelectivo ou que a inteligência é senciente (CASTILLA, 1996, p. 100-105). O modo de sentir, do qual Zubiri se ocupa, é constitutivamente intelectivo e a inteligência, senciente. Não se deve acrescentar, desde fora,

siempre enormemente peligrosas puesto que generalmente parece que dispensan a uno decir lo que real y efectivamente pensaron los griegos. (PFMO, p. 39-40)

¹² Como será exposto a seguir, a palavra *inteligência* deve ser entendida como expressão que significa o caráter abstrato da inteligência e não uma faculdade (FERRÁZ, 1995, p. 26).

ao sentir uma inteligência que ultrapasse sua limitação; tampouco, a inteligência supõe um sentir extrínseco (PINTOR-RAMOS, 1996, p. 32). O ato único de sentir possui um intrínseco momento de inteligência e o ato único de inteligir comporta um momento constitutivo senciente (FP2, p. 380s; FERRÁZ, 1995, p. 27-42).

Não se trata do ato de sentir, completo em si mesmo, ao qual se acresce, desde fora, o alheio ato de inteligir para compor a apreensão de um objeto. Ao mesmo tempo, não se pode pensar em duas potências distintas que tenham que atuar em unidade para apreender algo. Trata-se mera e simplesmente de um sentir intelectivo ou de uma inteligência senciente, que abandona todo tipo de dualidade entre sentir e inteligir:

Dizer que os sentidos dão “à” inteligência o que ela vai inteligir é supor que a inteligência tem como objeto primário e adequado o que os sentidos apresentam “a” ela. Em virtude disso, a inteligência seria, então, o que chamo de *inteligência sensível*. Inteligência sensível é inteligência “do” sensível. Por outro lado, dizer que os sentidos sentem o sentido “na” inteligência não significa que o objeto primário e adequado do inteligir seja sensível, mas significa algo a mais, significa que o modo próprio do inteligir é sentir realidade. Portanto, é um sentir que é intelectivo enquanto sentir. Então, a *inteligência é senciente*. Inteligência senciente consiste em que o 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 é intelecção “no” próprio sentir. [...] Inteligir não é, portanto, senão outro modo de sentir (diferente do puro sentir). (ISIR, p. 83-84)¹³

1.2.1.1 A congeneridade entre sentir e inteligir

Pelo menos desde Parmênides, o pensamento filosófico manteve a oposição entre sentir e inteligir, entre sensibilidade e entendimento (FERRÁZ, 1995, p. 25). Dava-se por certa dualidade entre sensação e intelecção; era um fato inquestionável. Entretanto, a partir dessa acentuada distinção, dualismos se tornaram comuns na Filosofia: aparência e realidade, erro e verdade, para mencionar apenas dois deles.

¹³ Decir que los sentidos dan “a” la inteligencia lo ésta va a inteligir es suponer que la inteligencia tiene como objeto primario y adecuado lo que los sentidos presentan “a” ella. En su virtud, la inteligencia sería entonces lo que llamo *inteligencia sensible*. Inteligencia sensible es inteligencia “de” lo sensible. En cambio, decir que los sentidos sienten lo sentido “en” la inteligencia no significa que el objeto primario y adecuado del inteligir sea lo sensible, sino que significa algo más, significa que el modo mismo de inteligir es sentir realidad. Por tanto, es un sentir que es intelectivo en cuanto sentir. Entonces la *inteligencia es sentiente*. Inteligencia sentiente consiste en que el inteligir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelecção no es intelecção “de” lo sensible, sino que es intelecção “en” el sentir mismo. [...] Inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir). (ISIR, p. 83-84)

Mesmo que os diversos sistemas filosóficos tenham se empenhado em mitigar a cisão entre sentir e entender, ela perdurou séculos a fio – e ainda perdura – no pensamento ocidental, fazendo com que autores tenham que embasar suas ideias na distinção de duas faculdades, ou seja, sensibilidade e inteligência, com funções distintas e muito específicas. Comumente, supõe-se que a sensibilidade abriria o homem às influências do mundo exterior e a inteligência o submeteria a operações precisas – conceituar, julgar e raciocinar – desde dados proporcionados pela sensibilidade:

Bem então, a filosofia grega e medieval considerou entender e sentir como atos de duas faculdades, determinada cada uma delas pela ação das coisas. Mas isso, seja ou não verdade, é desde logo uma concepção que não pode nos servir de base positivamente, porque justamente se trata de faculdades. Uma faculdade é descoberta em seus atos. Portanto, é ao modo mesmo de entender e de sentir, e não às faculdades, ao que se deve atender basicamente. Dito em outras palavras, meu estudo vai recair sobre os atos de entender e de sentir em tanto que atos (*kat'énérgian*) e não em tanto que faculdades (*katà dýnamin*). Os atos não se consideram, então, como atos de uma faculdade, mas como atos em e por si mesmos. (ISIR, p. 19-20)¹⁴

A crítica, apresentada por Zubiri nas primeiras páginas de *Inteligencia sentiente – inteligencia y realidad*, aponta ao fato de que o pensamento ocidental assumiu a distinção entre sensibilidade e inteligência, porém sem se perguntar no que formalmente cada um desses atos é. São conceitos que não foram submetidos a um esclarecimento profundo, permitindo que fossem precisamente determinados (FERRÁZ, 1995, p. 26).

O filósofo espanhol se propôs a um estudo fenomenológico dos atos de sentir e entender para analisá-los em e por si mesmos. Os atos são básicos e primordiais, possibilitando a análise imediata; os atos são fatos. Refletir sobre faculdades já seria um estudo metafísico, o qual Zubiri não pretendia realizar; em nenhum momento, ele quis fazer uma metafísica da inteligência, mas, sim, determinar com máximo rigor a estrutura da inteligência (ISIR, p. 79-90).

Tal análise levada a cabo por Zubiri, parte de uma constatação sem precedentes: a dissociação entre sentir e entender não se sustenta faticamente. Claro está que sentir e entender se distinguem e não podem ser identificados, mas, como já se mencionou mais acima, no homem sentir e entender não constituem dois atos numericamente diversos, são somente dois

¹⁴ Pues bien, la filosofía griega y medieval ha considerado entender y sentir como actos de dos facultades, determinada cada una de ellas por la acción de las cosas. Pero esto, sea o no verdad, es desde luego una concepción que no puede servirnos de base positivamente, porque justamente se trata de facultades. Una facultad se descubre en sus actos. Por tanto es al modo mismo de entender y de sentir, y no a las facultades, a lo que hay que atender básicamente. Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos de entender y de sentir en tanto que actos (*kat'énérgian*), y no en tanto que facultades (*katà dýnamin*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos. (ISIR, p. 19-20)

momentos de um único ato de apreensão senciente do real (ISIR, p. 12. 79-90). O ato, cujos momentos são sentir e inteligir, é o ato de apreensão, de captação de uma coisa, sem que haja algum tipo de juízo sobre o que será apreendido ou captado. Apreender algo não é teoria, é simplesmente um fato (IRAZ, p. 350-351).

Ao apreender uma cor ou algo colorido, um som ou algo sonoro, o que, de fato, acontece é um dar-se contar de algo que está presente. Como a apreensão pertence ao sentir e ao inteligir, é precisamente nela que se deve buscar a diferença e a índole própria de sentir e inteligir. Pode-se falar de apreensão sensível e apreensão intelectual, ou seja, uma coisa é apreendida sendo sentida e sendo sabida, ou seja, aquilo que se sente é sabido como uma coisa e não outra. Isto posto, é possível seguir (FP1, p. 75).

Zubiri se aproximou, primeiramente, da apreensão sensível e a determinou como um processo, no qual são integrados unitariamente três momentos: a suscitação, a modificação do tônus vital e a resposta. Tantos nos animais, em geral, como nos homens, em particular, o processo de apreensão sensível é desencadeado por algo interno ou externo (ISIR, p. 28-30). O autor usa o exemplo de um animal em fuga: a presença do predador suscita uma modificação em seu tônus vital e provoca, como resposta, a fuga:

Se o que suscita o processo senciente é a apreensão de algo, podemos chamar essa apreensão de “apreensão sensível” e em sua índole própria teremos o que, em última instância, constitui, define o sentir. [...] Para Zubiri a apreensão sensível é apreensão impressiva. O que formalmente constitui o sentir é *impressão*. (FERRÁZ, 1995, p. 27-28)¹⁵

Na impressão, que não foi submetida a uma análise rigorosa pela Filosofia antiga, tampouco pela Filosofia moderna, há três momentos: a afecção do senciente, ou seja, o senciente é passivo, padece a impressão (1); a afecção torna presente aquilo que impressiona, este é o segundo momento da impressão, o momento de alteridade (2); aquilo que impressiona se torna presente na impressão por suas notas¹⁶ que se impõem ao senciente, este o terceiro momento da impressão, a força de imposição (3).

Pelo momento de alteridade, o que se imprime no senciente se torna presente a ele como algo outro que não ele mesmo, em tanto que outro (CU4, p. 327-329). A nota ou o conjunto de

¹⁵ Si lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de algo, podemos llamar a esa aprehensión “aprehensión sensible” y en su índole propia tendremos lo que en última instancia constituye, define el sentir. ¿Qué es ello? Para Zubiri la aprehensión sensible es aprehensión impresiva. Lo que formalmente constituye el sentir es *impresión*. (FERRÁZ, 1995, p. 27-28)

¹⁶ Zubiri usa a expressão *nota* para simplesmente explicitar “aquilo que foi notado”; não se trata de “qualidade de” ou “propriedade de” (FERRÁZ, 1995, p. 27).

notas possui um conteúdo e o grande problema do pensamento ocidental, apontou Zubiri, foi ter se detido no conteúdo deixando de lado a formalidade, isto é, a forma como “aquilo que não é o senciente” *queda* ao senciente. Isso é decisivo, segundo o filósofo espanhol, porque a forma como uma nota ou conjunto de notas *queda* ao senciente expressa as diferenças graduais no sentir, ou seja, especifica o sentir animal e o sentir humano.

Porque a nota *queda* ao senciente, ela lhe é independente, ou seja, ela se autonomiza ou está autonomizada, mas não como se estivesse separada ou além da impressão, mas na própria impressão. “*Quedar* é estar presente autonomamente” (ISIR, p. 35)¹⁷. Depois de descrever como um conteúdo permanece no senciente, faz-se uma afirmação de suma importância: a autonomia referida não é idêntica ao conteúdo, afinal um mesmo conteúdo pode ficar em formas distintas. Por isso, além de conteúdo a nota possui uma forma própria de autonomia (SHOM, p. 228-229). Ao mesmo tempo, é preciso remarcar que, embora não se identificando, conteúdo e forma são unitários, isto é, a formalidade sempre será de um conteúdo (FERRÁZ, 1995, p. 29).

Ainda que citado anteriormente, destaca-se que graças à formalidade é possível estabelecer uma escala zoológica; nem todos os animais são igualmente formalizados. O homem, por exemplo, é hiperformalizado, o que significa afirmar que o momento de formalidade ou autonomia de notas é o especificamente humano (AMN, p. 171-172).

Pode-se propor como exemplo a diferença entre um animal qualquer e um homem ao ouvir um ruído muito alto; para ambos, o barulho é o que comumente se chama de estímulo que desencadeia uma série de ações. Sendo assim, é possível dizer que tanto para o animal, como para o homem o ruído se impõe a modo de estímulo, a modo de formalidade de estimulidade. Não obstante, ao seguir a análise percebe-se que tal formalidade não esgota o modo, a forma como o barulho *queda* ao sentir humano.

Ao receber um estímulo, o homem pode se perguntar “o que é” ou “o que foi”, logo esse estímulo não fica nele somente como sinal de resposta, mas como “algo outro” que determina suas ações. Por conseguinte, há outro modo, outra forma – outra modalidade na formalidade – como “algo outro” *queda* no homem; *queda* em próprio ou *de suyo* independentemente das ações que possa desencadear (TEJADA, CHERUBIN, 2016, p. 203-212).

Ainda é necessário, porém, precisar o caráter próprio de tal formalidade. Por sentir humano, entende-se a apreensão impressiva de algo que *queda* à impressão não só como sinal de resposta, mas como sendo em próprio ou *de suyo* (FERRÁZ, 1995, p. 30). A impressão

¹⁷ “Quedar” es estar como autónomo. (ISIR, p. 35)

determina definitivamente o sentir, a apreensão senciente, mas o momento de alteridade pode ser de estimulidade ou de realidade. Aquilo que foi apreendido não será só um estímulo, será *real*. Essa é a apreensão que Zubiri chama de *intelecção* ou *apreensão intelectiva*¹⁸.

O que foi apreendido intelectivamente está presente em próprio, ou seja, não como algo que seja uma representação ou aluda a outra coisa. Mesmo que fosse, o seria em virtude de seu caráter em próprio. Pela reflexão anterior, Zubiri se afastou de toda a tradição moderna, especialmente a tradição kantiana: a condição de representação não é um fato, mas a apreensão intelectiva de notas de algo, que lhe pertencem em próprio, que são *de suyo*, é.

Como já mencionado, trata-se da análise fenomenológica do ato de sentir e inteligir que permitiu superar a contraposição entre sensibilidade e inteligência (FERRÁZ, 1995, p. 31). Em sua determinação radical, a *intelecção* é um ato de apreensão impressiva; a sensibilidade não é puramente receptiva oferecendo material à razão, como pensara Kant. A análise zubiriana não apresenta uma inteligência sensível, mas uma inteligência senciente; o que é sentido não são somente qualidades sensíveis de uma coisa, mas realidade.

Ao mesmo tempo, o autor espanhol a partir de seu estudo do ato de *intelecção* supera o dualismo tradicional das teorias do conhecimento: objeto-sujeito. Experiencialmente, o conceito objeto se funda no momento de alteridade, mas isso é aplicável somente ao puro sentir dos animais: o sinal é sinal objetivo. Na *intelecção*, o que é apreendido também é objeto, mas não como resultado do processo senciente; o apreendido é objeto enquanto algo que está presente desde si mesmo, em próprio, o que possibilita o abandono do esquema subjacente a toda reflexão sobre o conhecer, isto é, a distância entre o objeto e o sujeito.

No caso da análise da inteligência senciente, essa distância estaria entre aquilo que é sentido e o homem senciente; supor-se-ia uma separação física o que não é um fato porque a alteridade é um momento de impressão, que consiste em um físico estar em presença do que é inteligido no mesmo ato, no qual também está fisicamente presente o senciente. Dito de uma forma mais simples, o apreendido está no homem e o homem está no apreendido. Tal conclusão fez com que Antonio Ferráz afirmasse que “a *intelecção*, experiencialmente fundada, se revela como um ato comunicativo” (FERRÁZ, 1995, p. 32)¹⁹.

¹⁸ Ferráz expõe uma precisão com relação ao uso da expressão *inteligência senciente* tão habitual na Filosofia de Zubiri: “Se chamamos ‘inteligência’ o caráter abstrato da *intelecção*, como simples recurso gramatical, poderemos dizer ‘inteligência senciente’, e ‘sentir intelectivo’ será uma expressão equivalente em sua designação.” (“Si llamamos ‘inteligencia’ al carácter abstracto de la *intelección*, como simple recurso gramatical, podremos decir ‘inteligencia sentiente’, y ‘sentir intelectivo’ será una expresión equivalente en su designación.”). (FERRÁZ, 1995, p. 30-31)

¹⁹ [...] la *intelección*, experiencialmente fundada, se revela como un acto comunicativo. (FERRÁZ, 1995, p. 32)

Ainda se faz necessário aprofundar mais na análise e avaliar o alcance de significado das expressões em próprio e *de suyo* (BACIERO, 1976, p. 313-350). Como explicitado anteriormente, o que foi apreendido *queda* como algo em próprio, algo *de suyo*, não simplesmente como um sinal, o que equivale a dizer que o apreendido e suas notas são sentidos como *de suyo*, são em e por si mesmo. Este é o ponto em que Zubiri se distancia de seu mestre alemão, Heidegger, como veremos em seguida, e da tradição escolástica e neoescolástica.

Aquilo que foi apreendido como algo em próprio ou *de suyo* é anterior a seu estar presente no sentir. Entenda-se bem, não se trata de uma anterioridade temporal, ou seja, não se que o apreendido intelectivamente já tivesse tal consistência como possui na apreensão e anterior a ela (distância da tradição escolástica e neoescolástica), mas tampouco corresponde a conteúdos apreendidos por estar presentes (distância de Heidegger).

Zubiri simplesmente afirma que o conteúdo intelectivamente apreendido ao *quedar* como algo em próprio, como algo *de suyo* está presente independentemente de seu “apresentar-se”; o fundamento da coisa que se apreende não é a presença (*Anwesenheit*), mas é a própria coisa com suas notas, que sustenta sendo suas, que se faz presente. Não há um “apresentar-se” de este ou aquele conteúdo, mas conteúdos que em próprio ou *de suyo* se fazem fisicamente presentes na apreensão intelectual:

A nota “*queda*” como sendo nota em forma tal que seu conteúdo “*queda*” repousando como realidade sobre si mesmo e fundando formalmente sua própria apreensão. Então, segundo este caráter, o que foi sentido em impressão me instalou na realidade mesma do que foi apreendido. Com o qual fica aberto diante o ser humano o caminho da realidade em e por si mesma. Estamos no apreendido mesmo em formalidade de realidade. Formalização é autonomização. E no ser humano vemos o que chamo de *hiperformalização*: a nota autonomizada é tão autônoma que é mais que sinal, é realidade autônoma. Não é autonomia de signitividade, mas autonomia de realidade, é alteridade de realidade, é “*altera realitas*”. (ISIR, p. 62-63)²⁰

A exposição anterior é fundamental para correta compreensão da Filosofia de Zubiri. Embora tenha se recorrido a expressões verbais, o mais importante é sempre retornar à experiência para evitar vícios da linguagem, especialmente da linguagem coloquial. A base de sua reflexão é aquilo que é experimentado pelo homem entre as coisas do mundo.

²⁰ La nota “*queda*” como siendo nota en forma tal que su contenido “*queda*” reposando como realidad sobre sí mismo y su fundando formalmente su propia aprehensión. Entonces, según este carácter, lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido. Con lo cual queda abierto ante el hombre el camino de la realidad en y por sí misma. Estamos en la aprehendido mismo en formalidad de realidad. Formalización es autonomización. Y en el hombre asistimos a lo que llamo *hiperformalización*: la nota autonomizada es tan autónoma, que más que signo, es realidad autónoma. No es autonomía de signitividad, sino autonomía de realidad, es alteridad de realidad, es “*altera realitas*”. (ISIR, p. 62-63)

Tal como Ferráz, este trabalho fixará alguns conceitos centrais antes de prosseguir. Sentir é apreender impressivamente algo outro que aquele que sente; se esse algo outro *queda* como sinal de resposta, trata-se de um estímulo. Inteligir é apreender impressivamente algo outro que aquele que entende, se esse algo outro que *queda* como em próprio, como sendo o que é – na apreensão – *de suyo*. Realidade é a formalidade própria do que é apreendido intelectivamente, não é primordialmente realidade além da apreensão, mas tampouco mera representação do real. Pode-se afirmar, portanto, que inteligir consiste formalmente na apreensão de algo como real e sentir, na apreensão de algo impressivamente (FERRÁZ, 1995, p. 33).

A conjunção de sentir e inteligir permite a determinação da inteligência humana como inteligência senciente ou sentir intelectual. Sentir e inteligir se distinguem, porém não se opõem, como tradicionalmente se pensou. “O que chamamos inteligir e sentir não são dois momentos do único ato de apreender sencientemente o real” (ISIR, p. 84). Trata-se de uma unidade estrutural que se realiza como ato de apreensão; a apreensão intelectual é ter algo em presença, algo que está presente em próprio.

Zubiri insiste que os antigos e os medievais deram mais atenção ao modo como a intelecção se dava que ao ato de inteligir e tiveram que construir, como consequência, teorias explicativas do modo da intelecção (teorias do conhecimento). Os modernos, por outro lado, deram mais atenção ao ato que àquilo que se dava, isto é, a intelecção, contudo desde perspectivas muito específicas. Para Kant o inteligido deveria ser proposto à inteligência e seria a própria inteligência que faria a proposição (estar presente é posição) (HVER, p. 127); para Husserl, o inteligido seria mero correlato de uma intenção, de um ato de referência (estar presente é intenção) (HRI, p. 13-14.149-150). Já no período contemporâneo, embora com muitos resquícios modernos, Heidegger chega a afirmar que estar presente não é posição, nem intenção, mas des-velação (SR66, p. 36; FERRÁZ, 1995, p. 35-36).

O filósofo espanhol recolherá todas essas posições para, em seguida, abandoná-las (ISIR, p. 134-136). Nenhuma delas expressa com radicalidade o que é estar presente, porque o estar presente do *posto*, do *intencionado* e do *desvelado* não é sua posição, tampouco intenção ou des-velação (SE62, p. 111-121). O fato primordial e decisivo é que algo *está*, mas esse estar não constitui o termo final de um ato intelectual, pelo contrário é seu momento próprio; é esse algo, essa coisa²¹ que está.

²¹ É momento para fazer uma precisão de linguagem. Como bem indicam Ferráz e Bernardes, coisa simplesmente designa o apreendido na apreensão. O que é apreendido está presente e se trata de seu estar, que é plenitude física

Na intelecção, independentemente do mecanismo ou condições de apreensão, a coisa apreendida está presente; trata-se de um estado seu, porque *está* desde si mesma. Zubiri remarca que isso é um fato inquestionável e radical. Outras ciências como a Psicologia ou até mesmo a Metafísica poderão explicar como algo pode estar presente ao homem, mas o próprio estar presente é primordial, ao qual o filósofo espanhol dá o nome de atualidade.

Acentua-se mais estar que presente, quando se reflete sobre a atualidade. “Atualidade não é mera presentidade, mas o presente enquanto algo que ‘está’.” (ISIR, p. 139)²². *Atualidade* corresponde diretamente à formalidade de realidade, porque aquilo que está presente à intelecção humana está em sua formalidade de realidade, não somente em suas notas (FP 1, p. 562). Por exemplo, um homem ao ouvir um ruído, este está presente àquele não pelo barulho feito, mas lhe está presente como algo outro. Ao mesmo tempo, atualidade é uma noção intimamente vinculada à intelecção, aparece na análise da própria intelecção e, na situação experiencial que tal análise manifesta, está no fundamento para compreendê-la.

Portanto, é possível afirmar que “a intelecção é a atualização de algo como *real*, como ‘*de suyo*’ e que a atualidade que tem a coisa inteligida é ‘mera atualidade’” (FERRÁZ, 1995, p. 38)²³. Contudo, ao fazer tal afirmação surge uma nova tarefa: esclarecer o significado do adjetivo “mera”. É possível que na intelecção haja conteúdo que estejam além da própria intelecção, mas a “mera atualidade” não se refere a isso, simplesmente ao fato primordial de que as coisas e seus conteúdos apreendidos estão se mostrando em si mesmos e desde si mesmos. Na intelecção, aquilo que é inteligido está presente como real; só está presente. Não se trata de algo elaborado ou interpretado; nisso consiste a “mera atualidade”.

O momento de realidade diz respeito às impressões; as qualidades sensíveis de algo são impressões, porque são sensíveis, mas também são reais porque estão presentes desde si mesmas, são *de suyo* (ED68, p. 205-225). Se os homens desaparecessem, as qualidades sensíveis por eles apreendidas – neles impressas – também desapareceriam, mas não só como afeições sensíveis, desapareceriam como realidades. Toda qualidade sensível é real na percepção, o que leva a afirmar o caráter que define realidade é ser *de suyo*, não tendo necessidade de atribuir outro caráter àquilo que possa estar além da apreensão (FERRÁZ, 1995, p. 38-39).

que corresponde à própria coisa, não é necessário ir além da apreensão para que a plenitude física aconteça. Coisa é aquilo que se dá porque está presente (FERRÁZ, 1998, p. 36; BERNARDES, 2022a, p. 07).

²² Actualidad no es mera presentidad, sino lo presente en cuanto algo que “está”. (ISIR, p. 139).

²³ [...] la intelecção es la actualización de algo como real, como “*de suyo*”, y que la actualidad que tiene la cosa inteligida es “mera actualidad”. (FERRÁZ, 1995, p. 38)

Isto posto, é possível sustentar que a postura assumida por Zubiri difere – e muito – das assim chamadas Filosofias realistas (PFMO, p. 252), porque seu realismo é crítico. Seu ponto de partida não são as determinações e os caracteres do que existe além da apreensão independentemente dela. Ao mesmo tempo, o filósofo espanhol se distancia de toda forma de fenomenismo que reduz as qualidades sensíveis a simples afeições do sentir, cujos conteúdos não teriam nenhuma realidade. A análise do sentir especificamente humano revela que o homem se encontra, embora pobre e limitadamente, implantado na realidade:

Não é possível separar na impressão [...] o momento de afeição e o momento de alteridade. Ser impressões nossas não significa não ser reais, mas ser realidade impressivamente presente. Verificar o que são essas qualidades no mundo além do formalmente sentido é precisamente obra da ciência. (ISIR, p. 154)²⁴

Ferráz, entretanto, faz uma precisão sumamente pertinente com relação ao uso da linguagem, inclusive pelo próprio Zubiri. “O que são essas qualidades reais no mundo além do formalmente sentido” é uma expressão que induz ao erro e, para que isso não venha acontecer, é necessário analisá-la em cada uma das obras do autor e, ao mesmo tempo, no conjunto de seus escritos. “Essas qualidades reais” são o que são na apreensão impressiva e, somente nela, são reais. Logo, não há sentido se perguntar sobre o que poderiam ser além da apreensão, como se o apreendido só fosse a modo de sensação e além, de outro modo. Tal esquema dual não corresponde à Filosofia zubiriana.

O que, de fato, acontece é que aquilo que foi sentido, enquanto real, está em conexão com outras realidades, com “outros” reais (SSV, p. 217). O que é sentido não aparece desde o nada e tampouco é um absoluto. Portanto, verificar “o que são essas qualidades reais no mundo além do formalmente sentido” significa verificar com quais “outros” reais estão conectadas (FERRÁZ, 1995, p. 38-39).

O real possui mera atualidade na intelecção, ou seja, está meramente atualizado. A intelecção, por sua vez, é intelecção por ser de algo real, que é *de suyo* assim como se mostra em seu estar presente (ETM, p. 364-380). Trata-se da mesma atualidade, na qual também está presente a intelecção. A atualidade do inteligido é uma e a mesma atualidade da intelecção; é “comunidade de atualidade”, segundo Zubiri (ISIR, p. 156). Ele também fala de co-atualidade

²⁴ No se pueden dislocar en la impresión [...] el momento de afección y el momento de alteridad. Ser impresiones nuestras no significa no ser reales, sino ser realidad impresivamente presente. Averiguar qué son estas cualidades reales en el mundo allende lo formalmente sentido es justamente la obra de la ciencia. (ISIR, p. 154)

e co-presença para expressar o que acaba de ser exposto; não há nada que esteja presente como real sem que a intelecção esteja, igualmente, presente:

[...] na mera atualidade da coisa e do inteligir se atualizam, pela identidade numérica de sua atualidade, a intelecção e o inteligido como duas realidades distintas. (ISIR, p. 156)²⁵

São duas realidades que se revestem de sua condição, como tal, em recíproca atualidade. Ferráz também esclarece que, embora Zubiri não tenha formulado da seguinte forma, inteligir é comunicação, co-presença de duas realidades que, sem perder sua identidade (GRACIA, 2020, p. 11s) própria, se unificam nessa mesma co-presença (FERRÁZ, 1995, p. 41). É precisamente tal atualidade comum o fato radical que permite o avanço rumo às coisas que estão presentes ao homem e o próprio homem que se faz co-presente nelas.

Por outro lado, a co-presença ou a co-atualidade dá sentido ao conceito de consciência, que não é outra coisa que é “co-atualidade intelectual da intelecção mesma em sua própria intelecção” (ISIR, p. 161)²⁶. Não devemos confundir intelecção com consciência, ao mesmo tempo que se deve afirmar que toda intelecção é necessariamente consciente porque intelecção é co-atualidade. Se a intelecção é senciente, isto é, a coisa é inteligida em impressão, a consciência também o será (ISIR, p. 161).

Por serem co-atuais – o real presente na intelecção e a própria intelecção –, é impossível a análise de um sem referência à outra. Pode-se acentuar ora um ora a outra, como Zubiri inúmeras vezes o fez, como quando abordou o tema da verdade. Tal conclusão permite resumir o que até o momento foi apresentado: a intelecção é um ato de apreensão impressiva de algo como real, algo que não é o apreensor e que lhe está presente em e desde si mesmo. O físico estar presente, ao que se refere, é a mera atualidade do real que coincide com a atualidade da própria inteligência.

“‘Realidade’ se refere primária e originariamente à ‘intelecção’. ‘Intelecção’ se refere primária e necessariamente à ‘realidade’” (FERRÁZ, 1995, p. 42)²⁷. Isso nos permite sustentar que o homem não está somente lançado (*geworfen*) no mundo, como indicava Heidegger e os filósofos existencialistas do século XX, mas se encontra implantado na realidade em virtude de sua inteligência senciente.

²⁵ [...] en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de sua actualidad, la intelecção y lo inteligido como dos realidades distintas. (ISIR, p. 156)

²⁶ [...] co-actualidad intelectual de la intelecção misma en su propia intelecção. (ISIR, p. 161)

²⁷ “Realidad” refiere primaria y originariamente a “intelecção”. “Intelecção” refiere primaria y necesariamente a “realidad”. (FERRÁZ, 1995, p. 42)

Tendo chegado a tal conclusão, Zubiri se dedicou aos modos da intelecção, isto é, aos modos como o real se atualiza à própria intelecção. O filósofo dá ao primeiro modo de intelecção o nome apreensão primordial de realidade, embora Ferráz indique que o nome mais apropriado deveria ser “intelecção primordial” uma vez que há mais dois modos de intelecção: simples apreensão, intelecção como *logos* ou, simplesmente, logos e intelecção como razão ou, simplesmente, razão (FERRÁZ, 1995, p. 43; PINTOR-RAMOS, 2006, p. 226-236).

Em que consiste a apreensão primordial de realidade? Antes de qualquer afirmação, é preciso destacar que os modos de intelecção se dão pelas distintas atualizações do real na intelecção; o fundamento para isso está em um traço essencial da realidade, isto é, a realidade é uma formalidade aberta em tanto que formalidade do momento de alteridade na intelecção (VARGAS, 2017, p. 44-45).

Pode-se apreender impressivamente um todo (uma melodia) ou apenas uma de suas partes (determinada nota musical); independentemente do conteúdo apreendido, o todo ou a parte está presente ao apreensor com plenitude física, isto é, como real. Mesmo que os conteúdos se difiram uns dos outros (a melodia não se restringe a uma única nota musical, nem as notas musicais são iguais), a formalidade pela qual estão presentes é a mesma. A realidade, como forma de um conteúdo determinado *quedar* à intelecção não varia.

Não se deve pensar, porém, que conteúdo e formalidade sejam separáveis – o conteúdo varia, a formalidade não; são dois momentos inseparáveis identificado na análise daquilo que foi apreendido intelectivamente. O que acaba de ser apresentado reforça a noção anteriormente indicada, isto é, a realidade é aberta, não está restringida a um determinado conteúdo. “[...] algo doloroso não é real por ser doloroso, mas é real sendo doloroso; é realidade dolorosa” (FERRÁZ, 1995, p. 45)²⁸.

Zubiri, empregando outras palavras, expressa a mesma noção: “a impressão de realidade é inespecífica porque transcende todos aqueles conteúdos” (ISIR, p. 114)²⁹. A formalidade de realidade sempre está aberta a um determinado conteúdo e nisso consiste seu momento individual. Todavia, a apreensão impressiva da realidade acontece nos momentos individuais apesar de não se encerrar em nenhum deles. A realidade “envolve” sem variação a multiplicidade variada das coisas.

Tal caráter “envolvente” é abertura das coisas, desde si mesmas, a algo além. Não se trata, insistimos, somente na abertura da formalidade a um determinado conteúdo concreto;

²⁸ [...] algo doloroso no es real por ser doloroso, sino que es real siendo doloroso; es realidad dolorosa. (FERRÁZ, 1995, p. 45)

²⁹ [...] la impresión de realidad es inespecífica porque trasciende todos aquellos contenidos. (ISIR, p. 114)

trata-se da abertura radical das coisas reais, porque são reais, a outras coisas reais. Dito mais concisamente, as coisas reais excedem de si mesmas, transcendem desde si mesmas a outras coisas reais; não são transcendentais, mas transcendentais.

Embora ainda não tenha sido formulado de assim, sublinhamos que a formalidade de realidade é aberta, isto é, sua identidade numérica está aberta a uma grande diversidade de conteúdos. Não se deve pensar que tal abertura seja um “conceito de máxima universalidade”; trata-se tão somente de uma comunidade física de realidade, de um momento de comunicação (FERRÁZ, 1995, p. 53). Por razão dessa abertura, toda coisa é em próprio ou *de suyo* só em respectividade com outras coisas; a coisa real abre desde si mesma um campo de realidade.

Campo de realidade é uma noção central para a Filosofia de Zubiri, que foi elaborada ao longo da pesquisa sobre a inteligência. Como apresentamos anteriormente, o campo ser compreendido desde a abertura, a respectividade e a transcendentalidade do *real* e descreve o âmbito próprio no qual a inteligência se move e formula o *logos* (PINTOR-RAMOS, 1993, p. 15). A coisa real não se abre desde fora, mas desde dentro, ou seja, desde si mesma. Tal abertura desde si projeta um campo que possibilita a inteligência da coisa respeito a outras coisas.

O campo de realidade tem como elementos o primeiro plano, o centro, a periferia e o horizonte. O caráter completo do campo é o panorama, que se constitui pela junção da sinopse (visão completa) com a sintaxe campal (ordem dos elementos). Como o campo não é nada fora da coisa real, o que está fora do horizonte do campo está simplesmente fora do campo, ou seja, já se trata mais da coisa, mas outra respectiva. As coisas não são descritas pelo seu conteúdo no campo, mas por sua formalidade, isto é, as coisas são coisas reais (ILG, p. 35).

É possível descrever com o campo um modo particular do real: o modo para (*hacia*), porque a coisa está aberta e em relação a outras coisas. É o que Zubiri chama de excedência campal, na qual também é possível inteligir a transcendentalidade da realidade. Trata-se da transcendentalidade da própria realidade, que também recebe o nome de suidade. É o *campo* que permite falar de âmbito realidade, noção essencial para entender o momento do *logos*, a segunda atualização da coisa real à inteligência.

O “para” [*hacia*] da campalidade é, antes de tudo, um “para” [*hacia*] em “entre”, ou melhor, é um “entre” que tem positivamente caráter de um “para” [*hacia*] de realidade. Se assim não fosse, o “entre” seria pura vacuidade. Mas é campo porque é realidade em “para” [*hacia*] aberta desde cada coisa a todas as demais. E é assim porque essa abertura é, por sua vez, determinada pela realidade de cada coisa. Por ser determinado pela realidade de cada coisa, o

“para” [*hacia*] é um “para” [*hacia*] real, é realidade em “para” [*hacia*], E nisso consiste o campo como “entre”. (ILG, p. 34-35)³⁰

Como já mencionamos, a coisa real se abre desde si mesma em um campo de realidade. A coisa possui um momento individual – em próprio ou *de suyo* – e um momento campal – respectividade. Na apreensão primordial de realidade, esses dois momentos estão compactados e é possível dizer que a coisa é; na atualização campal ou reatualização, porém, é possível dizer o que a coisa real é em realidade. Isso já está presente na apreensão primordial, mas compactamente, ou seja, a coisa real está atualizada em e por si mesma. Na apreensão campal, a coisa real se atualiza à intelecção campalmente, isto é, em respectividade com outras coisas reais.

Por essa respectividade, é possível formular não só que a coisa real é, mas o que ela é (*logos*). Contudo, não se trata de uma formulação definitiva, tampouco absoluta. Todo *logos* é histórico e, por que não, frágil, que sempre deve ser reatualizado. O *logos* deve se fazer presente sempre à intelecção e à própria coisa real. Zubiri estuda um *logos* dinâmico, que se move dentro de um campo de realidade e jamais esgota a riqueza da realidade (BERNARDES, 2022a, p. 57-58).

Antes, entretanto, de nos aproximarmos do dinamismo do *logos* detenhamo-nos em sua dualidade. O *logos* afirma algo de algo, não se trata, portanto, de uma atualização intelectual da coisa em e por si mesma (apreensão primordial), mas da atualização entre outras coisas. Seu fundamento está na campalidade, ou seja, não se trata somente da intelecção inscrita no que é singular e irrespectivo; trata-se da atualização em relação a (respectividade) outra coisa que funciona como princípio de inteligibilidade (FERRÁZ, 1995, p. 58).

Destacamos na reflexão de Zubiri que esse princípio de inteligibilidade não é uma ideia ou um conceito, mas outra coisa que está presente fisicamente à intelecção. O campo é um, porque é de realidade, mas ao mesmo tempo diferenciado que possibilita a atualidade diferencial da coisa, ou seja, sua intelecção como *logos* (ILG, 55-61):

O que é essa dualidade? A apreensão dual é um modo de atualização do real. Não está constituída pelo fato de que algumas notas de seu conteúdo sejam complexas. Não se trata disso. Porque até o mais simples de seu conteúdo pode estar inteligido em apreensão dual [...]. A apreensão dual é um modo de

³⁰ El “hacia” de la campalidad es ante todo un “hacia” en “entre”, o mejor dicho, es un “entre” que tiene positivamente el carácter de un “hacia” de realidad. Si así no fuera, el “entre” será pura oquedad. Pero es campo porque es realidad en “hacia” abierta desde cada cosa a todas las demás. Y lo está porque esa apertura está a su vez determinada por la realidad de cada cosa. Por estar determinado por la realidad de cada cosa, el “hacia” es un “hacia” real, es realidad en “hacia”. Y en esto consiste el campo como “entre”. (ILG, p. 34-35)

atualização deste conteúdo, simples ou complexo, um modo de me estar presente. (ILG, p. 56-57)³¹

Contudo, é importante ressaltar que a dualidade do *logos* não é estática, mas dinâmica. Aqui nos encontramos como dinamismo do *logos*, isto é, a reatualização da coisa à inteligência se dá “indo” desde outra coisa (ILG, p. 62). O ato de inteligir se caracteriza pelo fato de que uma coisa “está em” a intelecção e a intelecção “está em” a coisa; esse “estar em” não significa, porém, quietação (FERRÁZ, 1995, p. 59). A inteligência “está em” a realidade na apreensão primordial, mas ao produzir um novo ato intelectivo – o *logos* – acontece o movimento desde o real já apreendido para (*hacia*) o campo de realidade que permite afirmar o que o real é em realidade.

Bem pois, o movimento desde o apreendido primordialmente não pode ser descrito como univocamente determinado, afinal a coisa é reatualizada à intelecção em relação a outras coisas já inteligidas; isso faz do campo de realidade um campo de liberdade. “A intelecção diferencial é, pelo menos em parte, uma intelecção livre” (FERRÁZ, 1995, p. 59)³². Antes de seguirmos, é preciso fazer duas anotações: primeiramente, o movimento intelectivo, no qual o *logos* consiste, não é algo primário da inteligência como pensava Hegel (a dialética) (CU2, p. 371-374); não se trata da estrutura da inteligência, mas somente o modo diferencial de apresentação do real (ILG, p. 67). O primário e fundamento da inteligência é apreensão primordial de realidade.

A segunda anotação diz respeito a um traço essencial da intelecção apresentado por Zubiri. O movimento da intelecção acontece do real ao campo de realidade e do campo ao real; dito de modo mais simples, trata-se de um movimento em duas fases que permite afirmar que esta coisa é – em realidade – isto ou aquilo. A primeira fase é o impulso do momento individual da coisa a seu momento campal; a segunda é a “reversão” do campo, do momento campal, à coisa, ao momento individual (FERRÁZ, 1995, p. 60). A essa “reversão” Zubiri dá o nome *intentum*, que tem caráter físico e não meramente intencional como pensou Husserl (FP3, p. 430; ILG, p. 71).

Não obstante, é preciso notar que a intelecção nunca abandonou a realidade; não se trata de “ir” à realidade, mas ao campo (primeira fase) e à coisa (segunda fase), em momento algum a intelecção abandonou a formalidade de realidade. Por “estar em” a realidade, a intelecção é

³¹ ¿Qué es esta dualidad? La aprehensión dual es un modo de actualización de lo real. No está constituida por el hecho de algunas notas de su contenido sean complejas. No se trata de esto. Porque hasta lo más simple de su contenido puede estar inteligido en aprehensión dual [...]. La aprehensión dual es un modo de actualización de este contenido, simple o complejo, un modo de estarme presente. (ILG p. 56-57)

³² La intelecção diferencial es, al menos en parte, una intelecção libre. (FERRÁZ, 1995, p. 59)

impulsionada fisicamente ao campo e, ao mesmo tempo, tensionada fisicamente à coisa real. O *nous*, a inteligência, é um *ergon*; a estrutura primária da inteligência não é noética, mas noérgica e, sobre ela, se fundam tanto o *noema*, como a *noesis*. O que acabamos de apresentar não é pouco, como insiste Ferráz, porque confere à inteligência e a seus atos caráter físico³³.

Finalmente, Zubiri se deteve na medialidade do *logos*. Se por um lado, o momento individual da coisa apreendida remete a ela mesma e permite afirmar simplesmente que está presente fisicamente à inteligência, a coisa é algo diferenciado; seu momento campal, por outro lado, remete a outras coisas inteligidas, a coisa é apreendida diferencialmente. Aquilo que acontece compactamente na apreensão primordial de realidade é dissolvido pelo *logos*. Contudo a unidade da coisa apreendida não é desfeita; o *logos* estabelece uma nova unidade, a unidade-dual.

Ambos os momentos permanecem distendidos, distanciados; essa distensão ou distância entre o momento individual e campal apresenta a coisa apreendida entre outras coisas que permite determinar o que seria em realidade. Ao mesmo tempo, a inteligência se põe sobre a coisa deixando em suspenso o que é em realidade. Logo, há um movimento de retração; tendo sido impulsionada desde a coisa ao campo, a inteligência agora se retrai de modo que o apreendido primordialmente permaneça como mero termo da determinação “em realidade”. Afirmar o que a coisa é em realidade é inteligência liberada, ou seja, já não se trata somente do que a coisa é em realidade, mas o que “seria” em realidade (ILG, p. 85-86).

Ferráz consegue expor claramente o que Zubiri entende por “seria” ao mostrar que se trata de uma situação na qual a coisa se encontra quando será determinada desde o campo como isto ou aquilo, mas ainda não foi. Não se trata do termo da apreensão primordial, somente de uma simples apreensão (FERRÁZ, 1995, p. 63; PINTOR-RAMOS, 2006, p. 226-236). As coisas do campo, a partir das quais a coisa será inteligida campal e diferencialmente, se convertem em princípios de inteligibilidade. Isso é possível graças à retração de seus conteúdos que deixam de ser delas e ficam reduzidos a simples princípios de inteligibilidade, isto é, aquilo respeito do qual a coisa apreendida fica campalmente reatualizada.

1.3 A verdade real como fundamento da verdade racional

³³ Zubiri entende “físico” do mesmo modo que a Filosofia antiga, principalmente Aristóteles. “Físico” não se refere a um determinado círculo de coisas (materialidade), mas um modo de ser oposto ao “artificial”. Por um lado, “físico” significa proceder de um princípio intrínseco à coisa, artificial, por outro, é aquilo que não nasce, não brota da coisa, mas lhe é posto pela inteligência de um artífice (o contrário ao verbo *physein*). Nesse sentido, “físico” também se contrapõe a intencional e é, em sentido estrito, sinônimo de real. (SE62 p. 11-13).

Zubiri depois de ter analisado a apreensão primordial de realidade, como primeiro modo de intelecção, e o *logos* ou simples apreensão, como segundo modo de intelecção, se dedicará à análise da razão. Para tal, assumirá como ponto de partida a razão como busca da realidade, ou seja, *intellectus quarens* (IRAZ, p. 23). A atividade própria da razão é *pensar*, que, por sua vez, possui alguns momentos próprios.

Em primeiro lugar, *pensar* significa buscar algo além do que já está inteligido; não se trata, porém, de pensar “além do real”, mas o “real além da apreensão”. Em segundo lugar, pensar possui um caráter incipiente ou, também se pode dizer, pensar é uma intelecção incipiente; por essa razão, a atividade de pensar só é possível em uma “via” (IRAZ, p. 31). Positivamente falando, em uma “via” que se aproxima da realidade das coisas, e, negativamente, há uma que se distancia da realidade (GRACIA, 2007, p. 152):

Entretanto, estas diversas vias que incipientemente estão tão próximas e que, por isso, podem parecer equivalentes, não obstante, se prolongadas em sua própria linha podem conduzir a intelecções muito diversas, inclusive abissalmente incompatíveis. Aquela leve oscilação inicial pode conduzir a realidades e modos de realidade essencialmente distintos. É que a atividade de pensar é constitutivamente incipiente. (IRAZ, p. 32)³⁴

Está também o terceiro momento próprio da atividade de pensar: trata-se de um inteligir ativado pela realidade (IRAZ, p. 32). Usualmente, fala-se “as coisas dão que pensar”, Zubiri reformula a expressão indicando que o real não se dá somente na intelecção, o real dá que pensar (IRAZ, p. 34).

Além disso, a razão, o terceiro modo da atualidade intelectual humana, se caracteriza por ser intelecção em profundidade e tem como caráter próprio ser “mensurante”, tanto que Zubiri afirma que a razão é “intelecção mensurante do real em profundidade” (IRAZ, p. 45). O que é mensurado não é a razão, mas a realidade e em uma direção muito precisa: como realidade-fundamento (GRACIA, 2007, p. 153). A realidade inteligida pela razão não é a formalidade da apreensão primordial, tampouco a medialidade do *logos*; trata-se da fundamentalidade, da realidade como realidade-fundamento.

Por isso, como o próprio filósofo indica, a razão é “intelecção principal” (IRAZ, p. 52), o que não significa que ela seja uma faculdade dos princípios, como comumente foi apresentada pela Filosofia ocidental; a razão é intelecção principal do real em profundidade (IRAZ, p. 55).

³⁴ Pero sin embargo estas diversas vías que incoativamente están tan próximas, y que por ello pueden parecer equivalentes, sin embargo, prolongadas en su propia línea, pueden conducir a realidades y modos de realidad esencialmente diversos. Es que el pensar es constitutivamente incoativo. (IRAZ, p. 32)

O princípio da mensura na razão é o real, isto é, na razão a realidade atualizada na apreensão mensura a realidade além e o faz de forma “canônica”, o que corresponde a afirmar que a realidade atualizada na apreensão se converte em cânon de mensura da realidade além.

1.3.1 Fundamento em Zubiri

Conforme o que acaba de ser introduzido, o fundamento para Zubiri não está em uma mera faculdade dos princípios, mas na realidade novamente atualizada na apreensão. Também já se introduziu que o terceiro modo de atualidade da realidade na apreensão intelectiva recebe o nome de razão. Foram apontadas duas características da razão: intelecção em profundidade e intelecção mensurante. Entretanto, há uma terceira característica decisiva para se encontrar o fundamento.

A terceira característica mencionada é a busca; a *razão é intellectus quaerens* (IRAZ, p. 60), o que significa afirmar que a razão tem uma estrutura formalmente dinâmica, direcional e provisional (GRACIA, 2007, p. 154). Chama a atenção tal formulação, sobretudo tendo em consideração o fato de que as conquistas da razão são provisionais. Contudo, isso não significa que a verdade alcançada pela razão deva ser descartada, ela deve ser superada. Por isso, os conteúdos da razão são constitutivamente “problemáticos”; o real dá que pensar e isso é justamente o problematismo, em outras palavras, a realidade atualizada na apreensão lança a inteligência diante da realidade além da apreensão.

Em sua origem etimológica, problema (*pro-bállo*) indica precisamente o que acaba de ser exposto: lançar-se diante de si atualizando aquilo para o qual está sendo lançado (IRAZ, p. 64). Não se trata de rigor lógico, nem necessidade dialética ou organização da experiência; a razão não é formalmente razão analítica, nem dialética, é razão da realidade; trata-se da intelecção na qual a realidade profunda – o fundamento – “está atualizada em modo problemático e lança a inquirir principal e canonicamente o real em profundidade” (IRAZ, p. 65)³⁵.

Nesse sentido, é possível afirmar que as coisas reais não só dão que pensar, mas também dão razão ou a tiram. Zubiri remarca que aquilo que no começo “dá que pensar”, no final da marcha intelectiva “dá razão” mediante experiência, o que detalharemos mais abaixo. O que se torna evidente é o fato de que a realidade obriga a “ter razão” (IRAZ, p. 107), não o contrário. É a própria realidade que impulsiona a inteligência a adotar a forma racional.

³⁵ [...] está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad. (IRAZ, p. 65).

Merece muita atenção o passo seguinte que o filósofo dá: a formalidade está determinada pela realidade, o que já vem sendo exposto por ele desde sua análise da apreensão primordial; o conteúdo, porém, jamais está determinado. Por isso, a essência da razão é a liberdade. “A realidade nos força a ser livres” (IRAZ, p. 107)³⁶ e o resultado dessa liberdade é a criação racional; trata-se de uma criação livre, não arbitrária porque possui, como exposto anteriormente, princípio e cânon (GRACIA, 2007, p. 155):

O que a razão pretende é que esta realidade tenha tal ou qual conteúdo determinado e, portanto, que este conteúdo livremente escolhido seja fundamento. Poderíamos chamá-lo de *conteúdo fundamental*. O que é criado, pois, não é a realidade, mas o conteúdo fundamental da realidade em profundidade. Em sua virtude, a razão não é criação de realidade, precisamente o contrário: criação do conteúdo fundamental na realidade. (IRAZ, p. 110)³⁷

A criação racional possui modos diversos, sendo possível identificar, pelo menos, três. É possível criar ensaiando sobre o que já foi previamente inteligido, isto é, modificando livremente o conteúdo. Assim, o conteúdo da livre experiência tende a “dar razão” do real; trata-se de um conteúdo modélico com o qual a realidade profunda “dá razão” do real. Este é o primeiro modo da criação racional, que pode ser chamado de imagem formal ou modelo e o fundamento campal (FERRAZ, 2013, p. 131) é a realização (ILG, p. 131).

O segundo modo da criação racional é a hipótese e se diferencia da imagem formal ou modelo por afetar fundamentalmente a forma de sistematização das notas de uma coisa real, isto é, sua estrutura básica. A imagem formal ou modelo é uma criação racional livre realizada no nível das notas de uma coisa real (ELLACURÍA, 1974, p. 101). Trata-se de uma suposição sobre o real profundo, que consistiria em tal ou qual fundamento (IRAZ, p. 124) e que pode ser feita a partir de afirmações sobre a estrutura básica das coisas enquanto apreendidas.

Supõe que as estruturas do real apreendido e do real além da apreensão são homólogas; as hipóteses, portanto, acontecem mediante homologação. Quando a criação racional livre é realizada não no nível das notas, mas no nível de sua sistematização que permite ir ao encontro da coisa real além da apreensão por homologia com a estrutura básica da coisa real, enquanto atualizada na apreensão, surge a hipótese e seu fundamento campal é a construção (ILG, p. 130).

³⁶ La realidad nos fuerza a ser libres. (IRAZ, p. 107)

³⁷ Lo que la razón pretende es que esta realidad tenga tal o cual contenido determinado, y por tanto que este contenido libremente elegido sea fundamento. Podríamos llamarlo *contenido fundamental*. Lo creado es pues no la realidad sino el contenido fundamental de la realidad en profundidad. En su virtud, razón no es creación de realidad sino justamente al revés: creación del contenido fundamental en la realidad. (IRAZ, p. 110)

Há, contudo, um terceiro modo: a postulação que é o máximo grau na liberdade da criação racional porque recria completamente o conteúdo tanto no nível das notas, como no nível de sua estrutura básica (GRACIA, 2007, p. 186). No mundo literário, é o caso das novelas; no mundo científico, das construções teóricas. “O que é livremente construído e realizado por ‘postulação’ pode permanecer repousando sobre si mesmo: é a criação pela criação” (IRAZ, p. 130)³⁸.

Postulação é mais que a modelação e a homologação, como é possível contemplar na Geometria que consiste em um sistema livre de postulados, do mesmo modo que Galileu postulou toda a realidade cósmica em uma estrutura matemática. Porém, por seu máximo grau de liberdade a postulação deixa no escuro alguns aspectos das coisas reais. Finalmente, a postulação racional tem seu fundamento campal na postulação (ILG, p. 129).

Os três modos da criação racional livre – os modelos, as hipóteses e as postulações – são intentos de desvendar o real profundo, a estrutura da realidade além da apreensão apoiados, entretanto, em três aspectos da realidade na apreensão: a experiência das notas, a estrutura e a construtividade. Mediante a experiência livre das notas, a realidade profunda recebe um conteúdo modélico; mediante a sistematização livre, uma estrutura básica; mediante a construção livre, um conteúdo completamente criado (IRAZ, p. 132-133).

Tendo concluído o estudo da razão, ou seja, a análise da atividade de pensar e sua estrutura intelectual, é chegado o momento de se perguntar sobre seu objeto formal. Este objeto é a possibilidade (GRACIA, 2007, p. 157). “Aquilo no qual se move a razão é o real sempre e só como possível” (IRAZ, p. 140)³⁹. A razão se move no âmbito do “poderia ser”, enquanto a simples apreensão – o *logos* – se move no âmbito do “seria”, que não consiste em possibilidade, mas irreabilidade. Evidentemente, o âmbito das possibilidades não é indefinido ou infinito, elas estão sugeridas pela realidade na apreensão.

No entanto, a inteligência deve fazer uma opção, isto é, escolher quais sugestões oferecidas pela coisa real na apreensão lhe permitem empreender a marcha racional. Por outro lado, a opção depende da figura concreta própria da razão, o que Zubiri dá o nome de *formamentis* ou, simplesmente, mentalidade e analisa com detenção dois tipos: a mentalidade poética e a mentalidade teórica (IRAZ, p. 153). Ele, porém, não afirma que somente existam essas duas mentalidades específicas, há muitas outras mais; seu intuito não é definir quantas

³⁸ Lo libremente construido y realizado por postulación puede quedar reposando sobre sí mismo: es la creación por la creación. (IRAZ, p. 130)

³⁹ Aquello em lo cual se mueve la razón es lo real siempre y sólo como posible. (IRAZ, p. 140)

mentalidades existem, nem quais são, quer somente formular um conceito formal de mentalidade.

Pelo caráter formal da inteligência racional, acontece o conhecimento. Zubiri destaca que nem toda inteligência é conhecimento, somente aquela que se orienta à inteligência das coisas além da apreensão; em sua exposição ele afirma que “conhecimento é inteligência em razão” (IRAZ, p. 161)⁴⁰. Em seguida, indica um exemplo:

conhecer o verde não consiste em somente vê-lo, nem em entender que é em realidade uma cor bem determinada entre outras, mas é entender o próprio fundamento do verdor na realidade, entender, por exemplo, que é uma ondulação eletromagnética ou um fóton de determinada frequência. Só depois ao entender-lo conhecemos realmente o que é o verde real: temos a inteligência do verdor, mas em razão. A razão do verde é seu fundamento real. (IRAZ, p. 161-162)⁴¹

Identifica-se no conhecimento humano uma estrutura em três momentos distintos: objetualidade, método e verdade racional (GRACIA, 2007, p. 158). Segundo Zubiri, a objetualidade é descrita a partir do objeto real, ou seja, a coisa real atualizada na apreensão sobre a fundamentação além da apreensão (IRAZ, p. 174). O objeto não indica um caráter objetivo porque a objetividade está relacionada a uma afirmação; o objeto possui caráter objetual. Nesse sentido, a objetualidade é momento no qual a coisa real é atualizada na apreensão sobre a realidade fundamental ou profunda, isto é, sobre o mundo (IRAZ, p. 175; 177).

Trata-se de uma consideração pela qual a coisa real aparece como *positum*, isto é, com caráter de positividade. Entretanto, o filósofo espanhol remarca que positividade não se identifica com facticidade porque nem todo *positum* é um fato, que poderia ser observado por qualquer um, nem todo fato é um fato científico. Para entender o fato científico, é necessário, à diferença do fato bruto, conceituá-lo e fixá-lo, logo o fato científico deve estar referido a um sistema de conceitos prévios (IRAZ, p. 184). A objetualidade é o caráter da coisa real atualizada na apreensão, considerada, porém, como coisa além da própria apreensão ou mundanal.

Uma vez atualizada como objeto, a própria coisa real lança aquele que a entende à busca intelectual de sua índole profunda, o que traz um novo questionamento: a pergunta pelo método.

⁴⁰ Conocimiento es intelección en razón. (IRAZ, p. 161)

⁴¹ Conocer el verde no consiste sólo en verlo, ni en entender que es en realidad un color muy bien determinado entre otros, sino que es entender el fundamento mismo del verdor en la realidad, entender, por ejemplo, que es una ondulación electromagnética o un fotón de determinada frecuencia, Sólo al haberlo entendido así conocemos realmente lo que es el verde real: tenemos intelección del verdor, pero en razón. La razón del verde es su fundamento real. (IRAZ, p. 161-162)

Conhecimento é busca e toda busca exige método. Zubiri define método como “abrir para si mesmo passagem no mundo, abrir-se passagem ao fundamento” (IRAZ, p. 203)⁴². Não é possível, portanto, considerar método somente como caminho que conduz de uma verdade a outra, assumindo, aqui, verdade como juízo verdadeiro; tampouco, é raciocínio que leva de um juízo a outro. Método é via na realidade rumo à realidade mais profunda (IRAZ, p. 205).

Bem assim, em que consiste o método? A via descrita pelo método parte de um sistema de referência, que é a realidade atualizada na apreensão, ou seja, a realidade campal. A realidade campal se converte, por conseguinte, em sistema de referência para a realidade mundanal; campo e mundo não são estratos numericamente independentes, como o filósofo mostra; campo é o mundo sentido (DELGADO, 2015 p. 180). O campo, isto é, o que é sentido do mundo, se torna sistema de referência para a inteligência ativa do mundo (IRAZ, p. 212).

Entretanto, merece destaque o fato de que o campo não é estrutura do mundo é simples sistema de referência. Toda ingenuidade da razão consiste precisamente em reduzir o mundo ao que é sentido do mundo. O sistema de referência, que é o campo, é mero ponto de partida do conhecimento metódico. Tal conhecimento aponta, formalmente, ao fundamento do real como possibilidade, isto é, ao “poderia ser” mundanal. E isso é o que Zubiri chama de esboço, que é a própria inteligência do possível fundamento (GRACIA, 2007, p. 159).

O conteúdo de todo esboço será sempre construído, é construção; é esboço de possibilidades e nunca está univocamente determinado, sempre é livre. Não obstante, o esboço apresenta, aqui, suas limitações: é limitado em sua fecundidade e amplitude (IRAZ, p. 221), o que converte a atividade da razão em atividade constitutivamente aberta.

Ao mesmo tempo, porque o esboço é construção, ele pode assumir – e assume – diversas modalidades: há esboços conformes com o sistema de referência, há esboços contrários e diversos, que, por sua vez, podem ser simplesmente diferentes ou podem superar o sistema de referência. Conformidade, contrariedade e diversidade são os modos que o esboço pode assumir, sendo ele momento segundo do método e o sistema de referência, primeiro.

Portanto, o método racional exige como ponto de partida o sistema de referência, que é a realidade atualizada na apreensão, a realidade campal, para construir um esboço de possibilidades (GRACIA, 2007, p. 160). Contudo, o método racional necessita de um terceiro momento, isto é, o retorno à realidade a partir do esboço para verificar se a própria realidade o aprova ou o reprova: esse terceiro momento do método é a experiência.

⁴² Método es abrirse paso en el mundo, abrirse paso hacia el fundamento. (IRAZ, p. 203)

Zubiri define a experiência como “provação física de realidade” (IRAZ, p. 227)⁴³. Concebendo dessa forma a experiência, é possível afirmar que ela possui diversos modos, conforme os modos de provação. O primeiro modo da experiência é a obviedade, ou como o filósofo espanhol indica, “óbvio significa que é algo vem ao nosso encontro” (IRAZ, p. 247)⁴⁴; óbvios são os esboços de possibilidades que a experiência aprova de forma patente. A obviedade, porém, é somente o primeiro modo da experiência.

Outro modo é a viabilidade, ou seja, aquilo que é dificultoso não é óbvio, é somente viável e para provar sua viabilidade é preciso recorrer à provação física de realidade que é rica e complexa (IRAZ, p. 247). Zubiri exprimi a riqueza e a complexidade dessa experiência com os seguintes termos: experimento, compenetração, comprovação e conformação. Experimento consiste em provar o real campal forçando a que mostre sua índole profundo diante daquele que o experimenta; vale destacar que o filósofo afirma que nem toda experiência é um experimento, mas todo experimento é uma experiência (IRAZ, p. 247). Por se tratar de uma manipulação, o experimento nem sempre é possível ou aconselhável.

Em dadas circunstâncias, é necessário, no lugar da provação externa, buscar a compenetração interna que tem por fim permitir que a coisa real mostre sua índole profunda desde dentro. Não se trata de uma experiência possível para realidades inanimadas, mas é possível para a realidade humana.

No caso das realidades postuladas, como a matemática, a provação não é experimento, nem compenetração, mas comprovação. Finalmente, está a experiência da realidade própria que consiste na inclusão das possibilidades do “eu” em sua própria realidade. Essa provação leva a conformar-se com o que o “eu” é, trata-se, portanto, de uma tentativa de conformação:

Conformação: eis aqui o modo radical de experiência de si mesmo, é a radical provação física de minha própria realidade. Conhecer-se a si mesmo é provar-se em conformação. Não há um abstrato “conhece-te a ti mesmo”. Só posso me conhecer segundo esse ou aquele esboço de minhas próprias possibilidades. (IRAZ, p. 257)⁴⁵

O que acaba de ser enumerado acima são os modos fundamentais de experiência. Todos eles consistem na provação física de um esboço de possibilidades construído a partir de um sistema de referência. Essa é a estrutura do método do conhecimento. Como foi indicado

⁴³ Probación física de realidad. (IRAZ, p. 227)

⁴⁴ Obvio significa que es algo que nos sale al encuentro. (IRAZ, p. 203)

⁴⁵ *Conformación:* he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación. No hay un abstracto “conócete a ti mismo”. Sólo puedo conocerme según tal o cual esboza de mis propias posibilidades. (IRAZ, p. 257)

anteriormente, o conhecimento, isto é, a busca pelo fundamento da realidade, apresenta três grandes questões: a objetualidade, ou seja, a conversão da realidade apreendida em objeto; o método, isto é, a via para conhecer em profundidade a realidade objetual; e, finalmente, a verdade racional (GRACIA, 2007, p. 161).

1.3.2 A verdade real como fundamento da verdade racional

Como indica Ferráz em seu livro *Zubiri: El realismo radical*, verdade é uma ideia filosófica central, que formula, porém, um problema capital do interesse humano. A resposta que será dada a esse problema – suas possibilidades e seus alcances – sustentará a atividade teórica do homem, dará forma à sua atitude existencial e orientará sua conduta (FERRÁZ, 1995, p. 99).

Não se deve perder de vista que a ideia central verdade está intimamente ligada a outras duas ideias centrais para a Filosofia: realidade e/ ou ser e conhecimento, entendido como processo sensibilidade-entendimento-razão. Zubiri articulará a ideia de verdade com as ideias de realidade e intelecção. A verdade assume diversos modos, como diversos são os modos da intelecção. Há um modo de verdade que corresponde à apreensão primordial de realidade que corresponde à verdade real (TEJADA, 1998, p. 246) e modos que correspondam à simples apreensão ou logos e à razão.

Comumente, pensa-se que a verdade é uma qualidade da afirmação. Zubiri, contudo, indica que a afirmação corresponde somente a um modo de intelecção e não é o primordial. “A intelecção consiste formalmente em apreender algo como real e esta intelecção também tem sua verdade” (ISIR, p. 230)⁴⁶. Perguntar-se pela verdade, portanto, é perguntar-se pela própria intelecção e não pela intelecção afirmativa.

Zubiri, ao longo da *Trilogia da Inteligência Senciente*, analisou o ato da intelecção e oferece base sólida para desenvolver a ideia de verdade. Captar profundamente o que o filósofo espanhol postulou é encontrar-se com o valor que ele próprio deu a seu pensamento quando desbravou sendas construtivas e não só analíticas (FERRÁZ, 1995, p. 100).

A apresentação que segue recolhe o que Ferráz desenvolveu em sua exposição do pensamento zubiriano, ou seja, a elaboração da noção verdade real a partir do seguinte texto de Zubiri:

⁴⁶ La intelección consiste formalmente en aprehender algo como real, y esta intelección tiene también su verdad. (ISIR, p. 230)

A coisa real é apreendida como real em e por si mesma: é *de suyo* o que é. Como este momento de formalidade é um *prius* das coisas, resulta que a realidade não consiste formalmente nem se esgota forçosamente ao ser inteligida. Nesse contexto, por inteligir o que a coisa realmente é, diremos que a intelecção é verdadeira. O que a mera atualização do real acrescenta à realidade é, portanto, sua verdade. (ISIR, p. 230)⁴⁷

As noções apresentadas por Zubiri são conhecidas, mas é bom ressaltar alguns extremos. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer uma possível dificuldade; parecera que o pensamento zubiriano possui uma contradição interna, ou seja, por um lado, a realidade é o modo de formalidade do momento de alteridade no sentir humano, logo, não se deve entender realidade a constituição própria de algo em si mesmo. Bem assim, o filósofo espanhol ao pensar sobre a realidade a mantém na apreensão, como insistiu inúmeras vezes. Tal reflexão pode conduzir a uma conclusão equívoca, isto é, que realidade tem um caráter exclusivamente subjetivo.

Entretanto, por outro lado, Zubiri afirma que o momento de formalidade é um *prius* das coisas e que, portanto, a realidade não consiste, nem se esgota ao ser inteligida. Nesse caso, passaria da apreensão ao plano no qual “as coisas residem”. Tal conclusão pode ser resultado da interpretação de frases como “inteligir o que a coisa realmente é” ou “o que a mera atualização do real acrescenta à realidade é, portanto, sua verdade”.

Torna-se mister, por conseguinte, esclarecer a dificuldade. Começar-se-á pelo suposto caráter subjetivo da apreensão; trata-se de um esclarecimento que exige grande precisão (FERRÁZ, 1995, p. 101). Está claro que na apreensão há um momento subjetivo, ou seja, há um aspecto subjetivo, mas a apreensão não se restringe a esse aspecto. Por isso, é possível falar de um momento subjetivo; por outro lado, há um momento não subjetivo⁴⁸.

A apreensão impressiva de algo como real, isto é, a intelecção, é subjetiva por acontece “em mim”. Todavia, há algo que acontece na impressão e em virtude da impressão. Evidentemente que esse algo acontece “em mim” e, por isso – somente por isso –, é possível dizer que a intelecção é subjetiva. Mas não é possível afirmar que seja exclusivamente subjetiva porque não acontece “em mim” somente em virtude de mim; a intelecção não acontece em mim, por mim mesmo; ela só acontece em mim, mas não se realiza por mim.

Por mais que o homem não queira, ele não pode deixar de inteligir as coisas, de apreendê-las impressivamente com a formalidade em próprio ou *de suyo*. O homem apreende

⁴⁷ La cosa real es apreendida como real en y por sí misma: es “de suyo” lo que es. Como este momento de formalidad es un *prius* de las cosas, resulta que la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida. En su virtud, por inteligir lo que la cosa realmente es, diremos que la intelecção es verdadera. Lo que la mera actualización de lo real añade a la realidad es, pues, su verdad. (ISIR, p. 230)

⁴⁸ Ferráz usa a expressão “momento objetivo” somente como um correlativo ao “momento subjetivo”. Para evitar equívocos na compreensão do pensamento de Zubiri, usar-se-á nesta exposição “momento não subjetivo”.

coisas com conteúdos que ele não põe, que lhe são literalmente dados. Este é o momento não subjetivo da apreensão. Claro está que sem o momento subjetivo não haveria intelecção, mas tampouco sem o momento não subjetivo.

A formalidade *de suyo* pertence ao momento não subjetivo da apreensão; de fato, é a apreensão que o constitui e sem o caráter dado ao apreensor o apreendido não poderia chegar a ser o que é, porque acontece só na apreensão, só na intelecção. Mas aquilo que na apreensão, na intelecção é, é a partir de e por si mesmo, pertence-lhe em próprio. Nesse sentido, a formalidade é um *prius* das coisas: o homem “assiste” à atualização do real em si e diante de si.

É importante destacar que não se trata de conjunturas sobre as relações causais ou pensar que o estar físico da coisa real à intelecção seja resultado de ações que estão além da apreensão. É claro que a teorização proposta por Zubiri é obra da razão, contudo, deve-se ater, em primeiro lugar, ao mais imediato. As notas, com as quais a coisa está presente na intelecção, pertencem à coisa e se atualizam na intelecção, não são, porém, postas pela intelecção. Por isso, a realidade não consiste formalmente, nem se esgota ao ser inteligida, o que já foi afirmado mais acima; sem a intelecção, não haveria atualidade intelectual, tampouco seria formalidade de conteúdos do ato de apreensão, mas sem coisas reais o ato intelectual seria impossível. Logo, há prioridade do real com relação à inteligência; de fato, a inteligência só pode realizar seus atos mais próprios porque há realidade atualizável.

Quando uma coisa real está atualizada à intelecção, ou seja, está presente na intelecção, as notas que são o conteúdo próprio da intelecção, consideradas em si mesmas, adquirem o estatuto de meramente atualizadas. Esse estatuto é precisamente sua verdade, a verdade real (FERRÁZ, 1995, p. 102).

Na intelecção, o caráter *de suyo* está apreendido como um *prius* (EMN, 214) com respeito à intelecção, por isso a verdade primária e radical da intelecção não se identifica com a realidade, mas tampouco acrescenta ao real nada distinto de sua realidade:

O que é acrescentado é essa espécie de ratificação, segundo a qual o que é apreendido como real está presente na própria apreensão: é justamente ratificação do *suyo*, ratificação da própria realidade. *Ratificação* é a forma primária e radical da verdade da intelecção senciente. É o que eu chamo *verdade radical*. (ISIR, p. 233)⁴⁹

⁴⁹ Lo que le añade es esa especie de ratificación según la cual lo apreendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del “de suyo”, ratificación de la realidad propia. *Ratificación* es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real*. (ISIR, p. 233)

Trata-se de verdade, não de realidade. Realidade é a formalidade da coisa apreendida e verdade é qualidade da inteligência. É real porque é a própria realidade que está na verdade. A verdade real acontece na apreensão primordial de realidade. Toda apreensão primordial possui verdade real, sendo o “erro real” impossível. É simples verdade por ratificação, como Zubiri mesmo explicita, e se converte em fundamento de toda verdade possível para o logos e a para a razão.

Tradicionalmente, pensou-se que a verdade se constitui pela referência a uma coisa real, a partir da qual a própria verdade é concebida e afirmada. Mas a verdade radical e fundamental é a verdade real, isto é, a pura presença do real na inteligência, na apreensão impressiva de algo. Por outro lado, a atualização própria do logos não é atualização da coisa real em e por si mesma, mas atualização de algo já apreendido como real em realidade, é entre outras coisas, em referência e em função de outras coisas integradas em um campo projetado desde si mesma. Trata-se de uma atualização afirmativa, que possui sua verdade própria.

A verdade real é simples não porque o que foi apreendido primordialmente o seja com relação a suas notas; é simples porque na apreensão não há referências a outras coisas (BARROSO, 2004, p. 570-571). Evidentemente, há um momento campal, mas em compacidade com o momento individual. Contudo, na inteligência como logos e na inteligência como razão, a atualização quebra a compacidade dos momentos individual e campal produzindo uma dilatação intelectual conforme a respectividade do real (ISIR, p. 231).

Restringindo, por ora, a reflexão ao logos, a coisa real se atualiza entre outras coisas, é uma atualização mediada pelo campo. O real, nessa situação, dá verdade⁵⁰ na afirmação, não como pura e simples realidade, mas como sendo em realidade tal ou qual entre outras. A coisa real, apreendida em inteligência primordial, é inteligida a partir “daquilo outro” ao qual está em respectividade (ESPINOZA, 2006, p. 46-47): a atualização é dual, logo a verdade também será dual.

Quando uma coisa é inteligida entre outras coisas, a inteligência acontece em distância. Trata-se da inteligência afirmativa ou juízo, é uma inteligência em movimento: o logos parte do campo ao que é apreendido primordialmente para determinar o que é em realidade (PINTOR-RAMOS, 1994, p. 151). O que foi apreendido primordialmente adquire, assim, uma segunda atualidade, uma atualidade por coincidência porque pode produzir – ou não – coincidência entre o que foi apreendido primordialmente e o que é simplesmente apreendido. Zubiri afirma que que nessa atualidade coincidencial o real adquire caráter de parecer (ILG, p. 317).

⁵⁰ Zubiri criou o neologismo “verdadear” que equivale a “dar verdade”, opção usada neste trabalho.

O movimento do logos não abandona o que foi apreendido primordialmente, o parecer lhe corresponde na medida em que é considerado, em respectividade, a outras coisas campais, o que não anula o real apreendido em apreensão primordial (ESPINOZA, 2013, p. 43-47). Logo, na atualidade coincidencial acontecem, em uma mesma atualidade, o que algo é segundo a apreensão primordial e o que parece ser em respectividade a outras coisas campais. A verdade dual é dinâmica (FERRÁZ, 1995, p. 104):

A atualidade coincidencial, como coincidência do parecer fundado no ser real, é a verdade dual. Portanto, a verdade é algo que não “está” em um enunciado, mas acontece em um movimento coincidencial afirmativo, porque é nele onde acontece a atualização coincidencial do real. Daí que a verdade dual “acontece”. (ILG, p. 317)⁵¹

O acontecer da verdade dual é uma conformação da intelecção da coisa real entre e a partir de outras coisas com sua atualização na apreensão primordial (PONZIO, 2007, p. 137-150). Essa conformação acontece em duas fases que consistem em: a apreensão primordial de algo real que ostenta, de modo imediato, um sistema de notas (ARTAMENDI, 2005, p. 42, a atualização intelectiva dessa coisa, em e por si mesma, é sua verdade real (1); ao reatualizar a mesma coisa, entre outras coisas, pretende-se determiná-la a partir delas, o que é a função do logos e o que acontecerá mediante o enunciado de um juízo (2).

No juízo, distingue-se entre o sujeito e o predicado. A primeira fase da verdade dual corresponde ao predicado, ou seja, o juízo daquilo que foi apreendido como sistema de notas passa de “poderá ser” a “é” (A é B, por exemplo). O predicado (B) e a atualidade coincidencial da primeira fase faz com que o conjunto de notas apreendido primordialmente seja conforme à sua simples apreensão. Por um lado, há um repertório de simples apreensões; por outro, as notas que estão presentes atualmente na apreensão primordial. As notas, em seu conjunto, parecem ser “B” e a intelecção, como logos, é a atualização em coincidência das notas de “B” e de sua simples apreensão.

Se a coincidência se produz em conformidade, ter-se-á a autenticidade como caráter da determinação que constitui o predicado. Se não há conformidade, ter-se-á a falsidade. Na verdade como autenticidade “B” parece “B” precisamente porque é. Devemos notar que na autenticidade, há conformidade de algo real, isto é, as notas apreendidas, com a simples

⁵¹ La actualidad coincidencial como coincidencia del parecer fundado en el ser real, es la verdad dual. Por tanto, la verdad dual es algo que no “está” en un enunciado, sino que “acontece” en un movimiento coincidencial afirmativo, porque es en él donde acontece la actualización coincidencial de lo real. De ahí que la verdad dual “acontece”. (ILG, p. 317)

apreensão apreendida campalmente. Logo, a conformidade é a mensurada pela própria intelecção; as notas apreendidas coincidem com a simples apreensão da coisa o que permite constatar a conformidade (autenticidade) ou a não conformidade (falsidade).

A segunda fase da verdade dual corresponde ao sujeito, porém em um sentido muito específico. O que é inteligido no sujeito como coisa real é o apreendido como predicado; a realização do predicado no sujeito não é mensurada pela intelecção, mas pelo real. Não se trata de que o conjunto de notas atualizadas na apreensão primordial seja conforme com o conjunto de notas que configuram a simples apreensão; trata-se da afirmação daquilo que é afirmado como realização do predicado na coisa que é julgada. É a conformidade da intelecção afirmativa com a coisa real: “A” é “B” e a intelecção de “A” como “B” é intelecção correta.

Zubiri mesmo expõe algumas precisões que são sumamente necessárias. O que se pretende na intelecção afirmativa é a conformidade com o real; só haverá verdade, se essa conformidade ocorre. Contudo, não se trata de uma intelecção “minha” e uma coisa que se move livremente pelo cosmos (ILG, p. 305). A coisa não atualizada em sua realidade é alheia à coincidência intelectual e a intelecção em si é alheia à coisa em sua realidade pura. A conformidade diz respeito à realidade atualizada, ao real em atualidade intelectual (FERRÁZ, 1995, p. 106). Somente na intelecção “A” pode ser “B”.

Ao mesmo tempo, a conformidade não é mera coincidência de propriedades do real atualizado e da intelecção. Para compreender isso, é necessário relembrar que o logos é intelecção diferencial, o que uma coisa é “em realidade” é como algo diferente, diferenciado no campo de realidade. No campo há um sistema de notas se constituem como “ser B”. Aqui, ser não possui nenhum significado metafísico, trata-se de um recurso de expressão difícil de ser ocultado, que expressa, porém, uma determinação e um diferenciação na intelecção campal.

“Ser B” implica não “ser C”, não “ser D”, tampouco “ser E”. Essa determinação – diferenciação – não está dada em uma intelecção concreta, mas em uma simples apreensão. O que se julga “ser B” é afirmado a partir de um conjunto de notas que configuram “B” e estão se constituindo realidade campal do que é apreendido. Isso significa que a realidade em atualidade do apreendido consiste em possuir o sistema de notas chamado “B”; esse sistema de notas está realizado – é atualizado – na intelecção campal.

O que o juízo afirma? Precisamente a realização acima descrita. “É verdadeiro? A é B?” Será se o que é apreendido possui efetivamente o sistema de notas – e só o sistema de notas – de “B”, ou seja, se sua atualização intelectual completa exhibe esse sistema de notas (FERRÁZ, 1995, p. 107). A conformidade acontece entre o que se atualiza como simples apreensão e o que está apreendido na intelecção campal. A afirmação afirma a realidade do conteúdo do

sujeito (A) e a realização nele do conteúdo do predicado (B): “Toda verdade dual é essencialmente verdade coincidencial, uma coincidência entre a verdade real da coisa e a intelecção dessa coisa ‘a partir de outras’.” (IRAZ, p. 260)⁵²

No *logos*, a verdade é coincidência de uma simples apreensão com uma coisa apreendida (autenticação) e coincidência de uma afirmação com o que essa coisa é campalmente. Zubiri chama essa atualidade coincidencial de vereditácia⁵³, porque se trata de ditar a verdade das próprias coisas (FERRÁZ, 1995, p. 207). Nos dois modos de verdade acima descritos, o real campal está atualizado em um ato apreensivo e afirmativo. Porém, na verdade coincidencial que é a verdade racional, o real campal não está atualizado em um ato, mas em uma atividade: a busca mundanal.

Trata-se da verdade em encontro que inclui a verdade como vereditância (afirmação) e como autenticação e o que é fundamental, isto é, a verdade real. Mas é um modo irredutível da verdade, porque corresponde à intelecção como razão, e especialmente interessante porque é a verdade que oferece validade ao conhecimento, em geral, e à ciência e à Filosofia, em particular.

Pela verdade lógica, afirma-se algo sobre aquilo que está no campo de realidade, por isso é a própria coisa campal aquela que oferece a verdade, em si mesma e por constatação, à intelecção – vereditância. Por outro lado, pela verdade racional encontra-se o que está no campo mundanalmente. As coisas permanecem sendo apreendidas campalmente e são elas que darão a verdade, contudo não em si mesmas ou por constatação porque o esboço a ser construído determinará o que a coisa “poderia ser” como realidade mundanal e não propriamente no campo.

O esboço não está no campo como mais uma coisa campal; o que geralmente se encontra é que comportamento das coisas campais é aquilo que se esperava em função do próprio esboço construído. Encontrar aquilo que se busca é verificar (*verum facere*). Sendo o conhecimento intelecção inquerente, qualquer conhecimento alcançado será um dos estágios da busca racional e, por conseguinte, limitado e aberto a pesquisas ulteriores (FERRÁZ, 1995, p. 108).

A marcha racional é a busca de fundamento do real campal como momento do mundo, isto é, da respectividade do real enquanto real; esse fundamento é inteligido como esboço de possibilidades do que o real “poderia ser” mundanalmente. Logo, o que se está buscando é aquilo que é esboçado como real e seu fundamento é inteligido em um esboço de possibilidades

⁵² Toda verdad dual es esencialmente una *verdad coincidencial*, una coincidencia entre la verdad real de la cosa y la intelecção de esta cosa “desde otras”. (IRAZ, p. 260)

⁵³ A palavra usada pelo filósofo em espanhol é “veridictacia”, que neste trabalho é traduzida ao português por “vereditácia”.

do que o real “poderia ser” no mundo. Ao encontrá-lo, a verificação acontece no real submetendo-o à prova física, à experiência.

Assim, o encontro se converte em realização do esboço, isto é, o real campal, contido na experiência, é inteligido e atualizado intelectivamente como cumprimento daquilo que foi esboçado. A realização se dá do que “poderia ser” naquilo que “é”; o real campal “dá verdade” à intelecção racional cumprindo o que fora esboçado. Torna-se, portanto, verdadeiro, verifica o que foi esboçado; “dar verdade” pode ser denominado, agora, “dar razão”. É o real que dá – ou tira – a razão.

Toda verdade racional se funda em uma verdade de vereditância e, por isso, contém uma ou várias afirmações e alguma verdade real; não se deve esquecer que toda verdade de vereditância pressupõe e se funda na verdade de autenticação, que, por sua vez, se funda na verdade real. Entretanto, é preciso remarcar que a verdade racional não consiste somente em um encontro da coisa real com afirmações sobre ela, expresso de outro modo, fazer com que as afirmações sobre o real sejam conforme ele. Se assim o fosse, a verdade racional seria somente uma verdade de vereditância, mas não o é.

A verdade racional inclui a verdade lógica, mas não se identifica com ela; razão não é *logos* (FERRÁZ, 1995, p. 108). A verdade racional não é só conformidade, mas sem ela, não haveria verdade racional; o encontro não é conformidade, ele a envolve, é confirmação. Todavia, não se deve entender essa confirmação como mera ratificação da afirmação verdadeira, porque antes do encontro o afirmado não é verdade, mas esboço da verdade. A confirmação, não a ratificação de uma verdade, é a própria constituição da verdade racional.

A vereditância “constata” em conformidade; a verificação “confirma” em encontro. [...] A razão não é formalmente razão porque afirma, mas a afirmação é formalmente racional porque constitui a verdade do encontro em confirmação constituinte. (IRAZ, p. 295)⁵⁴

Ao mesmo tempo, a verdade racional também é realização do esboço; o que o real já apreendido campalmente “poderia ser” como momento do mundo. É preciso remarcar que “poderia ser” não significa uma simples possibilidade abstrata; o esboço é uma construção na qual as possibilidades que possibilitam o real são inteligidas em sua realidade mundanal. “A

⁵⁴ *La veridictancia “constata” en conformidad; la verificación “confirma” en encuentro. [...] La razón no es formalmente razón porque afirma, sino que la afirmación es formalmente racional porque constituye la verdad del encuentro en confirmación constituyente. (IRAZ, p. 295)*

atualização do mundo na atualidade intelectual é atualização de possibilidades em fundamento” (IRAZ, p. 299)⁵⁵.

Por outro lado, o sistema de possibilidade de cada caso é esboçado livremente; logo, a atividade esboçante, a atividade racional, é apropriação de possibilidades em uma opção livre (FERRÁZ, 1995, p. 110). É o que caracteriza o esboço como intelecção, como ato intelectual. As possibilidades não possibilitam somente o real, também possibilitam a intelecção pensante do real.

Os outros modos de verdade, anteriormente expostos, não constituem apropriação. Por esse motivo, na intelecção racional a verdade se realiza como cumprimento de um esboço livremente construído. “A verdade racional, enquanto verdade, é o cumprimento no real daquilo que foi apropriadamente esboçado pela intelecção mesma” (IRAZ, p. 301)⁵⁶.

O que está em questão é a pergunta que persegue a Filosofia desde sempre, ou seja, se o homem é capaz de saber algo sobre a realidade além das coisas que lhe são dadas imediatamente. A verdade real e a verdade lógica fazem com que o homem se confronte ao que “está presente aí”. A verdade racional consiste formalmente no “físico estar presente” do real na intelecção; a verdade lógica é a constatação da inserção de uma coisa real na articulação do campo, que o logos realiza por diferença e semelhança.

A verdade real é fundamental, mas não é a verdade do conhecimento porque a apreensão primordial de realidade não é conhecimento. A intelecção como logos tampouco é conhecimento. Os dois modos de intelecção mencionados são atualizações do real, mas conhecer é atualizar o que uma coisa real é desde seu fundamento, desde seu “por que” ou, como o chama Zubiri, atualizá-la como momento do mundo, como momento em e da unidade de respectividade (ZUBIRI, 1979, p. 22s). Logo, é preciso ir intelectivamente além do campo. Mas isso é possível?

Séculos a fio, pensou-se que conhecer é determinar que as coisas são “em si” mesmas. O problema consiste, portanto, em encontrar um critério para validar se o que foi apreendido por alguma das faculdades humanas – sensibilidade, intelecto, razão – oferece ou não as determinações do que as coisas possuem em si mesmas. Nesse sentido, os dois polos que deveriam chegar a uma fusão para que o conhecimento acontecesse seriam “para mim” e “em si”.

⁵⁵ La actualización del mundo en la actualidad intelectual es actualización de posibilidades de fundamento. (IRAZ, p. 299)

⁵⁶ La verdad racional en cuanto verdad es el cumplimiento en lo real de la apropiadamente esbozado por la intelecção mismo. (IRAZ, p. 301)

Se a fusão fosse impossível, o conhecimento seria negado, portanto, a verdade também seria inalcançável porque pensa-se que só é verdadeira a apreensão do que as coisas são “em si” mesmas, a apreensão das determinações que as coisas possuem “em si” mesmas. Entretanto, o que é apreendido não autenticamente real, é uma mera aparência.

Zubiri sustenta uma posição diametralmente oposta. A conjunção da realidade e da inteligência é indissociável, inclusive as aparências estão fundadas no real. A verdade não é formalmente apreender as determinações que as coisas possuem “em si” mesmas, porque, tratando-se da verdade, falar sobre essas supostas determinações não é pertinente; a verdade é qualidade da intelecção (FERRÁZ, 1995, p. 111).

Tal qualidade corresponde à realidade, mas à realidade atualizada na própria intelecção. Precisamente, essa atualização “dá verdade” à inteligência. Contudo, o real atualizado se atualiza abertamente, isto é, na apreensão primordial o modo *hacia*⁵⁷ do real já é apreendido. A intelecção, por outro lado, é aberta em correspondência perfeita com o real. Conhecer, portanto, não é apreender determinações das coisas “em si” mesmas, mas explorar o real em sua unidade respectiva; conhecer é tornar possível que o real se atualize em sua riqueza unitária, além do que é imediatamente dado.

Nesse sentido, a verdade é cumprimento e realização – sempre provisórios, mas nem sempre inúteis – da expansão intelectual. Entretanto, a pergunta anteriormente feita permanece: como é possível esse cumprimento, essa realização? Como é possível a verdade racional? Ou dito de um modo mais simples, como é possível sua verificação?

Ser impelido ao encontro do mundanal é algo dado pela intelecção do real campal. Mas que seja necessário ir a um fundamento não implica a possibilidade de encontrá-lo. Zubiri, porém, indica que a possibilidade de verificação tem suas raízes na identidade real e física do mundo de realidade no campo e no mundo.

Se inteliço a realidade campal não como campalmente sentida, mas segundo a formalidade de realidade da coisa campal, então já estou no momento de realidade que constitui o próprio mundo. A necessidade com que o real campal nos impele “*hacia*” o mundo é justo o que torna possível encontrar o mundo no que foi sentido: é a própria possibilidade de verificação. Verificar é trazer o mundo para o campo. E isso é possível graças a que o momento de realidade é numérica e fisicamente idêntico no campo e no mundo. (IRAZ, p. 267-268)⁵⁸

⁵⁷ Novamente, uma palavra em espanhol de difícil tradução ao português. Comumente, traduz-se “*hacia*” por “para”, mas a palavra expressa tendência e não somente direção. Por isso, este trabalho manterá a palavra em seu original.

⁵⁸ Si inteliço la realidad campal no como campalmente sentida, sino según la formalidad de realidad de la cosa campal, entonces estoy ya en el momento de realidad que constituye el mundo mismo. La necesidad con que lo real campal nos lanza “*hacia*” el mundo es justo lo que hace posible encontrar el mundo en lo sentido: es la

Para completar o que até o momento vem sendo apresentado, nada melhor que mais uma breve citação de Zubiri: “O mundo não é forçosamente uma zona de coisas reais além da zona das coisas reais do campo, mas é somente a plenitude da formalidade de realidade enquanto respectividade” (IRAZ, p. 268)⁵⁹. No entanto, uma questão ainda persiste: como encontramos na experiência o “quê” mundanal que foi esboçado? Não há uma resposta unívoca para a pergunta (FERRÁZ, 1995, p. 112). A verificação é intrinsecamente dinâmica, verificar significa “ir verificando” e, precisamente, nisso consiste a experiência. Ao mesmo tempo, a verificação pode consistir em que aquilo que foi esboçado tenha consequências que seriam confirmadas no campal.

Em certas ocasiões, consideraremos como verificado o esboço não porque indica consequências rigorosamente necessárias no campal, mas, sim, por ter concordância entre o esboçado e a realidade campal. Em outras ocasiões, porém, pode acontecer que o esboço ofereça diferentes aspectos, nenhum dos quais, considerados separadamente, seja suficiente para a verificação, mas que em sua multiplicidade e unidade sejam convergentes com os resultados constatados no campo. A verificação, portanto, se dá por convergência.

Contudo, a verificação pode acontecer por mais uma via. Como o mundo é a respectividade do real enquanto real excede ao campo, que é o mundo sentido; essa excedência abre uma nova via para a verificação. De fato, o esboço do “quê” mundanal pode exceder ao campo, pode apresentar mais propriedades que as estritamente sentidas na intelecção campal. Zubiri afirma que “[...] só uma intelecção racional que conduza ao descobrimento de novas propriedades verificáveis tem estrito valor científico” (IRAZ, p. 270-271)⁶⁰.

O que é mais importante ressaltar é o fato de que nenhuma verificação é absoluta. Trata-se de uma marcha que possibilita uma verificação em distância, que vai se adequando com o real; tal adequação⁶¹ ao real é o limite do dinamismo racional. Bernardes em sua introdução ao pensamento de Zubiri chega a sustentar, a partir das ideias do filósofo espanhol, a fragilidade da razão, o que modo de algum é um obstáculo para a ciência e a Filosofia; pelo contrário, “o

posibilidad misma de la verificación. Verificar es traer el mundo al campo. Y esto es posible gracias a que el momento de realidad es numérica y físicamente idéntico en el campo y en el mundo. (IRAZ, p. 267-268)

⁵⁹ El mundo no es forzosamente una zona de cosas reales allende la zona de las cosas reales del campo, sino que es solamente la plenitud de la formalidad de realidad en cuanto respectividad. (IRAZ, p. 268)

⁶⁰ [...] Solo una intelecção racional que conduza al descubrimiento de nuevas propiedades verificables tiene estricto valor científico. (IRAZ, p. 270-271)

⁶¹ Embora Ferráz utilize a noção “adequação” ao apresentar a *marcha* racional de Zubiri, ela não coincide em nada com a ideia medieval “*adaequatio intellectus ad rem*”. Nunca se deve esquecer que o filósofo espanhol não considera a *realidade* além da apreensão, mas *na* apreensão.

ser humano não começa sua marcha racional movido por conteúdos, mas pela vontade de verdade que reside em si” (BERNARDES, 2022a, p. 62).

Nem todo esboço é verificável. Pode acontecer de um esboço não ser verificável porque a prova física da realidade o exclua, então o que é inverificável é refutável. Se se dá uma experiência negativa, trata-se de uma verificação da não-verdade daquilo que foi esboçado. Mas também pode ocorrer que seja intrinsecamente inverificável, isto é, nem verificável nos sentidos apresentados, nem refutável. Ocorre, portanto, a experiência do inverificável; contudo, o esboçado foi construído, não nasceu do acaso. A inverificabilidade do esboço não é empecilho para uma verificação ulterior, mas sugere a construção de novos esboços.

Então, o inverificável não nos fecha à intelecção, mas o que faz é abrir-nos a outros possíveis tipos de verificação, a uma intelecção, a um novo tipo de marcha. É a forma mais radical da dialética da razão: a dialética da verificação enquanto tal. (IRAZ, p. 277)⁶²

1.4 Conclusão

No primeiro capítulo deste trabalho, recolhemos as primeiras intuições que nos permitem sustentar a sacramentalidade das ações litúrgicas. É muito certo que a Liturgia é o *locus* celebrativo dos Sacramentos, contudo não apontamos à estrutura dos sete Sacramentos, mas à estrutura sacramental da própria Liturgia. Recolhendo a definição de *sacramentum* da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, é possível vislumbrar melhor qual o alcance dessas intuições: sinal e instrumento (LG 01).

Deus se aproximou definitivamente à humanidade em seu Filho encarnado (Hb 1,2); em Jesus, Deus se faz próximo, é acessível a todo homem. Em seus atos e palavras (DV 02), Deus se revelou como o Emanuel, aquele que está no meio de seu Povo oferecendo a Salvação. A ação de Jesus, portanto, é decisiva para a aproximação definitiva de Deus aos seres humanos. Como afirma Millás, refletindo sobre textos teológicos de Zubiri, a permanência da ação de Jesus permite aos homens se religarem à realidade divina (MILLÁS, 2001, p. 309). Tal permanência não acontece mediante uma monótona repetição dos atos de Jesus; ela pode ser caracterizada como um progredir constante que possibilita a dei-formação.

É próprio da Liturgia esse progredir constante porque, pela incorporação dos elementos próprios da comunidade na celebração, a religação acontece. Chegar a essa afirmação somente

⁶² Entonces, lo inverificable no nos cierra a la intelecção, sino que lo que hace es abrírnos a otros posibles tipos de verificación, a una intelecção, a una marcha de nuevo tipo. Es la forma más radical de la dialéctica de la razón: la dialéctica de la verificación en cuanto tal. (IRAZ, p. 277)

é possível considerando que na Liturgia Deus se dá aos fiéis; a realidade divina se dá à comunidade celebrante. Não se trata de uma reflexão forçada que pretende enquadrar a Liturgia em conceitos filosóficos; pensar a Liturgia como ação na qual a própria realidade de Deus se dá está plena conformidade com a *carta magna* da Liturgia, a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* do Concílio Vaticano II (SC 02).

Primeiro documento aprovado pelos Padres conciliares, a Constituição *Sacrosanctum Concilium* não propôs somente uma reforma nos rituais, mas uma compreensão renovada da própria Liturgia (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 552). O que se celebra em todas as ações litúrgicas é o Mistério Pascal de Jesus Cristo, pelo qual toda a humanidade foi redimida. Todos os elementos que as compõem ressaltam a centralidade desse Mistério, sendo, ao mesmo tempo, convite para aprofundar em seu significado e alcance no dia a dia dos fiéis. “Objetos, símbolos, gestos, ambiente e todos os elementos constitutivos da ação litúrgica se tornam expressão da fé que os fiéis celebram em comunidade” (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 555).

Por outro lado, a Palavra é medular nos atos litúrgicos; do mesmo modo como Deus se dá nos sinais simbólicos da Liturgia, ele se dá em sua Palavra. Logo, é possível falar de presença real não só nos Sacramentos, mas na própria Palavra quando proclamada e acolhida com fé pelo Povo que celebra. Entretanto, a presença real de Deus, em Jesus Cristo pela ação do Espírito Santo, também acontece na própria assembleia celebrativa; cada membro da assembleia está envolvido pela realidade de Deus em seu Povo. Porque está realmente presente na Liturgia, Deus se dá. Aqui é possível retomar o jogo de palavras que apresentamos mais acima: a ação litúrgica está para o fiel na sua integridade e o fiel está para a ação litúrgica em sua totalidade; esse estar para é um voltar-se para, é um estar em.

Podemos, porém, avançar ainda mais: na Liturgia, os fiéis estão em a realidade de Deus e Deus está em a realidade dos fiéis. Bem assim, a ação litúrgica se constitui pela estrutura sacramental, ou seja, sinal e instrumento, da realidade de Deus para seu Povo. Com isso, é mister que a ação litúrgica não seja simplesmente uma performance dos ministros ordenados; a Liturgia é ação do Povo que se reúne para celebra a presença real de Deus (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 554). Todas e todos são convocados a participar “consciente, ativa e frutuosamente” na Liturgia (SC 11).

Precisamente, aqui, inserimos conceitos filosóficos do pensamento zubiriano. A realidade de Deus é atual na Liturgia, ou seja, Deus se faz presente nas ações litúrgicas. Sem sombras de dúvida, o realismo de Zubiri tem como conceito mestre a realidade que se expressa nas noções em próprio e *de suyo*. Não obstante, destacamos a importância do conceito atualidade, que não se compreende como um mero estar em ato, mas um estar presente em e

desde si mesmo. Nas ações litúrgicas, Deus está presente a seu Povo em e desde si mesmo, ele se dá por pura bondade e gratuidade.

Mais adiante exploraremos a noção “dar de si”, também importante no pensamento zubiriano. Todavia, neste primeiro capítulo recolhemos os conceitos centrais que compõe da obra madura do autor, conforme podemos ler na *Trilogia da Inteligência Senciente*. Depois de nos termos detido nas influências de Zubiri, que o conduziram à superação do Idealismo moderno, sem cair, porém, no realismo ingênuo medieval e antigo, nos dedicamos a refazer o itinerário do ato de intelecção desde a apreensão primordial de realidade, passando pela simples apreensão (*logos*) e a marcha racional (*razão*).

Para nossa pesquisa em Liturgia, merece destaque o comentário feito por Ferráz à obra zubiriana. Na apreensão primordial, a atualidade do inteligido é uma e a mesma atualidade da intelecção, estamos em uma “comunidade de atualidade” (ISIR, p. 156), uma co-atualidade ou co-presença. Zubiri insiste que não é possível que nada esteja presente como real à intelecção, sem que ela mesma presente. Não se deve confundir a co-atualidade ou co-presença como fusão de realidade; trata-se de duas realidades que se comunicam em e desde si mesmas sem perder a própria identidade (FERRÁZ, 1995, p. 41). Nas ações litúrgicas, Deus está realmente presente; essa presença, porém, só é possível porque os fiéis, reunidos na ação litúrgica, também estão realmente presentes.

Assim como Zubiri o fez, ao negar a posição de Heidegger e dos filósofos existencialistas do século XX ao afirmarem que o ser humano estaria lançado (*geworfen*) no mundo, podemos afirmar que nas ações litúrgicas os fiéis estão implantados na realidade de Deus. Isso é possível afirmar porque a inteligência humana é senciente, ou seja, ao sentir inteligimos e ao inteligir sentimos. Aquilo que nos queda impresso sencientemente está autonomizado e é inteligido como em próprio ou *de suyo*, isto é, em e desde si mesmo. Nesse nível, a intelecção é imediata, direta e unitária (ISIR, p. 257).

Entretanto, as ações litúrgicas não se constituem somente pelo ato de celebrar; elas também se realizam por meio de símbolos, gestos e palavras. Segundo os conceitos oferecidos por Zubiri, trata-se do âmbito próprio da simples apreensão ou do *logos*. A realidade abre desde si mesma um campo que a permite reatualizar-se à intelecção. Como destacamos, a intelecção na nova atualização se move ao que a coisa real “seria” em realidade (ILG, p. 85-86). O ato de inteligir já não se encontra mais em um momento unitário, mas em um momento dual, dinâmico e medial, ou expresso em uma única palavra, o momento campal da realidade.

Enfeites e adornos, movimentos corporais, hinos e orações da assembleia precisamente expressam o que “seria” a realidade de Deus, que se dá na Liturgia, em realidade. Novamente,

destacamos a centralidade da comunidade na litúrgica – Deus está presente em e desde si mesmo e a comunidade, também. O *logos* da Liturgia formula a presença real divina; trata-se de um *logos* histórico e pobre diante da grandeza da realidade que se dá, contudo necessário. Com isso, destacamos a importância do *logos* litúrgico aprovado pela Igreja em seus rituais, mas, ao mesmo tempo, nos posicionamos contrários à rigidez de formas (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 552).

A realidade de Deus, que se dá nas ações litúrgicas, nos conduz à formulação de um *logos*; e sua própria realidade nos conduz à verdade. A busca pela verdade é o que caracteriza a tarefa da Filosofia e das ciências – em nosso caso específico, a Teologia. Tal busca é correspondente ao terceiro modo de atualização da realidade à inteligência, o que Zubiri dá o nome de razão; trata-se de uma razão inquerente, uma razão em marcha, em busca da realidade (IRAZ, p. 23). A reatualização da coisa real à inteligência permite afirmar o que ela “seria” em realidade; sua nova atualização permite postular o que ela “poderia ser” na realidade; passamos, aqui, ao terceiro momento de atualidade da realidade, o momento mundanal.

Devemos nos deter, ainda que brevemente, na noção de mundo adotada por Zubiri: não se trata do conjunto ordenado de todas as coisas, nem de um sujeito como a Fenomenologia husserliana teria apresentado (“meu mundo”); mundo é respectividade, isto é, as coisas reais são umas em relação às outras. Graças à formalidade de realidade, o mundo é; ele é constituído pela congeneridade de realidade e inteligência (BERNARDES, 2022a, p. 54-55). Portanto, partindo da verdade real, a busca pela verdade racional nos abre à respectividade das coisas reais, nos abre ao mundo.

Na Liturgia, a realidade de Deus se atualiza em e desde si mesmo; não se trata, como mencionamos anteriormente, de uma representação, mas da própria realidade divina. Contudo, só é possível falar dessa atualidade porque a realidade da comunidade – de cada membro e de toda a comunidade – também se atualiza, também está presente. Como *theologia prima*, a Liturgia se apresenta como busca pela verdade; não se trata de uma busca lógica ou a mera verificação de conteúdos. Trata-se da busca pela verdade constituída sobre as realidades de Deus e do ser humano que se atualizam, que se encontram em e desde si mesmas nas ações litúrgicas.

Assim, concluímos o primeiro capítulo de nosso trabalho. Ainda há muito a ser pesquisado, sobretudo para aprofundar a compreensão sacramental da Liturgia a partir dos conceitos oferecidos pela Filosofia de Zubiri. Antes de avançar, porém, exploraremos um pouco mais a sacramentalidade das ações litúrgicas. Ao mesmo tempo, já podemos vislumbrar algumas perspectivas que se abrem desde nossa pesquisa: a relação Liturgia e Igreja,

Sacramento e celebração, Sacramento e vida. São perspectivas muito presentes nos textos do Concílio Vaticano II e no Magistério do Papa Francisco.

Mas não pretendemos chegar a conclusões apressadas, para tal nos aprofundaremos ainda mais na sacramentalidade da Liturgia, como mencionado, e sua compreensão desde o realismo zubiriano.

2 A REALIDADE SACRAMENTAL DA LITURGIA

No capítulo precedente, na tentativa de embasar a nossa pesquisa, expomos dois aspectos centrais de todo o nosso interesse: a reaproximação da realidade sacramental da ação litúrgica e o realismo zubiriano. O interesse fundamental é aprofundar a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano para mostrar qual a específica contribuição de Zubiri no campo da reflexão sacramental.

A Teologia sacramentária deve ter presente que o homem contemporâneo tem dificuldade de compreender uma perspectiva sacramental da realidade, porque perdeu a capacidade de se confrontar com o agir simbólico, que é uma característica essencial do ato litúrgico (DD 27). Temos, portanto, uma questão fundamental: como recuperar a capacidade de viver em plenitude a ação litúrgica?

Deste modo, para a Teologia sacramentária é necessário um *intellectus* que estabeleça um dinamismo entre a fé celebrada e a fé vivida. Tal dinamismo circular permite compreender o *sacramentum* no horizonte da síntese teológica, evitando todo o reducionismo pós-moderno, em que apenas uma dimensão passa a ser assumida como valor absoluto, ou seja, impedindo reflexão teológica sacramental de se desenvolver somente a partir da Liturgia, ou da Cristologia, ou da Eclesiologia, ou da Antropologia, um risco latente em desenvolvimentos atuais (LAMERI, NARDIN, 2020, p. 24).

Empreendendo um caminho mais amplo e aberto, a Teologia, nas últimas décadas, tem se dedicado à recuperação da dimensão litúrgica e, por conseguinte, de sua forma ritual, como tema teológico próprio, em geral, e da Teologia dos sacramentos, em particular. Esse caminho, que teve seu início com o Movimento Litúrgico, certamente foi incentivado pelo Concílio Vaticano II, principalmente pela Constituição *Sacrosanctum Concilium*, dentro do contexto da participação na Eucaristia, quando convida os fiéis a “*intus legere*” o mistério da fé “*per ritus et preces*” (SC 48).

O manifestar-se de Deus ao homem, ou seja, o seu encarnar-se na história, é um ato sacramental, em que Deus mesmo põe eventos pelos quais, colocando-se visivelmente diante da humanidade, oferece um espaço e um tempo de salvação. Deste modo, a sacramentalidade, entendida como categoria de contato salvífico entre Deus e o homem, se relaciona essencialmente com outro importante termo da teologia cristã: a Revelação.

O ato sacramental é o lugar em que a forma cristã de relação com Deus é instituída. A estruturação sacramental da fé, isto é, a celebração litúrgica, torna-se o lugar próprio do encontro entre a graça e o assentimento pessoal e comunitário da fé. Vida pode derivar somente

da vida; a verdadeira “santa fonte” da vida divina para a humanidade é a própria celebração da Liturgia (CASEL, 2002, p. 13).

Ao resgatar a relação entre Sacramento e ação litúrgica, o Concílio encontrou a perspectiva bíblico-teológica e deu destaque ao plano salvífico de Deus que não pode estar desvinculado da realidade humana. A Teologia sacramental não se pode separar-se da Liturgia dos sacramentos, sobretudo, para evitar o risco de reduzir a Liturgia a ritualismo e cerimônia, e o sacramento a ideologia, abstração e magia.

O conceito geral de Sacramento deve ser deduzido de sua própria experiência celebrativa e não de um esquema apriorístico a ele, que, por sua vez, deve servir à explicação da realidade sacramental plural, jamais, porém, implicar seu condicionamento. Esse esquema passa a ser chave interpretativa que possibilita o acesso à situação sacramental concreta, nunca um obstáculo para a interpretação circunstanciada.

A amplitude e a profundidade da reflexão litúrgica da Constituição *Sacrosanctum Concilium* colocam-nos diante de uma mudança de perspectiva eclesiológica e espiritual: a realidade da relação Deus e homem. A beleza e a riqueza do Mistério da fé nos revelam que na Liturgia Deus e o homem, Cristo e a Igreja agem de modo concomitante. A realidade sacramental é totalmente ação de Deus e totalmente ação humana; a intencionalidade divina e a liberdade humana interpelam-se na celebração sacramental (SCORDATO, 2006, p. 197).

Nesse contexto, descobre-se o valor teológico do Cristo liturgo e acontece o encontro entre a dimensão ascendente e a dimensão descendente da Liturgia, respectivamente, entre a glorificação a Deus e a santificação de mulheres e homens (SC 07). O ponto de partida é a obra de Cristo, a sua obra de redenção (SC 05); a dinamização dos ritos e a renovação da vida celebrativa eclesial só foram possíveis por essa nova concepção de Liturgia.

Superando uma visão Escolástica-ritualista, toma-se como fundamento a assembleia celebrante. A atualidade da ação de Cristo na ação da Igreja contribui para a transformação do homem, que participa ativamente do memorial da salvação:

Devemos ao Concílio – e ao movimento litúrgico que o precedeu – a redescoberta de uma compreensão teológica da Liturgia e de sua importância na vida da Igreja: os princípios gerais enunciados na *Sacrosanctum Concilium*, assim como foram fundamentais para a reforma da liturgia, continuam sendo para a promoção dessa participação plena, consciente, ativa e fecunda, primeira e indispensável fonte da qual os fiéis poderão beber o espírito verdadeiramente cristão (DD 16).

A preocupação teórica da reforma litúrgica desenvolveu uma nova reflexão teológica do Sacramento. A Liturgia é expressão viva da Revelação, lugar no qual a história da salvação continua a desenvolver-se. A celebração é expressão de uma realidade concreta constituída pela presença e ação divinas; a Revelação não aponta para realidades abstratas, trata-se de um acontecimento real; por conseguinte, sua atualização na Liturgia também aponta para realidades concretas.

Como a fé, a Liturgia celebra uma presença viva, atualizada e operante; não a presença de alguma coisa, mas de alguém. É Cristo vivo em meio da comunidade que celebra a Liturgia. De tal modo, a celebração litúrgica converter-se em fonte e ápice da vida cristã, início e fim de tudo aquilo que a Igreja faz e vive. A Liturgia é *mysterium* celebrado para a vida da Igreja e do mundo; por outro lado, a Liturgia é a vida do fiel que culmina na celebração litúrgica para que o *mysterium* se atualize na Igreja em favor da santificação do mundo (SC 10). Participar no Mistério Pascal de Cristo é objetivo e primeira finalidade da mediação ritual da Liturgia sacramental.

Toda essa atualização realista do Mistério de Cristo, em particular, dos eventos fundantes do início da Igreja, acontece mediante ritos e preces (SC 48). Depois de sua Páscoa, as ações de Cristo permanecem na Igreja e oferecem unidade vital e histórica aos fiéis no curso do tempo. Participando nas ações de Cristo, particularmente em sua Morte e Ressurreição, as primeiras comunidades alcançaram a transformação de vida almejada; por essa participação, o fiel “morre” para o pecado e tem acesso à novidade da vida do Filho de Deus (Rm 6,4).

Portanto, nas ações litúrgicas da comunidade celebrante, unida às ações do próprio Cristo por meio do seu Espírito, concretiza-se a força da graça que transforma a vida do fiel. De fato, a leitura mais própria da realidade sacramental acontece quando se sinaliza o primado da prática eclesial, da participação ativa do Povo de Deus. Nesse sentido, formar uma consciência sobre a Liturgia como ação ritual nos obriga a questionar todo automatismo que acaba por desencadear reflexos condicionados e nos levam a interpretar a experiência litúrgica como uma grande máquina de deveres e de direitos (GRILLO, 2017, p. 37).

A reforma litúrgica foi motivada pela necessidade de recuperar a participação ativa mediante uma dinâmica ritual e orante. Tal participação ativa é promotora da reciprocidade entre a interioridade pessoal e a pertença eclesial-comunitária. A Constituição *Sacrosanctum Concilium* não aponta a necessidades intelectuais ou especulativas, mas, sim, a mudanças de perspectivas e à recuperação experiencial para renovar a compreensão da verdade dos sacramentos. Precisamente, a “forma ritual” assegura a atualização e a plena eficácia da celebração sacramental (GRILLO, 2022b, p. 42-47).

Deste modo, a celebração litúrgica estabelece o “lugar teológico” fundamental e fundante para o conhecimento da fé da Igreja. Em outros termos, uma autêntica reflexão teológica não pode eximir-se de pensar sobre o fundamento do celebrar (BONACCORSO, 2003, p. 37); o ponto de partida de toda Teologia dos sacramentos é a prática concreta da Igreja, o próprio ato da celebração e não um princípio abstrato e racional. Vivenciar e pensar a fé sem o rito constitui o problema base da Teologia litúrgica-sacramental.

Graças à Teologia litúrgica da Constituição *Sacrosanctum Concilium*, os elementos fundamentais da fé cristã passaram a ser celebrados eficazmente e retornou-se à fonte da celebração. A potencialidade da Liturgia passou a exigir uma adequada “inteligência sensível” e uma qualificada “sensibilidade inteligente”, necessitando da promoção de uma formação litúrgica que comporte competências rituais articuladas, sensíveis e simbólicas (GRILLO, 2011, p. 588).

A ação litúrgica tem sentido porque subsiste na ação humana, que é tradução da realização do homem no agir de todos os dias, convertendo sua vida um dom de si. Tal ação humana encontra o seu sentido no doar-se de Cristo; sua plena significação está no Mistério de Morte e Ressurreição Cristo, verdadeira obra da redenção.

Tendo realizado uma breve observação sobre os resgates fundamentais do Concílio Vaticano II ao descobrir a necessidade de uma reforma na Liturgia, alguns aspectos já sublinhados no primeiro capítulo, passaremos a contextualizar alguns aspectos do pensamento zubiriano para colocá-los em contato com a Liturgia. O ato de inteligir e a coisa real estão co-atualizados, como indica o filósofo espanhol; a coisa real atualiza-se (está presente desde si mesma) no ato de inteligir e ato de inteligir atualiza-se na coisa real.

Zubiri pôde chegar à conclusão indicada mantendo a unidade estrutural entre sentir e inteligir (BERNARDES, 2022a, p. 36). No primeiro capítulo, remarcamos que sentir e inteligir não constituem dois atos diferentes, mas dois momentos de um único ato: a apreensão senciente de realidade (ISIR, p. 12). Não se trata de mais uma teoria, mas de um fato: a apreensão do real. Assim, é na apreensão que se busca a distinção entre sentir e inteligir, podendo-se falar de apreensão sensível e apreensão intelectual. Por isso, em Zubiri, encontramos a superação do dualismo tradicional das teorias do conhecimento: sujeito-objeto.

Toda nota sensível é real na apreensão, podemos afirmar, portanto, que o caráter que define realidade é ser em próprio ou *de suyo*, não tendo necessidade de atribuir outro caráter àquilo que está além da apreensão (FERRÁZ, 1995, p. 38-39). Em sua reflexão, o autor se dedica ao realismo crítico, tomando distância do realismo ingênuo antigo e medieval.

Ao mesmo tempo, a coisa real abre-se desde si mesma em um campo de realidade permitindo formular o que seria ou poderia ser. Porque é real, a coisa real nos introduz na dinâmica própria do *logos* e nos lança na marcha própria da *razão*. Nesse sentido, a *coisa real* não só dá que pensar, mas também dá ou tira *razão*. No centro da questão está a pergunta que persegue a reflexão filosófica desde sempre, ou seja, se o homem é capaz de saber algo sobre a realidade além das coisas que lhe são dadas imediatamente.

Resgatamos brevemente o entendimento zubiriano sobre a realidade, já exposto no primeiro capítulo deste trabalho. Por certo, nosso objetivo principal é ampliar o horizonte da compreensão de Liturgia sustentando a sacramentalidade de ação litúrgica desde o realismo crítico zubiriano. Sobre isso, voltaremos ao final deste capítulo. Contudo, antes de chegarmos ao cerne de nossa pesquisa, queremos desenvolver uma reflexão sacramental desde o conceito de sacramentalidade.

Não se trata de uma mera repetição do que está escrito nos Tratados e Manuais dos sacramentos, mas de uma pesquisa sobre a Teologia fundamental da sacramentalidade. A inteligência do Sacramento, considerando o dar-se na ação celebrativa, pressupõe uma nova metodologia que relacione Pastoral e Sistemática, agir e pensar, superando os fáceis funcionalismos de causa e efeito. Isso modifica radicalmente o trabalho teológico, muitas vezes baseado na pressuposta autossuficiência sistemática, e nos permite ir ao encontro de uma nova visão sacramental para a Igreja de hoje e de amanhã.

2.1 Uma nova visão da sacramentalidade

Teólogos e cristãos no Ocidente estão habituados a pensar o Sacramento em oposição à Palavra e, muitas vezes, acreditam que a missão no mundo dependa mais da Palavra que do Sacramento. Além disso, são habituados a considerar o Sacramento como uma parte, uma instituição ou uma simples ação, talvez essencial, mas estritamente limitada ao interior da Igreja. Contemplar a Igreja como Sacramento da presença e da ação de Cristo no mundo não está no horizonte de entendimento comum. O interesse básico pelo Sacramento se limita a questões formais: número, validade, ministro, instituição e eficácia.

Tal dificuldade do pensamento cristão no Ocidente não pode ser ignorada pela reflexão teológica atual. Deste modo, nossa intenção é apresentar que existe uma perspectiva diferente e ampliada, uma abordagem diversa ao Sacramento e que ela é crucial para o problema que afrontamos. A cristã e o cristão hoje deveriam ser educados para vislumbrar o Sacramento para

além dos estreitos limites impostos pelos “sete sacramentos”. O setenário sacramental é ponto de abertura a uma sacramentalidade muito mais vasta de dimensões cósmicas.

Um sacramento, isto é, um ato do sacramento primordial que é a Igreja, é um ato visível posto pela Igreja como instituição de salvação, um ato funcional eclesial, em virtude do carácter do sacerdócio e do carácter do batismo e da confirmação. Um tal sacramento é, portanto, concebido mais largamente que ordinariamente entendemos por “os sete sacramentos” e, todavia, menos largamente que chamamos a visibilidade geral, isto é, a sacramentalidade como expressão, não da função, mas diretamente da comunhão de graça interior (ou seja, a visibilidade da vida dos santos na Igreja). Mas é necessário colocar os sete sacramentos neste conjunto sacramental mais vasto da Igreja total. Um sacramento é, por isso, em primeiro lugar e fundamentalmente, um ato pessoal do próprio Cristo que nos alcança, no plano da visibilidade terrestre da Igreja, numa forma de manifestação funcional ou institucional, um ato pelo qual se recebe um mandato na Igreja em base dum carácter conferido pelo próprio Cristo: “ex officio” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 64).

Louis-Marie Chauvet mostra três perspectivas da teologia sacramental: objetivista, que expressa a compreensão agostiniana de sacramentos como “sinal de uma realidade sagrada”, “sinal sagrado”, acentuando a produção da graça, na eficácia objetiva do sinal (1); subjetivista, em reação ao institucionalismo e objetivismo da Teologia sacramental, nesse contexto, o valor dos sacramentos está vinculado com a sinceridade subjetiva de cada pessoa, como expressão da realidade pessoal (2); e a do Concílio Vaticano II, na qual o acento é dado à sacramentalidade da Igreja, como “sacramento fundamental” enquanto dependente da fonte dos sacramentos que é Deus e é o lugar do encontro de Deus com a humanidade (3).

A perspectiva conciliar tem como base o ensinamento da Constituição *Sacrosanctum Concilium*, a qual explicita a autenticidade da matéria, dos gestos, da linguagem e do modo da celebração. Evita-se, portanto, o objetivismo excessivo e considera o valor positivo da experiência vivida na vida cristã. Ao enfatizar a sacramentalidade da vida como um todo, que se expressa no cotidiano do testemunho da fé, e a dimensão eclesial e comunitária dos sacramentos, as tendências subjetivistas são superadas (CHAUVET, 2011, p. 14-18).

Na carta apostólica de conclusão do Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI definiu o evento conciliar como o mais importante da Igreja: o mais participado, pelo número de fiéis vindos de todas as partes; o mais amplo, pelos argumentos tratados; o mais oportuno e necessário, por ter levado em conta as necessidades dos nossos dias; atendendo, sobretudo, às questões pastorais e alimentando a chama da caridade, o Concílio esforçou-se para atingir os afetos fraternos de todas as cristãs e todos os cristãos e da família humana (PAULO VI, 1965).

Tal evento produziu, como já conhecido, uma literatura complexa e plural: constituições dogmáticas, constituições pastorais, decretos, declarações e mensagens. Todavia, a complexidade e a variedade próprias do Concílio se fazem sentir ainda mais no conjunto das suas decisões.

Mesmo atingindo toda essa dinamicidade, os documentos conciliares não apresentam uma ideia explícita sobre os sacramentos, com definições dogmáticas ou amplas apresentações teológicas a partir do modelo escolástico-moderno. No entanto, podemos colher algumas intuições e perspectivas de fundo que encorajaram a renovação da Teologia dos sacramentos e trazem novas visões referentes à sacramentalidade.

Numa síntese histórica, dizemos que enquanto o Concílio de Trento e o Concílio Vaticano I utilizavam o termo “sacramento” para designar os sete sacramentos da Igreja, o último Concílio o utiliza para designar outras realidades que ultrapassam o campo do setenário sacramental. Assim, a conceituação de sacramento é ampliada, sem fugir, porém, da Tradição, uma vez que “sacramento” mantém o significado de manifestação da visibilidade da graça invisível de Deus.

O primeiro documento, como já sabemos, amplia o conceito de Liturgia e, ao invés de partir de uma reflexão geral sobre o culto cristão e sobre a forma de atuação, a define como continuação da história salvífica que Deus realiza no cumprimento do Mistério Pascal de Cristo, do qual brota o admirável sacramento da Igreja (SC 05). Explicita-se, deste modo, a relação entre a obra salvífica e a sua atuação no hoje da Igreja (SC 06); a vontade salvífica de Deus, escondido nos séculos e agora revelado em Cristo (Rm 16,25-26), acontece na história de mulheres e homens, na Antiga e na Nova Aliança, e se re-atualiza “sacramentalmente” nas ações litúrgicas da Igreja até seu cumprimento definitivo na Escatologia.

Essa atuação da *opus salutis* é possível pelo fato de que Cristo está sempre presente em sua Igreja, sobretudo, porém, nas ações litúrgicas (SC 07). Segundo essa perspectiva, podemos concluir que a intuição central da Constituição *Sacrosanctum Concilium* foi apresentar uma noção de sacramentalidade em relação à obra da salvação realizada mediante a ação ritual.

Em muitos aspectos, a constituição litúrgica antecipa a visão eclesiológica de todo o Concílio, que encontra na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* um desenvolvimento adequado. De fato, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* é o documento conciliar mais significativo em ordem aos objetivos do próprio Concílio.

Sem entrar no debate eclesiológico conciliar, limitamo-nos a indicar dois aspectos que entendemos como iluminadores ao nosso tema: a Igreja como sacramento da salvação e o

sacerdócio comum dos fiéis. A reforma da Liturgia se coloca ao interno de uma renovação geral da prática eclesial, desejada por uma Igreja que decide simultaneamente redescobrir a própria natureza do “Mistério” e de viver a “missão” confiada por seu Senhor com grande atenção “aos sinais dos tempos” (BROVELLI, 1993, p. 221).

Atribuir a noção sacramento à Igreja não é novidade na reflexão teológica. O aspecto primordial é que a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* recorre ao termo sacramento para a Igreja quando afirma a centralidade de Cristo, luz dos povos presente na história refletida no rosto da Igreja que anuncia o Evangelho a todas as criaturas (Mc 16,15). A sacramentalidade da Igreja é pensada a partir de uma definição cristológica: a Igreja é, em Cristo, como um sacramento (LG 01). No ser sacramento de Cristo, fundamenta-se a sacramentalidade da Igreja (BOROBIO, 2017, p. 68); trata-se do contexto de uma eclesiologia cristológica que mostra a relação de conexão e de distinção entre o Mistério da Igreja e o Mistério de Cristo.

A Igreja diz e exprime (realidade visível) o esconder-se de Deus (realidade invisível). Assim, *Lumen Gentium* descreve a Igreja como lugar em que se manifesta a ação salvífica de Deus e o instrumento pelo qual Deus realiza sua vontade salvífica universal. O espaço dado a categoria geral de *mysterion* aplicado a Cristo e, conseqüentemente, à Igreja faz com que ela se tornasse o *mysterion tou theou*, sacramento da visibilidade salvífica da vontade eterna de Deus para o mundo.

Sendo assim, na sacramentalidade da Igreja está essencialmente presente um Mistério: o de ser instrumento, mediação e manifestação visível de uma graça invisível. Se a Igreja é toda sacramento, então tudo o que há na Igreja e tudo o que ela faz possui estrutura sacramental. A Liturgia é sacramento; o serviço da caridade é sacramento; o anúncio profético é sacramento; a vida concreta das cristãs e dos cristãos é sacramento (BOFF, 2012, p. 111).

Embora já presente na Constituição *Sacrosanctum Concilium*, o tema do sacerdócio de Cristo e da participação de todos os fiéis aparece explícito nos números 10 e 11 da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*; seu contexto é a apresentação do Povo de Deus. A universalidade do sacerdócio dá-se mediante o Sacramento do Batismo e o exercício desse sacerdócio é um ato da Igreja, que é comunidade toda sacerdotal e que, deste modo, realiza a realidade de sacramento visível da unidade salvífica (LG 09).

O sacerdócio comum é um conceito que não deve ser entendido somente como atribuição abstrata a cada batizada e cada batizado de uma capacidade em termos de culto espiritual, mas trata-se de uma “forma de vida” que, ao estruturar a comunidade sacerdotal, correlaciona fé e vida a partir de ações simbólicos-rituais fundamentais. A ação litúrgica é

autêntica somente se mantiver estruturalmente a dupla relação com o evento e com a vida (GRILLO, 2017, p. 46).

Ao mesmo tempo, a Constituição Dogmática *Dei Verbum* nos oferece indicações basilares acerca da sacramentalidade da Revelação:

aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer *sacramentum voluntatis suae*, mediante o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo Encarnado, têm acesso no Espírito Santo ao Pai e se tornam participantes da natureza divina (DV 02).

O horizonte cristológico da Revelação é colocado em relevo com a fórmula “ações e palavras intimamente relacionadas entre si” (DV 02); a formulação é uma referência fundamental para a sacramentalidade da Revelação. Em outras palavras, é a relação entre *revelatio* e *celebratio* que serve de fundamentação para a sacramentalidade. Nesse dinamismo sacramental, os eventos salvíficos da história da salvação (*acta Dei*) se realizam em Cristo, plenitude da *revelatio*, e se atualizam no *hodie* da *celebratio* até o futuro definitivo.

Assim compreendida, a Revelação é, fundamentalmente, expressão da gratuita iniciativa divina de autorrevelar-se, oferecendo-se salvificamente a nós. Doando-se a si mesmo para a nossa salvação, ele nos revela o Mistério de sua vontade. A história da salvação, como revelada nas Escrituras, nos permite colher o dinamismo em que Deus se mostra e constitui para si um Povo; por essa razão, a salvação apresenta uma valência sacramental na celebração vista como sinal profético, antecipação salvífica e memorial (LAMERI, NARDIN, 2020, p. 78).

Compreendemos, com isso, que a proclamação das Escrituras na Liturgia não é meramente um ato funcional, didático, pedagógico de transmissão de conteúdos presente no texto, mas epifania sacramental da ação de Deus no mundo. A Escritura é sacramental não por derivação, mas por constituição (CHAUVET, 1990, p. 149). A perspectiva aberta pela Constituição Dogmática *Dei Verbum* é a de uma revelação pessoal de Deus que se doa, revelando-se, e revela-se, doando-se. Essa dimensão pessoal encontra em Cristo sua máxima expressão e, por isso mesmo, nele temos acesso ao Espírito Santo, ao Pai e nos tornamos participantes da natureza mesma da Santíssima Trindade.

Outro documento conciliar que amplia a questão sacramental é a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Não obstante, a relação entre *Dei Verbum* e *Gaudium et Spes* deve ser considerada em um horizonte maior que o Concílio Vaticano II; o horizonte dessa relação é a Igreja em si, há uma unidade doutrinal que perpassa através da complexidade das duas constituições e aponta além. Trata-se da mútua relação entre Revelação e história que se

explicita tanto na dimensão intrinsecamente histórica da Revelação (DV 2), quanto no caráter intrinsecamente sacramental do mundo (GS 11).

Os “acontecimentos”, as “exigências” e as “aspirações de nossos tempos” são, para todos os efeitos, concebidos como “sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus” (GS 11). São compreendidos como autênticos sinais, os quais, devidamente discernidos à luz da fé e conforme as inspirações do Espírito Santo, revelam Deus e seu plano e, por isso, interpelam-nos a uma resposta generosa. Trata-se de uma concepção dos “sinais dos tempos” como autêntico *locus theologicus* (GS 04, 11, 44).

As realidades criadas, as instâncias contemporâneas e a realidade histórico-cultural tornam-se o âmbito em que são colocadas questões que a Teologia deve oferecer respostas a partir da fé. É propriamente em torno de seu ponto fulcral, que se constrói, a relação Igreja e mundo: não se pode pensar a Igreja sem o mundo e nem o mundo sem a Igreja. Assim sendo, a Igreja só poderá realizar plenamente sua missão sacramental no mundo se ela se exercitar, simultaneamente, no discernimento da sacramentalidade inerente ao mundo e no reconhecimento e valorização desse mundo do qual ela também tem tanto a aprender (TAVARES, 2006, p. 28). Para podermos considerar Cristo como o símbolo de algo no mundo, o próprio mundo deve ser, em primeiro lugar, conhecido e experimentado como símbolo de Deus, como epifania da sua santidade, poder e glória (SCHMEMANN, 1973, p. 141).

O percurso desenvolvido nos recorda o conjunto orgânico e vivo desse importante evento eclesial, que foi o Concílio Vaticano II, e a ampliação da concepção de sacramento. É uma passagem do conceito sistemático de sacramento para uma compreensão mais simbólica das suas diversas realidades: “quando as coisas começam a falar e o homem a escutar suas vozes, então emerge o edifício sacramental” (BOFF, 2012, p. 12).

Após quase sessenta anos de sua conclusão, o Concílio ainda se apresenta diante de nossos olhos como uma forte e profunda intuição que abre reflexões e provoca reações. Portanto, a partir do proposto acima, queremos observar que o mais precioso legado que nos vem do Concílio, sobretudo em suas quatro Constituições, é a redescoberta do conceito de sacramentalidade: *Sacrosanctum Concilium* nos mostra a sacramentalidade da Liturgia, *Lumen Gentium* nos revela a sacramentalidade da Igreja, *Dei Verbum* nos aponta a sacramentalidade da Palavra e *Gaudium et Spes* nos indica a sacramentalidade do mundo.

Tais elementos gerais da sacramentalidade devem ser lidos sempre a partir da ação de Cristo e da sua obra redentora em favor de todos os seres humanos. Contudo, devemos sempre redescobrir a natureza, a atualidade e a realidade de uma visão sacramental que sirva para a vida das mulheres e dos homens no mundo de hoje. Na verdade, mesmo que tais perspectivas

tenham sido abertas pelo Concílio Vaticano II, ainda precisamos continuar aprofundando sobre a natureza sacramental de Cristo em relação ao plano salvífico de Deus para o mundo. Toda essa sacramentalidade universal chegou a sua máxima densidade e evidência em Jesus Cristo, sacramento primordial de Deus. Com sua ascensão e desaparecimento dos olhos humanos, a densidade sacramental de Cristo passou para a Igreja que é sacramento de Cristo continuado ao longo dos tempos (BOFF, 2012, p.15).

Em Cristo se realiza de uma forma original, única, plena e fundante e instituinte a sacramentalidade. E é assim porque nele se manifestou e se fez presente de forma visível a invisível divindade de modo absolutamente privilegiado, referente e irrepetível. Se toda a “*historia salutis*” desde a criação, tem uma estrutura sacramental, enquanto presença e a ação de Deus se manifestam visivelmente através das pessoas, acontecimentos e sinais, é necessário dizer que esta presença e ação chegam a seu ponto culminante na “Palavra feita carne” (Jo 1,14). Não se trata de um acréscimo à presença preexistente de Deus, mas sim de uma culminação admirável e maravilhosa desta presença pela qual a divindade se manifesta na humanidade de Jesus. Assim, pois, dá-se um processo crescente de concentração sacramental desde a criação até Cristo, passando por Israel. A encarnação é a sacramentalidade radical e culminante da presença preexistente de Deus no meio dos homens. Deste modo Cristo é o “protosacramento”, o “sacramento original”, o verdadeiro “único sacramento fundante”, que visibiliza o amor e a graça de Deus de modo supremo, e é o fundamento e a razão de ser de toda a sacramentalidade. Ele é a realização plena do “*mysterion*” escondido e revelado (Col 2,2), o lugar mais eminente da experiência e do encontro com Deus (BOROBIO, 2017, p. 66).

Em conclusão, é preciso reconhecer que toda a dinamicidade abordada pelo Concílio supõe uma mudança importante e uma nova visão de “sacramento” em relação aos tempos anteriores. A sacramentalidade é uma realidade viva, destinada a ajudar-nos a viver nossa vida de filhas e filhos no Filho e a participar do Mistério em e pela mediação da Igreja. Ainda, observando as perspectivas abertas pelo Concílio, podemos dizer que a redescoberta da questão sacramentária apresenta-se de modo interdisciplinar.

A pergunta sobre a eficácia e sobre o significado do sacramento assume uma relevância central e conquista uma importante estratégia que pode favorecer uma boa reflexão; a Teologia dos sacramentos, a Teologia da Liturgia e a Teologia fundamental usam estruturalmente três diferentes definições de sacramento. A reflexão em torno de um único assunto, por muitas disciplinas diferentes, merece grande atenção, pois por um lado sinaliza a relevância do tema, mas, por outro, indica a incerteza que reina em torno aos tratados.

A Teologia dos sacramentos privilegia a definição tradicional *signum* e *causa*, embora tenha aberto um horizonte mais amplo em termos de símbolo, como veremos mais adiante. O

interesse principal é colher o significado teológico do evento sacramental. A Teologia da Liturgia assume o sacramento como dimensão celebrativa e ação ritual, entendendo-o como culto e rito; olha o *signum* sacramental do significado teológico no contexto de ação simbólica. A Teologia Fundamental, enfim, indica para a questão sacramentária uma estrita relação entre Revelação e fé e procura superar as singulares particularidades das outras disciplinas.

Passando da Teologia dos sacramentos para a Teologia da Liturgia e para a Teologia fundamental, a doutrina sobre sacramento também adquiriu, ao longo do tempo, relevância a partir da sua relação com a cultura e com a Antropologia. Enquanto não conseguirmos mostrar que o discurso sobre o sacramento está dentro do fundamento da fé, toda Teologia do sacramento será dispensável, acessória e secundária; enquanto não compreendermos o vínculo existente entre o rito do culto e o fundamento da fé será necessário investigar as modalidades que se opõem e harmonizar as preocupações da Teologia “sacramental” com as da “Liturgia”.

Contudo, não há, de fato, Revelação cristã – no modo histórico e como *historia salutis* – sem a ação ritual-sacramental (GRILLO, 2011, p. 71). Nesse sentido, a necessidade primária é unir sentido e forma, conteúdo e experiência, símbolo e realidade, passado e futuro, sistematização e vida.

2.1.1 Sacramento e ação

É claro o renovado interesse da pesquisa teológica pela ação litúrgica, trata-se de uma interessante argumentação que favorece a interpretação mais autêntica e rigorosa da prática sacramental, como também permite elaborar questões fundamentais para o Cristianismo sobre a relação entre Revelação, fé e Igreja. Além disso, tal perspectiva corrige a leitura ritualista-rubricista da ação litúrgica e distancia-se de uma formulação intelectualista do conceito de sacramento.

Da questão emerge como ponto crítico a necessidade de conseguir relacionar o evento originário fundador e a ação litúrgica, de modo a mostrar as razões inseparáveis e inconfundíveis dos dois momentos. Somente assim, será possível superar radicalmente, de fato, a redução do rito a um aparato técnico e estético da causa instrumental. O agir técnico é uma ação puramente abstrata no sentido que suspende a identidade singular do sujeito e a singularidade das coisas.

A existência humana se constitui como *experiência e linguagem*, mas, em primeiro lugar, constitui-se como *ação*. O homem não se limita a conhecer e sentir a realidade; ele opera, age e transforma a realidade. Com o conhecimento podemos saber sobre o mundo e sobre nós

mesmos, com a ação podemos intervir sobre o mundo e sobre nós mesmos. Obviamente, a realidade pode mudar independente da intervenção humana, mostrando a própria dinâmica; com efeito, as ações humanas se inserem no vasto dinamismo próprio da realidade. Há ações que, além de possibilitar a inserção do homem no dinamismo do mundo, permitem-lhe a expressão simbólica; um caso típico são as ações rituais, ou seja, ações simbólicas que são coordenadas pelo rito.

Como veremos, as ações rituais implicam uma dinâmica polar e possuem características de experiências religiosas. A celebração, que no nível da linguagem recorre ao símbolo, no nível da ação recorre ao rito, mostrando a capacidade de mediar a experiência religiosa, em geral, e a fé cristã, em particular (BONACCORSO, 2003, p. 43).

O sentido pleno do Mistério religioso realiza-se quando a ação sagrada não segue fins meramente terrenos – por exemplo, a feliz lembrança de um povo –, mas quando coloca no coração o desejo de união pessoal com uma outra realidade, a participação na vida divina. Por isso, o culto constitui o meio para reviver e re-atualizar o drama salvador, fazendo dele a fonte permanente de salvação.

Portanto, pela ação sagrada e cultural a obra redentora do passado se torna presente sob um determinado rito. Na ação, a comunidade participa do fato redentor evocado e acolhe a salvação. Pelo Mistério, Cristo vive na sua Igreja, age nela e com ela, a mantém e a vivifica; participando na ação ritual, o homem entra em contato com o próprio acontecimento salvífico (CASEL, 2009, p. 73).

Diante disso, a categoria de *actio* é relevante para o entendimento de sacramento e se torna perspectiva fundamental na definição de um novo horizonte teológico; mediante a *actio* realiza-se a manifestação pessoal e real do divino. Nesse contexto, entende-se o porquê de o Cristianismo referir-se constantemente à lógica da encarnação: a ação do Filho encarnado é o lugar da epifania definitiva de Deus. Assim, sacramento não é algo que vem depois do evento salvífico e é alcançado desde fora, como um elemento instrumental, mas é a forma de convergência entre o dom divino e o agir humano.

O sacramento é a passagem da intenção do ato à extensão da ação que se conjuga na celebração sacramental, é saída do ato interior como evento à ação exterior como obra externa, ou seja, da intenção à execução. Uma ação sobrepõe-se a uma elaboração intelectual porque implica outros componentes, como a capacidade fisiológica do corpo, os recursos psíquico-biológicos e as redes de relações humanas; fora do corpo, corremos o risco de não encontrar aquele que se fez corpo, se fez carne, se fez história para encontrar-se conosco e fazer-nos entrar no Mistério da comunhão.

Nesse sentido, é mister sustentar como vital a causa do sacramento e não, simplesmente, mental (BONACCORSO, 2006, p. 126). A ação litúrgica-sacramentária pressupõe a dinâmica da existência e a precedência da prática, instaurada por Deus, em relação à reflexão teórica, desenvolvida pelo homem.

Entretanto, na celebração sacramental, o sacramento é totalmente ação de Deus e totalmente ação do homem. Deus, querendo comunicar-se com a sua criatura, encarna-se e realiza o Mistério Pascal, assumindo as palavras e os gestos da vida humana, tornando-os expressão da sua autodoação e homem, por outro lado, se dispõe a acolher o dom divino. Os dois polos são a intencionalidade divina e a liberdade humana interpelada a dar sua própria adesão à iniciativa de Deus. A ação de Deus, na celebração sacramental, acontece pela ritualidade humana, concretizada na disponibilidade do sujeito pessoal e comunitário.

Nesse contexto, descobrimos a valência teologal e teológica do Cristo liturgo, que recapitula aqui e agora todo o Mistério da Páscoa e de Pentecostes, dando real sentido à Liturgia cristã. No entanto, o sacramento urge a ação do Espírito Santo, único capaz de transformar os elementos da criação e a gestualidade humana em *actio Dei*, no seu duplo sentido objetivo e subjetivo; assim, o sacramento se realiza, ao mesmo tempo, como *actio homini* (SCORDATO, 2006, p. 198).

Tal ação implica uma dinâmica própria: a íntima relação entre símbolo e rito e vice-versa. Nesse sentido, a inteligência do sacramento não pode deixar de lado a concretude de estar dentro de uma ação celebrativa. O sacramento deve ser pensando como ação que realiza a autocomunicação de Deus à sua criatura e a acolhida da criatura – individual e comunitária – da autodoação de Deus. Logo, o sacramento é inteiramente ação de Deus e ação do homem, como apontamos; contudo, a ação humana é caracterizada na forma ritual-litúrgica; trata-se de uma observação que destaca a dimensão eclesial da fé cristã; sem se opor à dimensão pessoal-individual da fé, a dimensão eclesial-comunitária concretiza o Mistério de um Deus que se doa.

Só é possível afirmar o sentido da ação litúrgica porque existe a ação humana, que traduz sua autorrealização no agir diário e no testemunho missionário, tornando sua vida um dom e uma oferta marcada pelo Mistério do Cristo crucificado-ressuscitado. Com efeito, a ação pastoral deve inspirar-se na ação sacramental para que a prática da Igreja, individual e comunitária, expresse e realize o que realmente se propõe.

Fé e ação estão de tal modo ligadas, que aquela é resposta integral à autocomunicação de Deus, levando o indivíduo e a comunidade a uma decisão ética e coerente com o Mistério celebrado. O sacramento é ação porque implica uma mudança das coisas e das pessoas; a ação, por sua vez, é sacramento, isto é, o sacramento acontece em gestos, em ritos, em palavras.

2.1.2 Sacramento e rito

A ação de Deus é categoria base para a reflexão sacramental e o agir humano, uma resposta à ação de Deus; por outro lado, a interrelação entre *actio Dei* e *actio homini* passa pelo rito. Enfatizamos a palavra ação: de fato, os sacramentos cristãos, como qualquer ritual religioso, estão relacionados mais ao ordenamento prático que ao cognitivo. Para permanecer fiéis ao fundamento antropológico do sacramento, não menos que à vontade do Senhor que o estabeleceu, temos que levar o imediatamente exposto em consideração.

Conteúdo doutrinal e práxis ética são transmitidos mediante a ação que se realiza. Portanto, as celebrações litúrgicas não deveriam ser consideradas somente a partir de um enfoque teológico, embora não possa estar ausente; as celebrações litúrgicas são, acima de tudo, um ato que visa eficácia real e benéfica para todas e todos que delas participam.

Fazer tem prioridade sobre dizer, ou melhor, o que é dito é feito. É muito importante afirmar que, para a experiência cristã, o rito não é acessório, mas é uma forma de ser e de expressar as realidades da fé. Não estamos nos referindo a ritos que são meros roteiros e encontram-se nos livros litúrgicos; referimo-nos à ação ritual. De tal forma, o rito não se esgota na capacidade de compreensão do sentido da ação ritual, mas refere-se à possibilidade de agir de acordo com a compreensão proporcionada pelo rito.

Ainda hoje, é difícil admitir que a ação ritual seja necessária para atingir o significado teológico do sacramento; ao mesmo tempo, a sociedade contemporânea rejeita toda forma de rito, vive-se como repetições, formas e estruturalidades devessem ser banidas. Não se deve esquecer, porém, que os rituais produzem distância de si, transcendência de si; eles des-psicologizam, des-interiorizam seus atores.

No ambiente neoliberal, há uma prevalência do individual e o vazio produzido pela ausência do comunitário precisa ser preenchido pelo consumo, mas pelo fato de nunca ser suprido – algo impossível – um ciclo interminável é gerado (HAN, 2021, p. 21). A partir da Revolução Industrial, o mundo foi se tornando mais fábrica que teatro; a seriedade sagrada da ação ritual dá lugar à seriedade profana do trabalho (HAN, 2021, p. 36). O capitalismo não tem a marca narrativo-simbólica da religião cristã, pois o que vale são os números e não a narrativa (HAN, 2021, p. 42).

Devemos nos lembrar, porém, de que as formas rituais, como a cortesia, possibilitam não só um belo trato entre as pessoas, mas também um gracioso e respeitoso relacionamento com as coisas. Os rituais permitem a permanência, a demora, a contemplação, um real habitar

do tempo, o entendimento das estações da vida, sua recuperação como festa sem uma chave de leitura única no sentido produtivista; o ritual permite ver, escutar, tocar e sentir (HAN, 2021, p. 11-13). O simples fato de levantar esses elementos e problematizar o fator ritual indica que o homem contemporâneo parece ter perdido a sensibilidade para a transcendência do divino e, com ela, sua capacidade celebrativa (CARDITA, 2002, p. 317).

Entretanto, no âmbito da fé, os passos para uma recuperação ritual autêntica têm sido dados, o que exige uma formação litúrgica séria e vital, à luz da exigência de iniciação ritual. A plenitude da formação é a conformação com Cristo; tornar-se ele, nas palavras de Francisco (DD 41). Nesse caminho, o encontro entre a questão sacramental e a questão litúrgica tem redescoberto qual o lugar próprio do sacramento, ou seja, a celebração ritual da fé. O objeto próprio da ciência litúrgica torna-se, portanto, o rito que tem seu *locus* na dinâmica fundamental da relação Cristo e Igreja, mantendo, porém, uma própria configuração antropológico-cultural própria.

Valorizar os sacramentos em sua compreensão *in genere ritus* não significa desacreditar a abordagem tradicional *in genere signi*, mas valorizá-la plenamente, principalmente, ao realizar a necessária síntese teológica-fundamental. O rito é um momento sintético no qual Revelação e fé se encontram; é o momento no qual o sacramento acontece. Por isso, o rito é muito mais rico e profundo que qualquer axioma ou teoria da ciência teológica.

Pelo momento ritual acontece a relação Deus e homem, graça e história, misericórdia e práxis ética (GRILLO, 2011, p. 31). A singularidade do rito litúrgico expressa a relação com o evento fundador e a sua origem; ao mesmo tempo, conservando a originalidade do evento, o rito o repropõe no ato cultural de forma atualizada. A irrupção de Deus na história, mediante a Encarnação e a ação redentora de seu Filho Jesus Cristo, proporciona ao rito litúrgico cristão um elemento diferenciador de toda outra forma ritual; formulado ao contrário, o rito litúrgico cristão sempre faz referência à plena realidade de Deus na história.

Como conceito antropológico, o rito nos permite abordar a sacramentalidade da Liturgia pelas ciências humanas. Contudo, alguns modelos teóricos de estudo pressupõem o rito a partir da cultura, o removem ou sobre determinam sua ação; por isso, para compreender o rito, é preciso colocar-se no lugar de quem o celebra e vivencia.

Antropólogos, psicólogos, sociólogos e alguns teólogos consideram apenas o comportamento ritual religioso e social. Nesse sentido, alcançar a perspectiva ritual torna-se tarefa árdua que exige uma dinâmica sintética e interdisciplinar. Aquilo que as ciências estudam como “visibilidade” sociocultural-religiosa, a correta perspectiva teológica sacramental deve sustentar como “vivibilidade” (vivência) da graça na experiência celebrativa uma vez que a

consistência antropológica do momento ritual, como tudo o que está relacionado ao homem (GS 22), encontra seu fundamento na humanidade de Jesus e, conseqüentemente, nos eventos da sua vida e nos mistérios neles manifestados (AUGÉ, 2000, p. 383).

Logo, a atuação ritual da fé é a atestação do agir divino. O rito é caracterizado como ação; a vivência, a eficácia, a transmissão e a atualização do sentido mistérico-sacramental dependem diretamente do modo como os ritos são realizados. Contudo, não estamos nos referindo a uma efetividade ritual que acontece mediante rigorosa precisão, de fato, essa interpretação da ação ritual tem sido um constante equívoco.

Não se trata de uma simples questão de validade ou licitude, mas de fecundidade real da ação litúrgica no envolvimento dos participantes; não é a funcionalidade do rito que expressa a beleza do mistério, mas a intencionalidade da participação na ação ritual porque nela está algo superior àquilo que aparece. Como ações simbólicas, os ritos estão permeados de valores e sentimentos que unem uma comunidade celebrativa.

Podemos até afirmar que o rito dá voz ao silêncio de Deus e, na sua qualidade de símbolo, abre à gratuidade divina, ou seja, à graça. O rito é lugar privilegiado do encontro com Deus, mas, além disso, tem por si e em si mesmo a capacidade de dizer algo sobre Deus antes de uma categorização temática. Entretanto, o rito não condiciona a presença divina; ele é espaço aberto à epifania do Santo, respeitando a natureza gratuita da Revelação (TAGLIAFERRI, 1996, p. 200).

Uma Igreja em oração sabe que fora do caminho ritual não se celebra o mistério, não podemos fazer, porém, do rito o objeto do culto (COSTA, 2010, p. 37). Nesse sentido, não confundimos “repetição”, característica essencial do ritual, com “rotina” por sua capacidade de produzir intensidade. Tal intensidade, força da *actio*, protege a comunidade, que celebra, da rotinização. Aquilo que é simplesmente lembrado é algo passado, sendo “repetição para trás”, enquanto a repetição autêntica “lembra pra frente”; passado e futuro estão unidos num presente vivo. Como forma de união, o rito promove duração, intensidade e permanência (HAN, 2021, p. 20).

A ação ritual nos coloca diante do fundamento de porque agimos; o que está em jogo é a veracidade na realização e na vivência dos ritos, não apenas a dialética objetividade-subjetividade, trata-se da intersubjetividade. Gestos, ações simbólicas, movimentos, palavras e silêncios marcam a ação e traçam uma inscrição no corpo e na alma dos participantes, proporcionando um mergulho em uma nova existência, fundando um grupo sociocultural e uma tomada de consciência pela assimilação de princípios éticos e valores morais que transformam, desde dentro, o homem e o conduz ao compromisso de vida (BUYST, 2011, p. 71).

Mais uma vez destacamos que o resgate da questão ritual que apresentamos foi incentivado pelo Concílio Vaticano II, em particular, pela Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*, convida os fiéis a *intus legere* o Mistério da fé *per ritus et preces* (SC 48).

Não é possível vislumbrar a *actuosa participatio* simplesmente como “participação” em um ato “compreensível”; é verdadeira consciência de que ritos e orações são um ato comunitário, que é sustentado por uma comunidade que se reúne, troca saudações, escuta a palavra, professa a mesma fé, reza pelos ausentes, apresenta dons, louva, dá graças e abençoa, pede perdão, dá a paz, partilha o único Pão e o único Cálice e despede-se com fogo no coração. Estamos diante da transição de um “rito a se observar” (*ritus servandus*) performado apenas pelo padre a um “rito a se celebrar” (*ritus celebrandus*) por toda a comunidade (GRILLO, 2017, p. 158).

Sendo assim, o Concílio Vaticano pensa o rito desde de sua multiplicidade: ele é constituído por gestos rituais e por palavras de oração (SC 05, 33, 35, 48), por recursos comunicativos e expressivos, como a música (SC 112), a arte que expressa a relação com a infinita beleza de Deus (SC 122), o espaço, que favorece a participação (SC 124), o tempo ritmado pelo Mistério Pascal (SC 102, 107) e a assembleia, que é manifestação visível da Igreja e constituição do espaço humano e do tempo afetivo da experiência da salvação. Por essa razão, o rito não admite espectadores (SC 48) e implica, em peculiares ações, a cada um dos presentes (CARDITA, 2018, p. 112).

Consideramos que somente a leitura da ação e do sacramento como “símbolo” faz justiça à dimensão propriamente religiosa do rito, pois implica, em um mesmo movimento, a Teologia, desde que não seja entendida como puramente divina, e a Antropologia, desde que não seja reduzida ao unicamente humano.

Não obstante, a passagem do antropológico ao teológico-litúrgico deve ser mediada pelo fato cristológico. Deste modo, não se pode abandonar o simbólico e ir ao encontro de uma Teologia ontológica racional da experiência sacramental. Em Jesus Cristo, o rito se converte em símbolo cedendo passo ao sacramento (BELLOSO, 2005, p. 135); rito e estrutura simbólica da fé representam, então, uma via a ser explorada e uma relação pouco conhecida, precisamente porque pode se mostrar como demasiado evidente.

2.1.3 Sacramento e símbolo

Apropriar-se antropologicamente da Liturgia e do sacramento tendendo a considerá-los como rito implica trazer à reflexão teológica a perspectiva simbólica, reabilitando, assim, as

categorias patrísticas e a intencionalidade dos Padres. Na tradição antiga, a causalidade inerente ao sacramento, ou seja, a santificação daquelas e daqueles que participam, é inseparável do simbolismo, justamente porque está radicado no próprio Jesus Cristo.

Devido à própria estrutura da relação de Deus com o mundo, em Cristo, o símbolo se torna a categoria mais adequada para dizer o sentido dos sacramentos (SCHMEMANN, 1973, p. 135-151). Entretanto, a *perspectiva sacramental da realidade* a partir de uma compreensão simbólica encontra grande dificuldade de interpretação no homem contemporâneo; parece que ele perdeu a capacidade de confrontar-se com essa dimensionalidade, tão própria da ação litúrgica (DD 27)¹.

Desprovido de força simbólica, o mundo contemporâneo está repleto de dados e informações sem qualquer simbolismo e que não admitem o reconhecimento de realidades permanentes. Assim, os sentidos que estabilizam a vida se perdem e a contingência assume radicalmente a realidade. O mundo hodierno, com a sua unidimensionalidade subversiva, destrói os símbolos (HAN, 2021, p. 10).

Talvez, aqui está a função da Teologia: reeducar os povos que esqueceram as leis primárias da arte de viver (LAFONT, 2021, p. 44). O estupor é parte essencial da ação litúrgica porque é a atitude de quem se sabe diante de gestos simbólicos peculiares; a admiração de quem experimenta a força do símbolo não consiste em uma referência abstrata, mas no conter e expressar, concretamente, aquilo que significa (DD 26). Antes de tudo, não se trata de recuperar evidências e valores, mas de redescobrir o valor originário e elementar de símbolos e ritos. Por isso mesmo, a capacidade simbólica deve ser recuperada no centro da ação ritual e eclesial (GRILLO, 2017, p. 36).

Jesus mesmo serviu-se de símbolos, inclusive alguns deles deram origem às grandes formas de vida cristã segundo o Evangelho. Outro tipo de símbolos prolonga na Igreja os

¹ Um forte interesse pela difusão simbólica desenvolveu-se em diversos campos do conhecimento após a Primeira Guerra Mundial, justamente por causa da crise das grandes ideologias do século XIX (cientificismo, positivismo, fé inabalável no progresso), crise que é determinada precisamente pela experiência devastadora dos conflitos e das catástrofes. Partindo de áreas particulares como a Psicanálise, a Etnologia ou a Fenomenologia das religiões, esse interesse pelo simbólico logo contaminou áreas muito diferentes como a Sociologia, a Linguística, a Teologia e a Filosofia. Na Filosofia, temos como pensadores Pavel Florenskij, Ernst Cassirer, Alfred Schütz, Gilbert Durand, Paul Ricoeur, Susan Langer, Jean-Jacques Wunenburger, Virgil Melchior; na Psicanálise, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Carl Gustav Jung e suas respectivas escolas; na Antropologia, Victor Turner; no Estruturalismo, Claude Lévi-Strauss e seus numerosos discípulos; na Linguística, Émile Benveniste, Edmond Ortigues, Tzvetan Todorov, Georges Dumézil; na sociologia, pelo menos, Émile Durkheim, Marcel Mauss, Norbert Elias; na imaginação poética, Gaston Bachelard e Gilbert Durand; nos estudos sobre o sagrado, Rudolf Otto, Gerardus Van Der Leeuw, Mircea Eliade, René Alleau; na Teologia, Odo Casel, Romano Guardini e os iniciadores do Movimento Litúrgico, Karl Ranner, Leonardo Boff até Louis-Marie Chauvet (BIANCU, 2010, p. 150). De fato, a Teologia contemporânea alargou o âmbito de significação do termo e da noção de sacramento em relação ao setenário dos sacramentos. Um bom resumo dos teólogos que discutem a questão sacramental pode ser encontrado em: CORDEIRO, J. A ideia de sacramento na teologia contemporânea, in *Didaskalia*, n. 32, v. 2, 2009, p. 157-178.

símbolos ritualizados por ele, como o batismo no Jordão e a ceia no Cenáculo; a perpetuação eclesial do símbolo acontece mediante o rito. Nesse sentido, os ritos sacramentais são a perpetuação eclesial daqueles símbolos de comunhão eclesial que Jesus instituiu com os discípulos (CARDITA, 2002, p. 340; BELLOSO, 2005, p. 137).

Esboçamos o horizonte do sacramento na mediação simbólica, a qual deve ser operada agora pela da linguagem simbólica. O sacramento, ao fazer memória do acontecimento, o realiza: a ação não só é justificada pelo acontecimento, mas forma com ele profunda unidade, faz parte dele. A história da salvação é o trajeto pelo qual Deus chega ao homem por acontecimentos simbólicos; por sua vez, a celebração dos sacramentos é o trajeto pelo qual o homem chega a Deus mediante ações simbólicas. Na primeira, o Mistério é revelado como história da salvação; na segunda, o mesmo mistério vem expresso como rito (BONACCORSO, 1996, p. 29).

Deste modo, a dissolução do símbolo implica consequências desastrosas para a Teologia sacramentária, em particular, mudando o próprio conceito de sacramento. A questão sobre a “presença real” de Jesus na Eucaristia, nasceu quando foi posta em dúvida a realidade do símbolo, sua capacidade de conter e comunicar algo. A progressiva concentração do olhar eclesial sobre os detalhes das espécies – forma, matéria e ministro – comprimiu o estupor simbólico da Eucaristia, desviando a vista e a oração de toda a ação de Cristo e da Igreja.

Quais seriam as razões da “crise” do símbolo? Em certos períodos, por motivos ideológicos, houve a tendência de remover a relação essencial entre o símbolo e o homem, colocando de lado toda dinâmica simbólica. Podemos acreditar que a censura ao simbólico teve como intuito primário uma vigilância à subjetividade, assim a linguagem simbólica seria apenas para as crianças, as mulheres, os loucos, os poetas, os pré-históricos – selvagens – e os antigos. Em síntese, o pensamento ocidental colocou em “quarentena” toda consideração do simbólico, sobretudo, para favorecer o primado da razão.

Nessa perspectiva, o símbolo nada mais era que a manifestação da fraqueza de um pensamento que ainda não atingiu a plenitude de sua própria possibilidade; era um pensamento fora da verdade, que é por definição sempre certa, clara, evidente, real, distinta, única e universal. A redescoberta do simbolismo, como fenômeno antropológico, na verdade, atesta a um modo de acesso mediado à realidade, seja do próprio homem, dos demais e do mundo): a experiência ou a percepção apresentam-se mediada afetiva e culturalmente (BIANCU, 2010, p. 152).

A crise acima descrita é resultado da má interpretação do que seja o símbolo, o simbólico ou o simbolismo. Diante disso, o que é um símbolo? A palavra símbolo deriva do latim

symbolum e do grego *symbolon*, que deriva, por sua vez, do verbo *symbollein*, cujo significado é colocar junto duas partes distintas, reunir. Com isso, concluíamos que símbolo não nos remete a uma outra coisa fora dele, pelo contrário, tem a função de introduzir-nos na ordem da qual faz parte. Evidentemente, o símbolo não é um sinal; essa primeira conceituação não é arbitrária como em um sinal. Ao mesmo tempo, o símbolo não pertence à ordem do significado, de modo que não comunica apenas algo fora dele, mas nele algo se comunica.

Não podemos compreender o símbolo como a mera união de um significado com um significante, o símbolo a união de dois significantes. De fato, o símbolo não simboliza alguma coisa, ou seja, não remete simplesmente a algo além de si (significante) como um conceito abstrato (significado); tampouco trata-se de uma alegoria, mas da imagem de um conteúdo mais amplo e profundo.

Como intenção, o símbolo não manifesta outra coisa, mas a si mesmo; é expressividade de algo vivo, atuante e real. Por outro lado, o sinal possui sempre um significado inquestionável e inegociável, como nos sinais de trânsito – a placa “Pare” não indica outra coisa que parar, deter o movimento; o símbolo, em vez disso, é uma realidade que evoca, ao mesmo tempo, uma enormidade de significações.

Diferentemente do sinal que remete a outra coisa, o símbolo introduz uma ordem da qual ele próprio faz parte. Como já mencionamos, o símbolo é uma união de dois significantes capazes de estabelecer um reconhecimento, um pacto, uma aliança, uma comunidade que se estende àquelas e àqueles que dele fazem uso e são convidados a entrar no próprio símbolo, participar dele e reconhecê-lo dentro de um comum horizonte simbólico. O sinal informa, o símbolo forma, requer e produz iniciação, ou seja, a entrada em uma ordem cultural e em uma comunidade simbólica; o símbolo atribui um *locus* dentro de uma relação comunitário e um horizonte cultural.

Com isso, o símbolo exige uma espécie de morte, uma certa desapropriação ou uma espécie de abandono do indivíduo, introduzindo-o, por outro lado, a uma nova vida. Por essa espécie de morte ocorrida na iniciação, o indivíduo torna-se sujeito real, capaz de orientar-se na experiência de suas relações com o mundo, com os demais e com o seu próprio fundamento. Para tornar-se eficaz, o símbolo engendra uma nova realidade, que não existiria se não fosse por ele. Enfim, o acesso ao símbolo não acontece mediante uma tradução conceitual, mas pela penetração no próprio símbolo. Sendo assim, os símbolos não precisam ser traduzidos ou comentados, mas exigem que o sujeito entre no interno de sua lógica e participe de seu desenvolvimento (BIANCU, GRILLO, 2013, p. 71-77; NASSER, 2003, p. 36).

Reforçando a ideia: o sinal indica algo fora de si e perde sua razão de ser quando o indivíduo toma posse do algo indicado, é um simples indicador; o símbolo não apenas indica, mas traz em si a realidade à qual se remete, ele não desaparece, continua a se impor, não conduz para fora de si. Enquanto o sinal é meramente indicativo, o símbolo é representativo. Um símbolo é sempre impreciso conceitualmente, porque a mesma realidade pode ser tomada como símbolo de várias outras realidades; de fato, o símbolo é um significante que pode ter muitos significados.

Dessa forma, as verdadeiras ações rituais não podem funcionar como simples sinais; sua significação e sua eficácia não podem ser definidas, explicadas, programadas, verificadas como algo estabelecido e convencional. As ações rituais são ações simbólicas e produzem, a seu modo, uma comunicação real (SARTORE, 1992, p. 1150).

Portanto, sinal e símbolo respondem a duas lógicas diferentes: se o sinal age e funciona segundo a lógica da indicação, o símbolo segue a lógica da relação, isto é, não substitui, une. Tendo que transmitir significados, o sinal opera de acordo com uma lógica substancialmente instrumental, a lógica econômica da funcionalidade necessária para um propósito. Por outro lado, o símbolo, não tendo significados para comunicar, não precisa estabelecer sistemas de equivalência entre coisas, ideias e sinais; o símbolo está mais interessado em estabelecer laços entre as pessoas pela mediação das coisas sem nenhuma utilidade concreta, particular. Cada símbolo, por conseguinte, é sempre mais do que qualquer definição que pode torná-lo explícito.

O símbolo é, em todo caso, uma linguagem mais comunicativa (de comunhão) do que conceitual. É palavra visibilizada, gestual: palavra em ação, arraigada no substrato humano, antes que este se divida em ideia e afeto. Por isso mesmo, o símbolo afeta a ideia, o sentimento e a ação. São dotados de conotações afetivas e efetivas. São percebidos através dos sentidos, mas afetam o centro da pessoa (BELLOSO, 2005, p. 135).

A dimensão simbólica, em matéria de Liturgia e sacramentos, faz parte das categorias que foram utilizadas desde os primórdios do Cristianismo até hoje e continua a configurar o discurso teológico. Segundo Chauvet, “o simbólico designa um processo de advento jamais acabado, logo passagem sempre a ser feita” (CHAUVET, 2011, p. 15).

Essa definição curta do simbólico aplicada à realidade litúrgico-sacramental indica implicitamente, para além da aliança pascal e de uma abertura hermenêutica, um horizonte escatológico. Reconstruir a história do símbolo na Teologia da Liturgia e dos sacramentos exige considerar a distinção linguística existente entre sinal e símbolo, apresentada acima: a

linguagem simbólica não é o instrumento expressivo da experiência de fé, mas a forma originária dessa experiência. Deste modo, o conceito de símbolo não pode ser separado do conceito de rito, porque ambos são protagonistas no sentido do agir humano. Com isso, podemos realizar a passagem do sacramento como “sinal e causa” ao sacramento como “símbolo e rito”; do *genus signi et causae* ao *genus symboli et ritus* (GRILLO, 2011, p. 106).

O ingresso da noção *signum* na linguagem cristã está ligado, sobretudo, à reflexão de Agostinho de Hipona. Em sua perspectiva, o sinal é definido fundamentalmente por distinção e correlação em respeito à coisa; o *signum* não é a *res*, mas somente o seu significado. A distinção entre sinal e coisa reflete uma presunção objetiva, própria de uma compreensão arcaica do pensar. Trata-se de uma presunção objetivista que não responde ao pensamento reflexivo e profundo.

Nesse sentido, o sinal não é a coisa, só mantém com ela uma relação de indicação. O sinal remete o *nous* a uma realidade que somente a razão é capaz de ocupar-se. Mesmo recorrendo à categoria de eficácia que, por sua vez, recorre à ideia de causa, causa eficiente, a compreensão de *sigum* permanece ligada apenas a um agir técnico, abstrato da realidade; por sua vez, esse agir é um acidente, no sentido de *adjectum*. O sinal seria somente sinal e não realidade e, por isso, insuficiente para a noção de sacramento, pois eficácia é diferente de eficiência (ANGELINI, 2006, p. 09).

Tudo isso nos ajuda a sair do mínimo necessário, tantas vezes usado na Teologia dos sacramentos, para ingressar no máximo gratuito. A lógica do mínimo necessário consiste em pensar os sacramentos apenas como fórmula, matéria e ministro: as palavras devem ser as mais corretas possíveis, a matéria não pode ser outra e o ministro deve estar de acordo com a intenção da Igreja; todo o resto é algo a mais e não necessário. Tal impostação minimalista diminui a força celebrativa e a participação ativa.

Sair da lógica do mínimo necessário e entrar na lógica do máximo gratuito significa respeitar os sacramentos por aquilo que são. Mas, em primeiro lugar, é preciso dizer o que definitivamente não são, os sacramentos não são atos obrigatórios. Acima de tudo, são atos gratuitos, nos quais realizamos, pela bondade de Deus, a experiência do dom (GRILLO, 2017, p. 66; GRILLO, 2022b, p. 97). Pelos sinais sensíveis, o Cristo glorioso age livremente, sem nenhum mecanismo que transforme em necessário aquilo que é gratuitamente dado.

A oração não remete para Deus, não funciona propriamente como um significante cujo significado é Deus; é um significante unido à realidade referencial, sem passar pelo significado. Na oração, Deus é identificado intencionalmente como interlocutor real. A esta intencionalidade

correspondem todos os sinais da presença e atuação de Cristo entre os fiéis: nestes sinais corpóreos reconhece-se a modalidade daquela presença espiritual. Na liturgia, a relação teologal não é simplesmente *expressa*, mas *acontece* com o seu peso e sentido próprios (CARDITA, 2002, p. 338).

Sem o horizonte simbólico-ritual, os sacramentos possuem apenas dimensões convencionais, mecânicas, mágicas, jurídicas e secundárias. O forte objetivismo da questão sacramental converteu-se em um juridicismo sem razão, um racionalismo sem forma e um sentimentalismo sem conteúdo. Tal juridicismo acabou por produzir uma obrigação do fator sacramental: batizar as crianças, confessar uma vez ao ano, preceito dominical e assim por diante. Tudo isso fez com que os sacramentos não fossem vividos como graça salvífica e dom gratuito, mas ritos vazios, mágicos e cheios de simbolismos extrínsecos à força celebrativa.

O mais grave, contudo, é que essas visões moldam esquemas imaginários que veem os sacramentos apenas como instrumentos de santificação subjetiva. É, por isso, que devemos abordá-los desde baixo, ou seja, configurando-os aos eventos comunitários que pelos símbolos, ritos e palavras criam um espaço de celebração, a qual permite descobrir e acolher eficazmente a presença atuante do Salvador.

Procedendo desde baixo, a perspectiva de abordagem da Teologia dos sacramentos não quebra a Tradição, nem traz novidades especiais; muito menos, cria uma visão exclusivista, mas possibilita uma releitura que ilumina e aprofunda a compreensão sacramental. Abre-se, portanto, um caminho extraordinariamente fecundo; de fato, muitos tópicos que eram difíceis tornam-se mais claros por si mesmos e tornam mais evidentes as consequências práticas do realismo sacramental (QUEIRUGA, 2012, p. 43).

A estrutura simbólica permite que a fé possa ser expressa sem perder sua especificidade, sua capacidade de tornar-se uma fenda pela qual a eternidade entra no tempo. A fé une e acolhe essa dupla realidade: é propriamente o símbolo da complementariedade que está entre a estrutura do homem e o dom de Deus. Por essa razão, podemos afirmar que os sacramentos são verdadeiros símbolos da fé, uma convicção subjetiva e objetiva radicada no coração do crente, mas sustentada por Deus mesmo.

De tal forma, encontramos-nos com que a morada do símbolo é a memória, lugar fronteiro entre a inteligência e a afetividade; nesse lugar, religamos o passado, que é rememorado, ao futuro, que é antecipado. Evidentemente, porém, o símbolo une passado e futuro no presente, onde se atualiza o acontecimento rememorado e realiza-se o final esperado, antecipando e contendo os bens futuros. Dá-se, assim, a comunicação entre todos os níveis do tempo numa continuidade da história (BELLOSO, 2005, p. 60-67).

2.1.4 Sacramento e realidade

O conhecimento simbólico é, em seu nível mais alto, um gênero de comunicação que vai do símbolo à realidade, mas também da realidade ao símbolo e ao sujeito que faz uso os símbolos. O jogo intrínseco entre ação, rito e símbolo revela a conaturalidade profunda entre a história narrada na Escritura (palavra-evento) e o sacramento celebrado na Liturgia (palavra-ação). Em ambos, Deus opera a salvação do homem, ou seja, envia uma palavra que é eficaz porque é evento e ação.

O homem é salvo pela Palavra de Deus, porque essa palavra não se limita a iluminar os eventos, mas é palavra-evento. Tal palavra-evento é entregue à Igreja na palavra-ação do sacramento. Por esse motivo, celebrando os sacramentos, a comunidade cristã faz uma experiência real de todo o Mistério da Salvação. Os sacramentos, como repetimos com frequência, são eficazes (reais) porque na celebração acontece um jogo entre ação, rito e símbolo, entre palavra-evento e palavra-ação.

Nesse movimento, a realidade do sacramento contém a realidade Pascal da Palavra em evento e em ação: a história salvífica no Mistério eterno, o rito na experiência transcendental, a ação humana na ação divina, a *res sacramenti* no símbolo ritual, o *opus operatum* no *opus operantis*. Por isso, podemos dizer que o sacramento não oferece somente uma série de graças e de efeitos salvíficos derivantes da ação redentora, mas bem mais radicalmente permite a comunhão pessoal com o Senhor, na forma de uma participação real em seu agir. Ainda mais, é tomando parte ativa nas ações de Cristo que a Igreja se torna um Corpo vivo.

A condição de eficácia que deve caracterizar a Liturgia não pode ser acolhida fora dessa legitimação antropológica, o que é evidente na perspectiva que contempla a Liturgia como momento histórico da salvação, explicitando na celebração o lugar ideal da histórica salvífica. A presença de Cristo na celebração litúrgica refere-se, de forma mais completa, à estreita conexão com a história da salvação, dado que uma (a Liturgia) ou outra (a história da salvação) tem sempre como autor principal Deus mesmo. Sendo assim, a realidade salvífica não é uma simples utopia, inacessível à humanidade; a realidade salvífica é real e presente.

Em termos simbólicos, a representação não significa substituição, mas realidade atualizada e tornada presente, o que é bem diferente se a pensamos em termos de sinal. Ninguém pode ocupar o lugar de uma palavra pessoal e nenhuma palavra pessoal pode, por sua vez, pretender substituir outras. Nesse sentido, o homem que se expressa só pode ser ele mesmo. Por outro lado, a pessoa que fala é também, em outros momentos, senão na mesma situação,

alguém que escuta. Ela recebe a revelação de outro rosto, submete-o à epifania da sua estatura e recebe seu ensinamento. Permanecendo completamente ela mesma, enriquece-se ao contato de outro, dos outros (LAFONT, 2021, p. 62). Esse é o fundamento mais comum da presidência litúrgica, atualização do protagonismo real do Cristo celebrante.

O celebrante principal, em nossas ações litúrgicas, não é substituição de Cristo, mas sua presença atualizada e atuante no hoje da celebração. Por isso, o renovado interesse da pesquisa teológica pelo tema da ação litúrgica constitui um elemento relevante para uma interpretação mais rigorosa da prática sacramental e uma elaboração pertinente das articulações fundamentais do Cristianismo, da fé e da Igreja.

Não nos serve uma vaga lembrança da Última Ceia. Precisamos estar presentes nessa Ceia, para poder ouvir a sua voz, comer o seu Corpo e beber o seu Sangue. Na Eucaristia e em todos os sacramentos é-nos garantida a possibilidade de encontrar o Senhor Jesus e de fazer chegar até nós a força do seu mistério pascal. O poder salvífico do sacrifício de Jesus, cada palavra sua, cada gesto, olhar e sentimento chega até nós através da celebração dos sacramentos. (DD 11)

Diante do “uma vez para sempre”, a unicidade do evento salvífico, o culto se apresenta na dimensão temporal do “hoje” para que o homem crente possa acessar “agora” a salvação. O “uma vez para sempre” do evento pascal, como indicado pelos textos neotestamentários, é presente no “todas as vezes” da ação litúrgica seja como memória do passado, seja como espera do futuro: “Toda vez que se come deste pão, toda vez que se bebe deste vinho, se recorda a Paixão de Jesus Cristo e se fica esperando sua volta!” (MR, p. 497).

Todas as vezes que celebramos o memorial do sacrifício do Senhor se opera a obra da nossa redenção (SC 05). O presente da celebração existe como memória da Páscoa do Filho, como memória da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo. Tudo isso afirma não somente o conteúdo da Liturgia, mas a atualização real do evento salvífico. No cumprimento da ação simbólica-ritual com a intencionalidade da participação, de fato, acontece a evidência simbólica da presença dinâmica do *Kyriós* e a consistência prática do agir humano com o agir divino; os sacramentos são, precisamente, a expressão simbólica do dinamismo da Ressurreição de Cristo.

A presença salvadora de Deus é sempre ativa e plena em todas as situações. No entanto, a vida humana é variável e polifônica e, por necessidade, o modo da presença divina é diversificado. Os sacramentos atendem às situações limítrofes, onde mais precisamos dessa presença. Eles, em suas diferenças, especificam cada momento: nascimento, morte, mudança de vida; envolvendo a todos, a Eucaristia é a celebração central na qual o Mistério do Verbo

Encarnado se revela e afirma o sentido global da uma existência frágil e ameaçada. O núcleo fundamental dos sacramentos é favorecer a acolhida da graça nesses momentos vitais, daí a necessidade simbólica que une e cria relações (QUEIRUGA, 2012, p. 45).

Entramos na vida sendo lavados, perfumados e nutridos; entramos na Igreja do mesmo modo: sendo lavados no Batismo, perfumados na Crisma, nutridos na Eucaristia. Essa sequência tem raízes não apenas doutrinárias, mas raízes antropológicas, narrativo-vitais (GRILLO, 2017, p. 61). O primado da doutrina em relação à prática ritual é resultado de uma leitura de uma comunicação de Deus que não conseguiria atingir a mediação sensível, visível, audível e tangível. Entretanto, a partir da noção de comunicação (relação – encontro) é possível valorizar a práxis litúrgica sacramental como *fons* e como *culmen* de toda a ação da Igreja.

A Liturgia é a modalidade da presença e atuação de Cristo na vida dos fiéis; antes de mais, a Liturgia remete ao Corpo de Cristo; nela, dá-se a exposição corporal do crente à ação espiritual do Ressuscitado. Além disso, a Liturgia é espaço de constituição e edificação da vida teologal: é o único *locus* em que Cristo aparece e é intencionalmente chamado de “tu”; nos demais *loci ecclesiae* é simplesmente “ele”. Graças a esse *locus* originário da relação teologal com Cristo, sua presença no mundo pode ser discernida e ele pode também ser chamado de “tu” na irmã e no irmão (CARDITA, 2002, p. 338).

Na dinâmica da *actio* sacramental, os sacramentos são símbolos da presença salvífica divina e, com isso, podemos precisar quem é o protagonista invisível da ação litúrgica. Falar sobre a invisibilidade do protagonista não quer dizer da sua não atualidade. De fato, é permanecendo invisível que o protagonista se torna atual e é atual porque permanece invisível.

Portanto, as ações rituais-simbólicas servem para atualizar – tornar presente – a presença de Cristo na Liturgia. A ação não é simplesmente matéria daquilo que sabemos de modo antecipado, mas a extensão daquilo que ainda não vivenciamos. Nesse sentido, a ação é maior que uma elaboração intelectual porque implica componentes que não dependem da própria razão: o corpo, o tempo, o espaço e as relações. Mais uma vez, dizemos que se permanecemos em uma perspectiva exclusiva dos sacramentos como causa, vamos privilegiar somente o lado intelectual do rito e não a inteligência do próprio rito.

A atualidade de Cristo nas ações litúrgicas acontece através da relação entre significante (sons, imagens, gestos) e significado (conceito, ideia, abstração) respectivamente, entre o mundo sensível e o mundo inteligível. O significante influi na realidade não somente através do significado, mas antes desse; o significante é, sobretudo, significativo para a vida e transforma a realidade.

Por outro lado, o significante é sempre *actio*, na qual Deus e o homem, Cristo e a Igreja estão envolvidos contemporaneamente. Assim, o significante é ação que opera na realidade pelos seus significados, ou melhor, cria uma presença significativa que influi em uma experiência: não opera o que significa, mas operando consente de significar. O aspecto que não pode fugir desse movimento é a fidelidade à própria Revelação que envolve a Encarnação de Deus e a Ressurreição da carne. Encarnação e Ressurreição não são simples conteúdos dogmáticos da fé, mas ações divinas mediante as quais Deus se revela: não são mensagens que falam de Deus ou dizem alguma coisa sobre Deus, mas ações nas quais Deus fala e faz (BONACCORSO, 2006, p. 135).

A liturgia, enquanto *mystérion*, é *locus* no qual Cristo, em toda a sua vida e obra, torna-se presente para unir-se intimamente a todos os membros de sua Igreja e torná-los “participantes da natureza divina” (2Pd 1,4). O *mystérion* torna-se presente na celebração pelo memorial; a vida chega à celebração pela participação. Com efeito, os significantes litúrgicos dizem e agem, significam e transformam, recordam e operam, realizam e atualizam. É o Espírito Santo que dinamiza essas modalidades, em ordem à santificação das mulheres e dos homens e à glorificação de Deus.

Logo, podemos afirmar que os significantes litúrgicos operam naquilo que recordam e recordam o que operam. A memória e a eficácia, típica dos sacramentos, tornam-se eficientes na concentração litúrgica, na ação ritual-simbólica. A Liturgia é o sacerdócio de Cristo revelado e entregue à humanidade em sua Páscoa, mas presente e ativo hoje por meio dos elementos sensíveis (água, óleo, pão, vinho, gestos, palavras). Nesses elementos, o Espírito do Ressuscitado atua e somos submersos em seu Mistério Pascal e nossas vidas transformadas conforme sua própria vida (DD 21). A Liturgia é o *mystérion* celebrado para a vida da Igreja e do mundo; e, por outra parte, a vida de cada fiel culmina na celebração litúrgica a fim de que o *mystérion* se atualize na Igreja a favor da santificação do mundo.

Aqui reside toda a poderosa beleza da liturgia. Se a ressurreição fosse para nós um conceito, uma ideia, um pensamento; se o Ressuscitado fosse para nós o recolhimento do recolhimento de outros, ainda que autoritários, como, por exemplo, dos Apóstolos; se não nos fosse dada também a possibilidade de um verdadeiro encontro com Ele, isso seria declarar que a novidade do Verbo feito carne se esgotou. Pelo contrário, a Encarnação, além de ser o único acontecimento sempre novo que a história conhece, é também o próprio método que a Santíssima Trindade escolheu para nos abrir o caminho da comunhão. A fé cristã ou é um encontro com Ele vivo, ou não existe (DD 10).

Nesse contexto, na celebração não atualizamos somente o evento salvífico, mas também o protagonista do evento salvífico, Jesus Cristo; é ele que fala e faz. O verdadeiro sacramento original é Jesus Cristo, símbolo real que conduz ao Pai, que a Igreja acolhe ao receber sua Palavra. A atualidade da ação de Cristo na ação da Igreja é real, tanto que contribui para a transformação do homem que participa ativamente do memorial da salvação.

Nesse sentido, a Liturgia é continuação e atualização do Mistério de Cristo e da história da salvação no *hodie* litúrgico, celebrado como memória e presença por meio de ritos e símbolos. Os sacramentos são ações salvíficas pessoais de Cristo na forma visível de ações da Igreja. Por essa razão, que a Igreja, enquanto representação terreno do Mistério de Cristo, pode ser chamada ela mesma de sacramento primordial (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 51).

Ainda é importante, porém, ter consciência que a presença e atuação de Deus no mundo e na vida postula um método transcendental, mas que a presença na Liturgia, precisamente pela diferença ritual que ela impõe em relação ao cotidiano, exige um método imanente. Assim, ao lado da fenomenologia do rito, devemos colocar a leitura transcendental da presença de Deus no cotidiano, em uma mútua inter-iluminação, ressaltando a diferença do rito em relação à vida e a sucessiva diferença do sagrado em relação ao profano. Nesse jogo de complementaridade entre a perspectiva imanente imposta pelo rito e a hermenêutica da dimensão transcendental da existência é possível reconduzir o rito à Teologia e a fé à antropologia (CARDITA, 2002, p. 333).

2.2 A realidade sacramental da Liturgia desde Zubiri

A modo de introdução da segunda parte do segundo capítulo de nossa pesquisa, vale a pena retomar a importância do “problema de Deus” para Zubiri. Precisamente a partir dessa problemática, poderemos vislumbrar a sacramentalidade da Liturgia como permanência das ações de Cristo em seu Corpo, a Igreja. Por ora, voltemos nossa atenção ao “problema de Deus” nos escritos do filósofo espanhol. Confrontando-se com a temática de Deus, Zubiri busca uma via de acesso direto a ele, isto é, “Deus enquanto Deus” (HD 2, p. 116). Trata-se de chegar a Deus em si mesmo, não lançando mão da via antropológica, tampouco cosmológica; Zubiri chegará a Deus pela “via da religação” (HD2, p. 145s; IFG, p. 187).

Pela inteligência senciente, o homem se situa, constitutivamente aberto, diante da realidade. Essa abertura, porém, também está relacionada a si mesmo, ou seja, o homem é constitutivamente aberto à realidade, mas também a si mesmo (CESCON, 2007, p. 113). Logo, o homem sente e se sente a si mesmo, ou mais especificamente, ele sente-se na realidade.

Portanto, o filósofo afirma que o homem é uma realidade duplamente sua (SE64, p. 173). O homem, segue o autor, é suidade porque sabe-se seu, não obstante deve configurar-se constantemente por suas ações (HD2, p. 12).

Dentre as ações humanas, Zubiri interessa-se especialmente pela marcha intelectual que conduz a Deus. É sumamente importante destacar que para a análise dessa marcha, o autor não considera Deus e o homem, mas a realidade humana enquanto direcionada à realidade divina (HD 2, p. 17). Em sua análise, Zubiri chega ao conceito central de religação superando, assim, o Tomismo, ainda reinante na Espanha do século XX: “para ser, o homem precisa estar religado a um fundamento que o faz ser, [precisa estar religado] ao poder do real, à deidade” (CESCON, 2007, p. 113).

Como afirmamos um pouco mais acima, o homem configura-se por suas ações. Nesse sentido, o caráter próprio da realidade humana é o que o autor chama de personidade; por outro lado, a personalidade é o que o homem adquire ao longo de sua vida. Para chegar a ser pessoa, ele busca a “realidade-fundamento” de seu ser relativamente absoluto. Precisamente, o problematismo da “realidade-fundamento” é o que Zubiri dá o nome de “problema de Deus”; não se trata de uma teoria ou atribuição de sentido a Deus, mas trata-se do fato de o homem, para realizar-se ao longo de sua vida, liga-se à realidade das coisas do mundo e, conseqüentemente, busca a religação com uma “realidade-fundamento”.

O ponto de partida da “via da religação” é o homem em sua totalidade que deve realizar-se como pessoa. Zubiri rechaça a via cosmológica de Aristóteles e Tomás de Aquino, bem como a via antropológica de Agostinho de Hipona, Kant e Friedrich Schleiermacher (CESCON, 2007, p. 114). A religação não é uma teoria, como já mencionamos, é um fato básico e radical (HD2, p. 133); não se trata de dar provas da existência de Deus, mas do problema de Deus, isto é, o acesso do homem a Deus como fato que possibilita seu ser pessoa, como fato mais íntimo seu.

Problematizar Deus significa ser lançado adiante rumo à realidade divina; Zubiri problematiza Deus mediante a experiência de Deus, ou seja, como é possível ao homem experimentar, provar a realidade divina. Deus está presente, intrínseca e formalmente, nas coisas constituindo-as como reais; ele não é a coisa, mas um “em” a coisa, um transcendental (SÁEZ CRUZ, 1995, p. 471). Além de ser reais, as coisas são manifestação de Deus; portanto, ao penetrar na experiência realizada ao longo de sua vida entre as coisas do mundo, o homem experiencia Deus.

Estamos diante de um pensamento sumamente importante do filósofo espanhol: Deus não é transcendente “ao” mundo, como indicava a Filosofia Escolástica medieval, mas é transcendente “no” mundo (CESCON, 2007, p. 115). Logo, o transcendente é apreendido como

o profundo, o “dentro”, o “fundo formal” da própria realidade (ISIR, p. 133-123). As coisas são manifestação de Deus como fundamento. “Deidade não é, pois, um vaporoso carácter pseudodivino, mas é a própria realidade das coisas enquanto, como poder, manifesta sua formal constituição em Deus” (HD2, p. 173)².

Nesse sentido, o homem é uma maneira finita de ser Deus (HD2, p. 165. 545), é um modo de ser experiência de Deus (QUEIRUGA, 2005, p. 127s). Podemos pensá-lo assim, porque Deus doa o poder do real como “realidade-fundante”. Ao mesmo tempo, o homem experimenta-se a si mesmo como realidade absoluta em relação a essa “realidade-fundante” que é Deus, por isso, já explicitado acima, o homem converte-se, ao longo de sua vida, em realidade absolutamente relativa; absoluta enquanto “suidade”, relativa enquanto referida à “realidade-fundante” (PTH, 510).

À doação de Deus, ou seja, ao fato de ele doar o poder do real às coisas, o homem responde com a fé, como entrega pessoal a outra pessoa, a pessoa de Deus (ORTEGA, 2005, p. 270-274). Não se trata de abandono passivo, mas adesão pessoal, certeza firme e opção livre (CESCON, 2007, p. 115). Se por um lado o homem, experiência de Deus, constitui-se como pessoa (*pars Dei*), por outro, manifesta sua “vontade de verdade real” e sua liberdade (*pars homini*).

Finalmente, além da religação e da entrega intelectual a Deus na “vontade de verdade real”, o problema de Deus, ou mais precisamente como Zubiri o chama “o problema teológico do homem”, acontece em um terceiro momento: a experiência tensiva de Deus (CESCON, 2007, p. 116). Entre Deus e o homem, há diferença real que não significa separação; trata-se de uma implicação formal. Tal implicação formal é a “tensão teológica”, nesse sentido a tensidade é formalmente a experiência do homem como experiência de Deus, que se expressa na inquietação humana da constituição de seu “eu”.

Tendo introduzido, brevemente, alguns conceitos zubirianos, especialmente o conceito de religação, dedicar-nos-emos à realidade sacramental da Liturgia desde o pensamento do filósofo espanhol. Iniciaremos com a caracterização do Cristianismo como religação deiformante do homem para, em seguida, explorar as possibilidades que o pensamento de Zubiri nos oferece para pensar a sacramentalidade da Liturgia. Não podemos deixar de remarcar o que, expusemos anteriormente: só nos é possível contemplar a Liturgia, desde a perspectiva sacramental, pela nova visão de sacramentalidade da Teologia ocidental, indiscutível conquista de numerosos teólogos do século XX, mas sobretudo do Concílio Vaticano II.

² Deidad no es, pues, un vaporoso carácter pseudodivino, sino que es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios. (HD2, p. 173)

2.2.1 A religião em Cristo: a dei-formação do homem

Para Zubiri, a obra de Cristo é a transformação do homem. Pela Criação, o homem é dei-forme, mas, em virtude da queda, sua ligação à realidade passou a ser condicionada pelo poder do pecado, o que a determina em sentido aversivo ou privativo na relação com Deus. Assim, a obra de Cristo está na plasmação³ ou configuração da religião humana à realidade, fazendo dela uma religião filial semelhante à sua, cuja prioridade é o acatamento da vontade do Pai manifestada na realidade. O autor destaca, porém, que tal acatamento acontece em pleno respeito à liberdade do homem (MILLÁS, 2014, p. 251).

O filósofo afirma que a plasmação ou configuração da religião é um acontecimento que se identifica com a fundação da religião (PTH, p. 723). Aqui é importante entender que a fundação da religião não é instituição de uma organização, mas simplesmente sua plasmação. Desse modo, Cristo é fundador de uma religião: o Cristianismo. Consistindo na ação de transformar o homem, essa fundação configura a religião segundo a própria religião filial de Cristo. Somente por suas ações, a transformação do homem pode ser realizada, o que nos coloca diante da questão de permanência das ações de Cristo na vida do seu Corpo – os seres humanos em sua totalidade – e, conseqüentemente, nos conduzirá à realidade sacramental.

Não podemos pensar que a fundação do Cristianismo não foi uma instrução de normas, ensinamentos e ritos que deveriam ser simplesmente transmitidos (MILLÁS, 2014, p. 252). A permanência das ações de Cristo, depois da Páscoa, é necessária porque a fundação do Cristianismo é obra sua e consiste em “fazer cristãos”, mediante a plasmação do ser do homem. Pela plasmação, forma-se o Corpo de Cristo (PTH, p. 731); conseqüentemente, a dinâmica próprio do Corpo é “fazer cristãos uns aos outros” (RFPT, p. 304; PTH, p. 651. 712-713).

No entanto, tal dinâmica de plasmação, de configuração e de transformação só se realiza pela ação do próprio Cristo; somente pelas ações de Cristo se dá a unidade vital e histórica do Cristianismo ao longo do tempo. Do mesmo modo que permanência das ações de Cristo plasmou os primeiros cristãos, ela continua sendo necessária para a transmissão do “ser cristão” (PTH, p. 653).

³ Optamos pelo uso do substantivo “plasmação”, bem como do verbo “plasmar” e seus derivados, fazendo analogia ao ato criador do homem: “Então o [Senhor] Deus [plasmou] o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2,7). Embora, “configuração” com Cristo e “ser configurado” a Cristo (Fl 2,5; Gl 3,27) sejam expressões mais recorrentes na Teologia cristã, as quais também usaremos ao longo do texto, decidimos por “plasmação” e “plasmar” para destacar a centralidade da nova criação (2Cor 5,17) em Cristo. Além disso, mantemos a reflexão de Zubiri que destacou que “o que Deus quis *primo et per se* é plasmar *ad extra* sua própria vida trinitária” (PTH, p. 508).

As ações da vida de Cristo que fizeram os primeiros cristãos – e seguem formando seu Corpo – constituíram-se na plasmação do ser dos discípulos, configurando-os a ele. Tornar-se cristão é, precisamente, a transformação do homem, que tem a figura de seu “eu” pessoal e a religação à realidade plasmadas conforme a figura e a religação de Cristo. Humanamente, Cristo realizou-se em sua religação à realidade, como todos os demais seres humanos. A religação foi para Cristo experiência, manifestação e mistério; foi experiência da religação filial própria do Filho encarnado, manifestação da vontade do Pai em meio às coisas e vivência pessoal do mistério de Deus, resposta ao mistério da própria realidade que se fez atual em sua vida encarnada no mundo.

Configurar-se a Cristo é viver a religação à realidade como uma experiência filial (RFPT, p. 213. 261, descobrindo a vontade do Pai manifestada nas coisas e reconhecendo o próprio Deus, revelado em Cristo, como a resposta ao mistério da realidade. No caso dos primeiros cristãos, isso aconteceu mediante a plasmação e a configuração, realizada por Cristo mesmo, daqueles que o seguiam. O que aconteceu com eles foi uma transformação que consistiu em participar nas ações de Cristo, dando destaque, contudo, à participação em sua ação máxima: a morte e a ressurreição.

Participar no Mistério Pascal de Cristo conduzia os cristãos a morrer para o pecado e ter acesso à vida nova, própria dos filhos de Deus. Desse modo, a ação suprema de Cristo deveria ser continuada para permitir a participação gradual do cristão nela. Somente assim, é possível o caráter progressivo e vital das ações do cristão. Nisso consiste a santidade para Zubiri (PTH, p. 654); ela não é outra coisa que um progresso, uma gradualidade que tem como início um momento absolutamente específico: a participação no Mistério Pascal de Cristo.

Ressaltamos que a morte resume sua vida inteira e, pela ressurreição, as ações de sua vida possuem atualidade na transmissão do “ser cristão”. Não exclusivamente, mas principalmente, a atualidade de Cristo, de sua morte e de sua ressurreição, acontece na celebração dos Sacramentos e na vida da comunidade, quando os cristãos fazem cristãos a outros (PINHEIRO TEIXEIRA, 2007, p. 384). Aqui, já podemos vislumbrar a tese central de nossa pesquisa: a permanência das ações de Cristo, concentradas no ato supremo de sua morte e sua ressurreição, na Liturgia. Logo, podemos afirmar que, desde o pensamento realista de Zubiri, a atualidade de Cristo realiza a realidade sacramental da Liturgia (MILLÁS, 2014, p. 253).

Definitivamente, a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano não pode ser entendida meramente como comunicação, transmissão ou realização de uma doutrina ou de normas. Sem espaço para dúvidas, o caráter sacramental da Liturgia está, antes de tudo,

na transmissão as ações de Cristo mesmo, sobretudo de seu ato supremo, em que todos os fiéis, pela Liturgia, participam. Ao mesmo tempo, a realidade sacramental da Liturgia acontece nas ações dos cristãos, nos ritos e na vida; a permanência das ações de Cristo, por conseguinte a permanência de si próprio, se dá nas ações de seu Corpo, de modo particular, na celebração dos Sacramentos (PTH, p. 657-658).

Com relação aos Sacramentos, Zubiri recorda e resume sua compreensão tradicional: eles são “sinais sensíveis e eficazes” que conferem a graça para a santificação do homem. No entanto, embora esteja de acordo com o conceito, ele o considera insuficiente (MILLÁS, 2014, p. 253). Para o autor, um conceito mais correto e mais adequado dos Sacramentos requer a explicitação temática dos três momentos que constituem a essência da ação sacramental; não basta dizer que está implícito.

Como primeiro momento, Zubiri explicita as ações de Cristo mesmo; como segundo momento, o autor esclarece que os Sacramentos são as mesmas ações que Cristo performou em sua vida; como terceiro momento, ele refere-se às ações que permanecem depois da morte de Cristo e são repetidas pela comunidade significativamente (PHT, p. 657). Somente a unidade desses três momentos constitui a essência dos Sacramentos. Além disso, os Sacramentos são celebrados para serem recebidos; sua recepção requer a conversão do coração da parte do homem.

A Liturgia é o *locus* próprio da celebração dos Sacramentos, logo ela tem caráter sacramental pela ação de Cristo (GONZÁLEZ, 1993, p. 29). Assim, os dois momentos que constituem a ação de Cristo na Liturgia são: a própria ação de Cristo e a recepção dos Sacramentos com fé e conversão (PHT, p. 658). Poderíamos dizer que esses momentos corresponderiam ao *ex opere operato* e ao *opere operantis* da Teologia clássica.

Na Liturgia, acontece a transformação pela plasmação do homem pela plasmação na morte e na ressurreição de Cristo. Com relação a isso, Zubiri pode contestar a tradicional consideração de causalidade estreitamente ligada à compreensão dos Sacramentos. A Teologia clássica lançou mão do conceito de causa para explicar a eficácia dos Sacramentos como *sinais sensíveis e eficazes* e causa eficiente instrumental de graça.

É fato que o Concílio de Trento não chegou a formular que os sacramentos seria causa de graça, mas tal ideia está presente quando o texto conciliar afirma que os Sacramentos contêm a graça e a conferem efetivamente (DH 1600-1613). Vemos em Zubiri, contudo, que a doação da graça e a transformação do homem na ação litúrgica não são um problema de causa, mas, sim, de dominância. Trata-se da dominância do poder do real – do poder de Deus – na atualidade

das ações de Cristo na Liturgia que dei-forma o homem, sobre o qual esse poder é exercido (PHT, p. 658).

Na Liturgia, as próprias ações de Cristo atualizam-se, seu Mistério Pascal, de modo mediado, porém real, transforma o ser do homem, configurando-o à figura de Cristo. Por isso, os três momentos investigados por Zubiri são de especial importância para nossa tese. Pois, a permanência das ações de Cristo na celebração dos Sacramentos, na Liturgia, acontece mediante as ações de cristãos – “pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mt 18,20). Na unidade dos três momentos citados realiza-se a transformação do homem; o fiel é plasmado na morte e na ressurreição de Cristo e há nele uma transformação pessoal e profunda. No entanto, embora seja primário e radical o poder de Deus na permanência da ação de Cristo, não existiria um *operatum* sem uma operação por parte do que recebe (PTH, p. 658).

A dei-formação do homem, realizada na Liturgia, não consiste em mudanças da realidade substantiva do homem, mas sim na transformação de seu ser, que não é outra coisa que a mesma atualidade do homem no mundo, isto é, na sua relação com as coisas do mundo. “Ser cristão é justamente ser outro Cristo” (PTH, p. 660), ser cristão significa relacionar-se com as coisas do mundo como Cristo, significa estar religado à realidade das coisas, mediante do poder do real, como Cristo.

Tal religação que dei-forma o homem, como já explicitamos, realiza-se sacramentalmente na Liturgia porque Deus se atualiza nela, dando de si mesmo. Destacamos, como mais acima, que a realidade sacramental está referida a outra realidade, ela mesma é a realidade; logo, por sua sacramentalidade, a Liturgia não está referida à realidade de Deus, porque nela Deus está. Essa realidade sacramental plasma o homem configurando seu ser, próprio eu à figura de Cristo. A Liturgia capacita o homem para viver filialmente sua religação, em obediência à vontade do Pai que a ele é manifestada na própria Liturgia. Todo aquele que participa da Liturgia é dei-formado pela configuração a Cristo, é plasmado em uma forma crística, pelo dom de Deus, por sua doação e seu poder.

2.2.1.1 A celebração dos Sacramentos

Zubiri nunca elaborou uma Teologia mais específica sobre a Liturgia ou sobre os Sacramentos (MILLÁS, 2014, p. 254). Sua pesquisa e o desenvolvimento de seu pensamento, porém, contêm os elementos essenciais para estruturar uma sacramentária fundamental. O ponto de partida para o filósofo é a obra de Cristo, pela qual o Cristianismo é fundado, fazendo

cristãos os discípulos mediante as ações de sua vida, que culminam em sua ação suprema, o Mistério Pascal.

Cristo integra-se plenamente à humanidade pecadora, como o novo Adão, por sua morte; por isso, precisamente, a redime. Ao fundar o Cristianismo, fazendo seus discípulos cristãos, Cristo manifesta a vitória do poder de Deus sobre o pecado (PTH, p. 740). Além disso, a religação dos cristãos à realidade é configurada segundo a religação filial de Cristo mesmo, como já apresentamos.

Ao mesmo tempo, a humanidade renovada em Cristo é dei-formada pelo poder da vida nova que brota de sua ressurreição; sobre sua vida ressuscitada o pecado não exerce poder algum (Rm 6,7). Morte e ressurreição atualizam-se na Liturgia; por ela, Cristo produz a configuração do ser do homem; trata-se de uma configuração radical porque Deus, em Cristo, dá de si na Liturgia dei-formando o homem. Mas não só Deus, Cristo mesmo dá de si na Liturgia, isto é, o cristão que participa plena, consciente e ativamente da Liturgia (SC 14) religa-se à realidade segundo Cristo, segundo seu ser filial.

Tomemos como exemplo a celebração dos Sacramentos do Batismo e da Eucaristia. No Batismo, além da atualização da morte e da ressurreição (Rm 6,4), uma ação específica de Cristo é atualizada: a incorporação do batizado em Cristo. Na Eucaristia, por sua vez, além da atualidade da ação suprema, está a presença real de Cristo pela atividade de sua realidade pessoal. Zubiri chama de transatualização o mistério da presença de Cristo na Eucaristia, que permite ao Corpo eucarístico de Cristo atualizar-se a seu Corpo eclesial e, ao mesmo tempo, o Corpo eclesial atualizar-se a seu Corpo eucarístico (MILLÁS, 2014, p. 255).

Podemos aplicar o mesmo esquema à celebração dos demais Sacramentos afirmando que em cada um acontece a atualidade da ação suprema de Cristo, de sua morte e sua ressurreição, e de uma ação específica própria de cada Sacramento. A atualidade da ação de Cristo na ação da Igreja implica a atualidade de seu poder plasmador do homem. Zubiri conceitualiza a eficácia sacramental a partir da dominância do poder de Deus, que configura o ser do homem, cristifica sua religação à realidade e, por isso, transforma inteiramente a vida daqueles que participam da Liturgia. Apenas recordamos que a religação à realidade não é mera passividade, mas adesão pessoal, certeza firme e opção livre (CESCON, 2007, p. 115); logo, a participação na Liturgia exige fé e conversão da parte do cristão.

Tendo identificado mais acima certa correspondência e insuficiência entre a concepção zubiriana do conceito de Sacramento, que utilizaremos para iluminar a questão da realidade sacramental da Liturgia, e a Teologia clássica, avançamos e desenvolvemos nossa reflexão apresentando os Sacramentos nas celebrações litúrgicas, nas ações litúrgicas. Para isso,

retomamos a concepção zubiriana de Sacramento destacando três elementos: a celebração litúrgica, com seus elementos constitutivos, a atualidade de uma ação de Cristo e a dei-formação do homem, membro do Corpo.

Ainda precisamos ressaltar que Zubiri, embora não sendo teólogo, preserva a riqueza do conteúdo da Teologia e expressa com fidelidade os dados da fé cristã, oferecendo uma considerável novidade em sua concepção sacramental. Tal novidade, não muito difícil de ser constatada, pode ser resumida na centralidade de um dado revelado: a atualidade da vida de Cristo na vida da Igreja.

2.2.2 A atualidade de Cristo no cristão e na Igreja

Sem sombra de dúvidas, todos aqueles que estudam Zubiri possuem a convicção de que a correta compreensão de seus escritos se dá partir da Trilogia da inteligência senciente, obra que publicou logo antes de sua morte, em 1983. Justamente nessa obra o autor elabora cabalmente o conceito fundamental de atualidade da realidade, que é chave para nossa pesquisa. A coisa real se faz atual na inteligência desde e por si mesma porque é real; ao mesmo tempo que a inteligência se faz atual à coisa real porque é senciente. Trata-se de co-atualidade e co-presença (ISIR, p. 156), que já tivemos a oportunidade de expor no primeiro capítulo.

É importantíssimo salientar que, para entender corretamente como o pensamento zubiriano pode contribuir para a questão sacramental, é necessário entender de forma precisa sua investigação sobre a atualidade. Atualidade é o simples fato de a coisa real estar; não se trata, como muitos pensam, que é um conceito relacionado com o ato aristotélico; a coisa real simplesmente está, desde e por si mesma.

O conceito de atualidade, elaborado por Zubiri, ao ser aplicado a Teologia da Liturgia ilumina a Sacramentária do seguinte modo: na Liturgia, as ações de Cristo são atuais à Igreja, ao mesmo tempo, porém, a Igreja se atualiza a si mesma na Liturgia, ou seja, a Igreja se faz na Liturgia porque a Liturgia faz a Igreja. Aqui, podemos retomar o verbo plasmar, que temos usado: a Liturgia, por ser atualidade das ações de Cristo, plasma o Corpo, assim como os membros do Corpo. A Igreja e seus fiéis, naquilo que lhes é próprio, isto é, ser Corpo de Cristo, são plasmados por ele, na Liturgia.

Com efeito, Paulo afirma que a Igreja é Corpo de Cristo (1Cor 12,12-31; Rm 12,5) e, segundo a filosofia zubiriana, o Corpo de Cristo é o princípio formal da atualidade da realidade humana. Sendo assim, a Igreja é Corpo de Cristo e princípio de atualidade dele no mundo; nela, está viva a vida de Cristo, da mesma forma que nos cristãos a vida dele permanece. Trata-se da

vida que Cristo comunicou aos discípulos quando os fez cristãos; ele está vivo em quem o acolhe (Gl 2,20).

Cristo fez cristãos os primeiros discípulos que o acolheram; por sua vez, os primeiros cristãos, por serem agora membros do Corpo de Cristo, fizeram cristão a outros em ações que atualizavam as mesmas ações de Cristo; somente essas ações podem fazer verdadeiramente cristãos aos seres humanos. Nesse sentido, a essência da Igreja consiste pura e simplesmente em ser Corpo de Cristo, ou seja, atualizar suas ações fazendo cristãos aos seres humanos. Em outras palavras, permitir que os seres humanos se realizem no mundo segundo a religação à realidade de forma semelhante à religação do Filho encarnado.

Ser membro do Corpo de Cristo transforma a vida do homem como um todo, sua configuração e sua realização no mundo; Cristo é atual à vida de seu Corpo, bem como à vida de todos os membros de seu Corpo. A partir disso, podemos avançar na pesquisa do autor, que analisa dois momentos: a iniciação e a plenitude da vida no Corpo de Cristo, que correspondem ao Batismo e à Eucaristia, respectivamente. Ele aprofundará nesses conceitos justamente para afirmar como iniciação e plenitude da vida no Corpo de Cristo se dão na vida do homem e, por conseguinte, a plasma.

2.2.2.1 Iniciação e plenitude

Com relação à iniciação, temos o rito do Sacramento do Batismo e seus elementos essenciais, a água e as palavras trinitárias. Quem recebe o Batismo participa do ato supremo de Cristo, de sua morte e sua ressurreição, atualizado na celebração, e da ação própria do Sacramento, isto é, a acolhida da conversão e da fé. Morrendo e ressuscitando com Cristo, o batizado tem acesso à novidade de sua vida. De fato, o Batismo é chamado “banho de regeneração” (Tt 3,5) e nele tem lugar a iniciação à vida cristã. Mas o que Zubiri entende por iniciação? (PHT, p. 664)

“O batismo é a iniciação a vida cristã como reprodução da morte e da ressurreição de Cristo no batizado” (PTH, p. 663). O batizado inicia uma nova forma de vida; aqui reside a questão que nos interessa. O mais radical e profundo do Batismo é o início de outro modo de ser. Não se trata de uma mudança ou transformação da realidade substantiva psicossomática do homem, mas, sim, de um novo modo de ser, de uma novidade na figura do “eu”, pela qual o homem se faz atual no mundo. Trata-se do ato formal da incorporação do homem a Cristo, da incorporação em sua realidade morta e ressuscitada, que damos o nome de iniciação.

Na ação batismal, podemos contatar uma estrutura com quatro momentos: a incorporação, o perdão dos pecados, a graça e um novo modo de vida. Zubiri critica, nesse ponto, a Teologia clássica que não elaborou a estrutura da iniciação. Para ele, não que ela não tenha insistido nisso, mas que o fez morosamente (PTH, p. 665); segundo ele, a Teologia clássica tematizou cada um dos quatro momentos isoladamente. A novidade de sua exposição está, precisamente, em ter se aprofundado nos quatro momentos de modo que cada um esteja fundado no momento anterior.

Zubiri parte destacando que a incorporação em Cristo deve ser, sem dúvida, o primeiro momento da estrutura da iniciação. O autor não se refere à incorporação não no sentido de toda a ação batismal, mas à incorporação, considerada formalmente em tanto que incorporação (PTH, p. 665); em outras palavras, ele considera a incorporação enquanto tal, que, uma vez realizada, não pode ser perdida e corresponde, segundo ele mesmo, ao “caráter indelével” da Teologia clássica. Uma vez recebida na ação litúrgica, a iniciação não pode ser cancelada.

Nos escritos paulinos, encontramos a origem do tema do “caráter indelével” com a expressão *sphragis* ou *sigillum*, o selo do Espírito que recebem os cristãos (2Cor 1,22). A questão é reafirmada e esclarecida com a convicção de que o Batismo é irrepitível, mesmo que tenha sido administrado por alguém não esteja em comunhão plena com a Igreja; o Batismo produz um sinal indelével e não pode ser reiterado se recebido validamente. A Teologia deu a esse sinal o nome “caráter” e o Concílio de Trento, por sua vez, afirmou que os Sacramentos que imprimem caráter não podem ser repetidos (DH 1609). Embora o Magistério tenha afirmado a existência do caráter, não esclareceu com precisão em que ele consiste. Por isso, é nos propomos tal questão (PTH, p. 666).

Como possível linha de resposta, o caráter é compreendido como participação no sacerdócio de Cristo, a visão posta por Tomás de Aquino. Zubiri não se prende às explicações dada anteriormente e, por isso, não as inclui na sua pesquisa; ele possui uma compreensão própria da questão. Ele afirma que o “caráter” recebido no batismo é pura e simplesmente ação da “incorporação a Cristo” (PTH, p. 666).

Cristo, totalmente entregue a cumprir a vontade do Pai, é o consagrado por excelência. Por isso, também o batizado é um consagrado enquanto incorporado a Cristo. Tal incorporação define a atualidade de Cristo no homem e a atualidade do homem no mundo; faz dela semelhante à atualidade do Filho encarnado; por ela, o homem faz-se a si mesmo e constrói a figura do seu “eu”, tendo sempre como fundamento a realidade à qual está religado.

Segundo Zubiri, caráter indelével recebido no Batismo consiste na configuração da religação do batizado segundo a religação de Cristo. Por esse motivo, não é possível perdê-lo uma vez realizada, validamente, a ação litúrgica do Sacramento. Nas palavras de Zubiri:

Em terceiro lugar, <o caráter é um modo de> ser em uma dimensão, precisamente naquela dimensão primeira e radical pela qual o Eu se faz a si mesmo Eu, a saber, pelo poder do real, justamente na forma da religação. O caráter é a sacralização da religação. Meu ser, em tanto que religado, não minha realidade substantiva, nisso consiste, a meu ver, os *sphragis*, e precisamente por isso, {em quarto lugar}, é *indelével*. Pode-se adquirir e perder a graça, não há nenhuma dúvida. O que não se pode perder é essa versão ligada a Cristo {a incorporação a Cristo}, uma vez que tenha sido validamente produzida. (PTH, p. 667)⁴

O perdão dos pecados é o segundo momento da iniciação. A questão do perdão, com relação ao Batismo, possui um sentido particular; não se trata, de início, das ações pecaminosas cometidas por quem se batiza, mas sim da libertação do poder do pecado que determina inevitavelmente a vida do homem. Pode-se pecar, depois do Batismo, e obter o perdão pelo Sacramento da Reconciliação. No entanto, “o perdão por excelência, radical e primeiro, a libertação do poder do pecado, acontece no batismo” (PTH, p. 668)⁵.

Por essa razão, muitos autores da Teologia clássica chamaram o Sacramento da Penitência *poenitentia secunda*. A ideia era sublinhar o perdão primeiro, radical e irrepetível conferido pelo Batismo. O perdão batismal liberta do domínio do poder do pecado e abre ao homem o acesso ao âmbito do poder de Deus. Trata-se, justamente, da transformação de seu ser, de seu “eu” – não de sua realidade substantiva, mas de seu “eu”.

Como terceiro momento da iniciação, temos a graça da transformação do homem na ação batismal, momento consecutivo à libertação do poder do pecado. Tal transformação deve-se à presença atual do poder de Deus, que significa, necessariamente, presença trinitária no batizado. A Teologia clássica chamou essa presença de graça incriada; por ela, podemos afirmar a presença da vida de Cristo no cristão (Gl 2,20) e, com ela, a presença da Trindade (Jo 14,23; PTH, p. 668).

⁴ En tercer lugar, <el carácter es un modo de> ser en una dimensión, justamente en aquella dimensión primaria y radical por la que el Yo se hace a sí mismo Yo, a saber, por el poder de lo real, justamente en forma de religación. El carácter es la sacralización de la religación. Mi ser, en tanto que religado, no mi realidad sustantiva, en eso consiste, a mi modo de ver, la *sphragis*, y precisamente, por eso, {en cuarto lugar,} es *indeleble*. Se puede adquirir y perder la gracia, no hay ninguna duda. Lo que no se puede perder es esa versión religada a Cristo {la incorporación a Cristo}, una vez que ha sido válida mente producida. (PTH, p. 667)

⁵ [...] el perdón por excelencia, radical y primero, la liberación del poder del pecado, acontece en el bautismo. (PTH, p. 668)

Finalmente, o quarto momento da iniciação é o homem é implantado em um novo modo de vida. Unido a Cristo, o batizado adquire a religação filial à realidade, na qual descobre a vontade do Pai e reconhece o mistério de Deus revelado em Cristo, a resposta ao mistério profundo da realidade. Na segunda Carta aos Coríntios vemos, por exemplo, Paulo dar o nome de nova criação a esse modo de vida (2Cor 5,17). Trata-se da correspondência entre a compreensão do Sacramento do Batismo e a religação (Tt 3,5; PHT, p. 668).

Religado à realidade pelo poder do real, incorporado em Cristo pelo Sacramento do Batismo, o homem adquire um novo modo de vida; a atualidade de Cristo em si e em suas ações entre as coisas do mundo. Logo, insistimos no pensamento de que o acontecimento da iniciação consiste na unidade de quatro momentos, cada um fundado no anterior: incorporação, perdão, graça e novo modo de vida. O Batismo é o início da união a Cristo pela permanência atual de sua vida no batizado. No entanto, trata-se somente do início orientado à plenitude, a qual consiste na pessoa real de Cristo, além da plasmação de sua vida completa no cristão. Por isso, o Batismo conduz, constitutivamente, à Eucaristia.

Conforme as palavras do próprio Zubiri,

o batismo é a permanência vital da morte e ressurreição de Cristo; [não há dúvida que] isso não é senão iniciação, porque essa permanência vital é a permanência da própria vida de Cristo. [Quando nos referimos] à própria vida de Cristo não é outra coisa que a construção de seu próprio ser, em tanto que este ser (o Eu) é teândrico. [E dessa forma,] atualizou nele sua realidade substantiva em tanto que possui a suidade do Filho, do Verbo. [Em efeito], se a vida inteira de Cristo se plasma na alma dos cristãos em virtude de um rito de iniciação [, podemos dizer que] de uma ou de outra forma, esta plasmação está conduzida a uma plenitude maior: em si mesmo, não a vida inteira de Cristo, mas sim sua pessoa real, de quem essa vida é vida. É justamente a eucaristia. (PTH, p. 669)⁶.

A plenitude da vida cristã é a Eucaristia; na liturgia eucarística, a própria pessoa de Cristo se dá, morto e ressuscitado. O Batismo, intrinsecamente ordenado à Eucaristia, alcança na liturgia eucarística sua plenitude. As pesquisas de Zubiri sobre esta questão acontece em três partes: a instituição da Eucaristia, a fé da Igreja e a concepção teológica da realidade eucarística.

⁶ El bautismo es la permanencia vital de la muerte y resurrección de Cristo; [no hay duda que] esto no es sino iniciación, porque esa permanencia vital es la permanencia de la vida misma de Cristo. [Cuando hablamos de] la vida misma de Cristo no es otra cosa que la construcción de su propio ser, en tanto que este ser (el Yo) es teândrico. [Así,] ha actualizado en Él su realidad sustantiva en tanto que tiene la suidad del Hijo, del Verbo. [En efecto,] si la vida entera de Cristo se plasma en el alma de los cristianos en virtud de un rito de iniciación [, se puede decir que], en una o en otra forma, esta plasmación está conducida a una plenitud mayor: a tener en sí mismo, no la vida entera de Cristo, sino su persona real, de quien esa vida es vida. Es justamente la eucaristía. (PTH, p. 669)

Em primeiro lugar, o autor questiona-se sobre a instituição da Eucaristia que nos Evangelhos sinóticos. Esses escritos neotestamentários remarcam que a última ceia de Jesus com seus discípulos foi uma ceia pascal e supõe que a festa de Páscoa iniciaria na tarde de sexta-feira. No entanto, segundo o Quarto Evangelho a sexta-feira seria o dia de preparação e a Páscoa teria sido no sábado. Zubiri reflete sobre esse problema cronológico, que se instala, e sustenta que, independentemente do dia cronológico, o mais relevante é que a cena pascal narrada demonstra que “Cristo celebrou aquela ceia com um rito pascal” (PTH, p. 671)⁷.

O autor entretence as narrativas evangélicas para apresentar a instituição da Eucaristia. Parte constatando os diversos momentos do rito pascal narrados na pelos Evangelhos. Começando pelos participantes: eles dispõem-se em “certa ordem”, encabeçados pelo pai da família. Não podemos nos esquecer das intervenções de Jesus sobre essa “certa ordem” que agora se via na ceia: “Aquele que dentre vós quiser ser grande, seja o vosso servidor, e aquele que quiser ser o primeiro dentre vós, seja o servo de todos” (Mc 10,43-44 e par.). Jesus presidiu a ceia e quando lavou os pés dos discípulos proclamou qual o sentido dos lugares de autoridade na Páscoa, que ia instaurar, deveria ter (Jo 13,1-17).

Propriamente tal, a ceia começa com a bênção da primeira taça de vinho e o louvor a Deus pelas coisas que havia feito a favor do seu povo, em particular, pelo Êxodo e a aliança (PTH, p. 672-673). A recordação (*anámnesis*) das ações de Deus não era uma simples referência a coisas que ocorreram no passado; o que ali acontecia era confissão e reatualização da fidelidade de Deus, assim como a vigência do pacto com seu Povo, que incluía a promessa de proteção e o compromisso de Israel de manter-se fiel a Yahweh.

Depois da bênção, servia-se o cordeiro e as ervas amargas e inicia-se, então, a segunda parte da ceia, na qual a segunda taça de vinho era abençoada e salmos e louvores, rezados, como vemos no Evangelho segundo Lucas (Lc 22,17-18). Depois de comer o cordeiro, Cristo insere a consagração do pão: ele tomou o pão e disse “isto é meu corpo entregue que é dado por vós” (Lc 22,19). Zubiri destaca nesse ponto o forte realismo que a frase teria tido em aramaico original, porque seria uma frase nominal sem o verbo ser e teria utilizado um substantivo cujo significado seria carne, em manifesta correspondência ao comer a carne do Filho do homem do capítulo sexto do Evangelho segundo João. Ele insiste no forte sentido realista da frase pronunciada por Jesus sobre o pão: “É uma frase absolutamente realista: *da besari*” (PTH, p. 674)⁸.

⁷ Cristo celebró aquella cena con un rito pascual. (PTH, p. 671)

⁸ Es una frase absolutamente realista: *da besari*. (PTH, p. 674)

Acompanhada pela ação de graças a Deus por todos os bens com que enriquece seu Povo, o próximo momento da ceia consistia na benção de uma terceira taça de vinho, que seria a consagração do vinho realizada por Jesus (PTH, p. 674). Novamente, estaríamos diante de uma fórmula nominal, “isto é o meu sangue”; sem sombra de dúvidas, a força do realismo da fórmula completar-se-ia com o realismo das palavras sobre o pão.

Nesse sentido, no pão e o no vinho, a ação adquire a força simbólica da separação do corpo e do sangue. É importante notar que, para o modo de pensar semita, o corpo era o homem inteiro e no sangue estava seu princípio vital. Sendo assim, a separação do corpo e do sangue no pão e no vinho forma um forte símbolo da morte; o homem inteiro que é privado de seu princípio vital.

“O fato de Cristo consagrar por separado o corpo <pão> e o vinho <o sangue> consistia em dizer que, por um lado, estava o que chamaríamos o corpo e, por outro lado, sua vida” (PTH, p. 674)⁹. No entanto, por mais que sustentemos as ideias acima, o mais fundamentalmente expresso é que separação do corpo e do sangue no pão e no vinho converte-se em união da nova aliança com a morte de Cristo; pelo seu sangue, Cristo sela a nova aliança de Deus com seu Povo (1Cor 11,25; Lc 22,20).

Depois da louvação e da ação de graças, acontecia uma longa conversa daquele que ocupava o lugar do pai da família com os comensais; o sentido da celebração da Páscoa era trazido presente. Para Zubiri, esta conversa deve ser o contexto em que se situa os capítulos de treze a dezesseis do Evangelho segundo João (PTH, p. 675).

Finalmente, a celebração da ceia era concluída com a oração dos salmos de louvação, o *Hallel* (Sl 115-118). Cristo provavelmente tenha recitado parte dele (Mt 21,9); possivelmente tenha proclamado *Benedictus qui venit in nomine Domini*, uma das frases dos salmos do *Hallel*. Nesse contexto, devemos situar, segundo Zubiri, a oração sacerdotal de Cristo (Jo 17); ele pede a seu Pai a indefectibilidade dos apóstolos, com a exclusão expressa de Judas (Jo 17,12). Não reza, contudo, só por eles, reza também por todos aqueles que vão crer, por eles, em Cristo (Jo 17,20).

O autor destaca da frase a expressão “por eles” e abre uma explicação para reafirmar uma questão, que já tratamos: a questão do fazer cristão dentro da exposição da nova aliança. Zubiri assim explica, ““Por eles”, isto é, fazendo-se cristãos uns aos outros (e não simplesmente àqueles a quem se lhes ensina teologia). Cristo tem com a oração sacerdotal justamente a ideia

⁹ El que Cristo consagrara por separado el cuerpo <pan> y el vino <la sangre> consistía en decir que, por un lado, estaba lo que llamaríamos el cuerpo y, por otro lado, su vida. (PTH, p. 674)

de que instituiu o novo *Hallel* da nova Aliança” (PTH, p. 676).¹⁰ E assim, na oração de Jesus, aparece a ideia de fazer cristãos uns aos outros na conclusão da ceia.

Conforme o rito pascal, Jesus celebra a última ceia com seus discípulos na qual institui a eucaristia. A estrutura dessa ação tem três elementos indissolivelmente unidos. Primeiro, a recordação (*anámesis*) da ação de Deus; é uma ação de graças pelo passado, uma recordação dos feitos de salvíficos de Deus. Em segundo lugar, é um recordar que atualiza, que faz presente, em sua realidade o pacto passado, “uma” ação de graça. E, em terceiro lugar, invoca uma benção para o futuro, uma benção para a firmeza do pacto no futuro. Os três elementos estão presentes na celebração do pacto de Yahweh com Israel e na instituição da nova aliança de Deus com a humanidade, selada com o sangue de Cristo. Nas palavras de Zubiri:

[...] Nestes três elementos, de uma só vez (a *anámnesis*, a reatualização e a benção ou a promessa para o futuro, <isto é>, a dimensão de passado, a dimensão de presente e a dimensão escatológica), é no que consiste a essência mesma da presença eucarística. (PTH, p. 676)¹¹

Em segundo lugar, Zubiri questiona-se pela fé da Igreja na Eucaristia; o rito judaico não é apenas uma recordação do Êxodo, como tampouco a Eucaristia é uma recordação da Paixão e Morte de Cristo. Sem sombras de dúvidas, a liturgia eucarística é a renovação do pacto da nova aliança que acontece de um modo sumamente especial, comendo. É mister destacar isto, por mais que possa parecer elementar e simples esse ato. Nesse rito de comer – de manducar – Cristo estabeleceu uma nova aliança cuja realidade é presente. Trata-se de uma reatualização e não simplesmente uma recordação, embora a envolva, naturalmente, assim como, uma promessa de futuro.

Podemos reafirmar, portanto, que a unidade destes três elementos é a mesma unidade que próprio Cristo expressou em outras passagens do Quarto Evangelho: “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem vida eterna” (Jo 6,54). Segundo o filósofo, nessa frase, de um ou outro modo, o Batismo já aparece orientado à Eucaristia, porque não se trata de um problema de cosmologia (PTH, p. 677).

Retomando a ideia anteriormente exposta, a Eucaristia é uma realidade do tipo alimentar. A realidade do pão e do vinho, que alimenta a “carne”, converte-se em alimento para

¹⁰ “Por ellos”, es decir, haciéndose cristianos unos a otros (y no simplemente a aquellos a quienes se les enseña teología). Cristo tiene con la oración sacerdotal justamente la idea ha instituido el nuevo *Hallel* de la Nueva Alianza. (PTH, p. 676)

¹¹ Y en estos tres elementos, a una (la *anámnesis*, la reactualización y la bendición o la promesa para el futuro, <es decir,> la dimensión de pretérito, la dimensión de presente y la dimensión escatológica), es en lo que consiste la esencia misma de la presencia eucarística. (PTH, p. 676)

o “espírito”. A confusão entre *sōma* e *sárx* que esteve muito presente na Teologia medieval, dificultou destacar a realidade eucarística, isto é, o pão e o vinho conservam todas as características de “pão e vinho terrestres”, mas é outro tipo de alimento: é “alimento espiritual”. Do mesmo modo da própria realidade de Cristo, que morre na cruz e vive junto ao Pai, o pão e o vinho eucarísticos pertencem a este mundo, mas possuem um ser muito mais profundo dado pelo corpo de Cristo: seu *sōma pneumatikón* (PTH, p. 678).

Isto posto, podemos afirmar categoricamente que a Eucaristia não é uma simples recordação da última ceia de Jesus com seus discípulos, que antecipou sua morte na cruz. Na Eucaristia, realiza-se a atualidade da nova aliança de Deus com a humanidade mediante a morte de Cristo, que se dá precisamente ao cumprir-se o mandato de Cristo: “tomai e comei; tomai e bebei”. Millás ressalta as palavras de Zubiri em sua reflexão sobre a primeira Carta aos Coríntios:

O pão e o vinho se transformaram em *alimento espiritual* para o batizado, pois, segundo São Paulo, o corpo do ressuscitado é um corpo *espiritual* (1Cor 15); é o corpo daquele que foi crucificado e, por tanto, pertence a este mundo, porém foi transformado no corpo *espiritual* pela ressurreição (MILLÁS, 2014, p. 262).¹²

Zubiri também destaca que a Eucaristia não é uma reatualização alimentar para nutrir a vida do cristão, mas o resultado seu resultado é “a vida do próprio Cristo no homem” (PTH, p. 678)¹³. Ao mesmo tempo, Cristo, na Eucaristia, é morte e ressurreição; o autor não entra em detalhes da discussão sobre a distinção entre sacramento e sacrifício realizada, especialmente, na segunda metade do século XX. Para ele o que é certo é o fato de que é impossível separar o caráter sacramental do caráter sacrificial da Eucaristia: na celebração da Eucaristia o sacrifício da cruz faz-se presente sacramentalmente (PTH, p. 679)

O cristão tem o corpo de Cristo atualizado no pão consagrado seu alimento espiritual. No entanto, a recepção desse alimento espiritual se dá de uma forma particular; ele produz para o cristão, que o recebe, a presença de Cristo morto e ressuscitado. O pão é para o fiel, que participa da Liturgia eucarística, o corpo entregue em sacrifício e o vinho, por sua vez, é o sangue derramado na cruz.

¹² El pan y el vino se han transformado en alimento espiritual para el bautizado, pues, según San Pablo, el cuerpo del resucitado es un cuerpo espiritual (1Co 15); es el cuerpo del que ha sido crucificado y, por tanto, pertenece a este mundo, pero se ha transformado en cuerpo espiritual por la resurrección (MILLÁS, 2014, p. 262).

¹³ [...] Es la vida de Cristo mismo en el hombre. (PTH, p. 678)

Por isso, afirmamos novamente que na Liturgia eucarística o sacrifício é inseparável do sacramento; separar sacrifício e sacramento na celebração eucarística seria um mero recurso artificioso, porque a Liturgia atualiza o sacrifício da cruz que se faz sacramentalmente presente. Não podemos pensar que a celebração eucarística seja uma mera representação da imolação de Cristo que não possui significado algum. O realismo do corpo de Cristo, na Eucaristia, é, portanto, alimento para o “espírito” e presença sacramental da morte e ressurreição de Cristo.

Tal compreensão do realismo eucarístico enfrentou diversas adversidades ao longo do tempo, conforme a concepção de *sôma* ou carne de Cristo na Eucaristia. No entanto, o realismo na Eucaristia fundamenta-se no realismo da presença do corpo de Cristo como alimento espiritual e na presença sacramental de sua morte e sua ressurreição. Aprofundemo-nos um pouco mais na controvérsia eucarística que, segundo Zubiri, não leva em conta, de modo adequado, o realismo paulino sobre a concepção de corpo espiritual.

O autor destaca a obra de Ratramno¹⁴ que, no século IX, fez a distinção entre o corpo espiritual de Cristo na eucaristia e seu corpo real histórico, o qual viveu e morreu na Palestina. Ratramno concebe o corpo espiritual como uma *virtus divina*, ou seja, uma força ou energia espiritual comunicada para a salvação do homem. Tratava-se de um contraponto apresentado por Pascasio Radberto que, a partir da compreensão de presença real, afirmava que não se trata de uma mera *virtus divina*, mas da realidade do corpo de Cristo entendida como “a realidade carnal do corpo de Cristo” (PTH, p. 680; MILLÁS, 2014, p. 263)¹⁵.

No século X, Berengário de Tours¹⁶ reabilitou a ideia da presença eucarística de Ratramno, como simples *virtus*. Nicolás II teve que intervir na polemica gerada e impôs a Berengário uma profissão de fé na qual o teólogo confessava que o pão e o vinho eucarísticos não são meros sinais, mas os verdadeiros corpo e sangue de Cristo (DH 690). Embora tenha sido formulada por um Papa, a profissão de fé imposta a Berengário foi contestada, anos mais tarde, por Boaventura e Tomás de Aquino¹⁷. Zubiri insistirá que a controvérsia se deu por uma

¹⁴ *Ratramnus Corbeiensis* ou, simplesmente, Ratramno foi monge franco carolíngio e teólogo do século IX. Esteve envolvido em duas grandes controvérsias teológicas: o contraponto ao realismo eucarístico de *Paschasius Radbertus* (Pascasio Radberto), que fora abade do Mosteiro de Corbie, ao qual estava vinculado, e a defesa da tese da dupla predestinação defendida pelo monge *Gotteschalch Obacensis*. Contudo, tornou-se muito mais conhecido em seu tempo pelas objeções aos gregos e ao Patriarca Fócio que se opunham à adição da fórmula do *Filioque* no credo niceno-constantinopolitano.

¹⁵ [...] realidad carnal del cuerpo de Cristo. (PTH, p. 680; MILLÁS, 2014, p. 263)

¹⁶ *Beringerius Turonensis* ou Berengário de Tours, teólogo que viveu entre os séculos IX e X na França. Ocupou uma cátedra de ensino na Catedral de Chartres, destacando-se pelo uso da razão e da lógica em matérias de fé. Negou a transubstanciação eucarística salvando apenas a presença “mística” de Cristo no pão e no vinho. Sua postura teológica deu passo para a compreensão eucarística dos reformadores, especialmente de Calvino e de Zuínglio, séculos mais tarde.

¹⁷ *ST*, III, q. 77, art. 7; *Com. Petri Lomb.*, IV, p. 1, dist. 12, art. 3, q. 1.

diferente concepção do corpo humano; para ele, se o corpo se identificava com a carne, seria, conseqüentemente, compreendido como corpo carnal (*sōma sarkikón*). Logo, ao refletir-se sobre o corpo espiritual (*sōma pneumatikón*), pensava-se somente em uma espécie de força ou energia.

Essa força ou energia seria uma comunicada para a santificação do homem, sem levar em consideração, de modo adequando, o realismo paulino do corpo espiritual do Ressuscitado, como se pode ver no capítulo quinze da primeira Carta aos Coríntios. Zubiri afirma:

Agora bem, a meu modo de ver, nessa disputa o que se ventila é justamente a própria ideia de corpo. Sem sombra de dúvidas, identificou-se sem maiores especificações o corpo com a carne, isto é, <com> o corpo carnal. E quando se falou de corpo espiritual, pensou-se unicamente em *virtus*, esquecendo-se justamente do que é corpo, em lugar de considerar-se o problema, misterioso, mas real, do que é um corpo que não seja corpo carnal, mas um corpo espiritual (PTH, p. 681).¹⁸

Séculos mais tarde, o Concílio de Trento precisou a expressão da fé da Igreja e definiu que, pela consagração eucarística, as substâncias do pão e do vinho não permanecem porque se convertem nas substâncias do corpo e do sangue de Cristo. Sim, é fato que o que permanece depois é da consagração são as espécies do pão e do vinho.

Se alguém disser que, no sacramento da Eucaristia, permanece a substância do pão e do vinho juntamente com o corpo e o sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, e negar aquela admirável e singular mudança de toda a substância do pão no corpo e de toda substância do vinho no sangue, permanecendo só as espécies de pão e vinho – mudança que a Igreja Católica chama com muita propriedade transubstanciação –: seja anátema (DH, 1652)

Em verdade, a definição do Concílio de Trento implica a afirmação da “presença física”¹⁹ de Cristo, obtida pela conversão das substâncias e a permanência inalterável das espécies. Contudo, “esta pode parecer uma definição muito precisa, porém não o é tanto como à primeira vista pode parecer” (PTH, p. 682)²⁰. Por isso, Zubiri faz algumas considerações: o Concílio afirma que as espécies são conservadas, no entanto a Igreja nunca afirmou o que são

¹⁸ Ahora bien, a mi modo de ver, en este pleito lo que se ventila es justamente la idea misma de cuerpo. Se ha identificado sin más el cuerpo con la carne, es decir, <con> el *sōma sarkikón*. Y cuando se ha hablado del cuerpo espiritual, se ha pensado únicamente en la *virtus*, olvidándose justamente de que es *soma*, en lugar de plantearse el problema, misterioso pero real, de lo que es un *sōma* que no sea *sōma sarkikón* sino un *sōma pneumatikón*. (PTH, p. 681)

¹⁹ Embora o texto conciliar use o termo *realiter* (DH 1636 e 1651), Zubiri usa a tradução “fisicamente”, como mais adiante explicaremos (PTH, p. 682).

²⁰ [...] esto puede parecer una definición muy precisa, pero no lo es tanto como a primeira vista pudiera parecer (PTH, p. 682).

as espécies eucarísticas, algo parecido com o caráter indelével. Pela fé, afirmamos que quem recebe alguns Sacramentos, recebe um caráter por toda a vida, no entanto, não se diz, não se explica o que é esse caráter; simplesmente sustenta-se que é indelével. Do mesmo modo, “diz-se as espécies, porém não se diz o que se entende por espécie” (PTH, p. 682)²¹.

A presença física afirmada pelo Concílio de Trento se opõe à concepção eucarística de Ratramno e Berengário, como se fosse só uma energia ou *virtus*. Além disso, o Concílio declara que há uma conversão: o pão e o vinho deixam de ser alimentos naturais do homem, mesmo que não tenham sido alterados em sua estrutura molecular; já não são mais pão, nem vinho, mas o corpo e o sangue de Cristo sobre o altar. Neste preciso sentido que devemos entender, como Zubiri, a palavra *phýsis*, isto é, oposição a *dýnamis* ou *virtus*, algo anterior que a torna possível, de onde ela emana e deriva. Assim, o autor se distancia da compreensão escolástica de *phýsis*, ou seja, *natura*.

Trento quis indicar que a presença e a conversão são reais e efetivas, porém, deixou de definir que a realidade é substância no sentido aristotélico da palavra, já que disse unicamente que o modo de presença “com muita propriedade” se chama substância (MILLÁS, 2014, p. 264). O Concílio quis simplesmente expressar que o que era um alimento carnal é, agora, fisicamente, o corpo e o sangue de Cristo; corpo e sangue não se fazem presentes não por uma *virtus*, mas sim pela *phýsis* convertendo-se em um alimento distinto, um alimento real e espiritual (PTH, p. 683).

A partir das pesquisas de Zubiri, podemos observar, no caso da Eucaristia, uma tensão entre a fórmula dos dogmas, que emprega determinados elementos filosóficos, e o dado revelado. O autor relembra, por exemplo, que para definir a fé na Trindade – um só Deus em três Pessoas – o Concílio de Niceia empregou o termo “consubstancial” (DH 125) para afirmar a identidade de natureza entre o Pai e o Filho. Porém, em nenhum momento, o Concílio teve a intenção de canonizar o conceito de substância.

Tempos depois, quando o Concílio de Calcedônia definiu que Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, afirmou a “união hipostática” (DH 301-302). Podemos constatar que em Cristo há uma só pessoa (*hypóstasis*) e duas naturezas (*phýseis*). Entretanto, a intenção do Concílio jamais foi canonizar os conceitos filosóficos de pessoa e natureza. E aqui há um fato importante: fazer uma pesquisa sobre os conceitos filosóficos empregados em definições dogmáticas de um concílio não coloca em xeque o dogma enquanto expressão do dado revelado (PTH, p. 685; MILLÁS, 2014, p. 264).

²¹ [...] se dice las *especies*, pero no se dice qué se entiende por *especies*. (PTH, p. 682)

Retornando ao tema que nos ocupa, submeter a concepção aristotélica de realidade como substância a uma crítica não significa, em hipótese alguma, colocar em dúvida a presença real de Cristo na Liturgia eucarística. O Concílio de Trento aplicou o conceito aristotélico de substância e compreendeu a conversão do pão e do vinho, na consagração, como transubstanciação para descartar tanto o realismo exagerado, como a compreensão meramente espiritual.

Entretanto, o dado mais importante é dado pela fé, isto é a presença real e física de Cristo na Eucaristia, independente da teoria que se tenha sobre a realidade. É fundamental lembrar que o pensamento de Zubiri difere da filosofia aristotélica em pontos fundamentais em relação a compreensão da realidade, como já apresentamos no capítulo primeiro de nossa pesquisa. Isto nos permite vislumbrar de forma direta que Zubiri, justamente pela convicção em seu pensamento, tenha submetido a questionamentos, a partir da sua Filosofia, os conceitos aristotélicos empregados nas afirmações sobre a Eucaristia do Concílio de Trento.

Não há dúvidas que para Zubiri “a eucaristia é a forma suprema da vida de Cristo em cada um de nós. É um mistério. A força de tal, é algo que não se pode ‘explicar’” (PTH, p. 787)²². No entanto, isso não furta a possibilidade de poder “tratar conceitualmente para precisar qual é o ponto radical em que se acha o misterioso do mistério. Isto é a teologia” (PTH, p. 787)²³. Podemos concluir, portanto, que o autor sabe distinguir entre o que é a fé e seus mistérios, daquilo que é a conceitualização teológica, afinal de contas, conceitos teológicos não são *conditio sine qua non* para crer na presença real de Cristo na Eucaristia.

Na verdade, o que Zubiri traz com suas reflexões, é uma nova perspectiva para a concepção teológica da Eucaristia. Ele mantém com rigor o dado revelado e o dogma definido, no entanto, desenvolve uma nova forma de abordá-los. Como já mencionamos anteriormente, mas é válido reforçar, a fundação do Cristianismo consistiu em fazer cristãos e fazê-los permanentemente, isto é, que os cristãos feitos por Cristo façam outros cristãos. Nesse fazer cristãos acontece a plasmação da vida, da morte e da ressurreição do próprio Cristo no homem. Aqui aparece o conceito fundamental de toda a reflexão zubiriana sobre o tema: o conceito de doação. Precisamente por isso, a incorporação na vida de Cristo é extremamente especial.

Essa doação tem um caráter muito particular: é uma plenificação. Não se trata simplesmente de uma iniciação, porque a plenificação, a que nos referimos, quer dizer que Deus

²² La eucaristía es la forma suprema de la vida de Cristo em cada uno de nosotros. Es un misterio. A fuer de tal, es algo que no se puede ‘explicar’. (PTH, p. 787)

²³ Tratar conceptualmente para precisar cuál es el punto radical em que se halla lo misterioso del misterio. Esto es la teología. (PTH, p. 787)

não somente introduz uma vida, mas que também faz o homem viver essa mesma vida. Segundo Zubiri:

Na medida em que intrinsecamente faz viver essa mesma vida, deve chamar-se (de uma maneira certamente pouco elegante, porém a única que se pode empregar) alimento. A razão genérica da eucaristia, como plenitude da vida, morte e ressurreição de Cristo, e justamente o ser algo que transcorre na razão de alimento. (PTH, p. 687)²⁴

2.2.3 A incorporação em Cristo e sua atualidade na Liturgia eucarística²⁵

Na Eucaristia, Cristo dá de si como alimento espiritual: trata-se da própria doação de si mesmo; na Liturgia eucarística, ele dá de si como alimento no pão e no vinho consagrados. O cristão, na Eucaristia, é plasmado plenamente a Cristo; além de acolher o ato supremo de Cristo, como no Batismo, ele é plasmado conforme “eu” do próprio Cristo. Por sua ação, o ato supremo de Cristo esteve presente como antecipação em sua última ceia com os discípulos. Entretanto, ele permanece e se faz atual na Liturgia eucarística para comunicar o “eu” de Cristo ao homem, dando sua própria realidade no pão e no vinho.

Zubiri aprofunda sua pesquisa ao conceituar a conversão do alimento natural em alimento espiritual na Liturgia eucarística, como já mencionamos anteriormente. É interessante notar que o pão e o vinho compunham os alimentos que eram consumidos em uma ceia pascal; eles recordavam e faziam atual o pacto de Yahweh com Israel; contudo, na última ceia, o pão e o vinho são convertidos por Cristo em sacramento de uma nova aliança. Trata-se de uma plenitude nupcial, na qual se cumpre a união física e real entre aqueles que a contraem. Pão e vinho são alimento espiritual que nutre tanto a vida natural como espiritual do cristão, a qual teve início no Batismo.

Ao mesmo tempo, a Eucaristia não é só alimento que nutre a vida do cristão, que dela se alimenta, também passa a ser uma refeição fraterna que une aqueles que participam de sua Liturgia com Cristo e entre si. A Liturgia eucarística faz o cristão, plasma-o filho no Filho e irmão dos demais filhos; na Liturgia eucarística é realizada a incorporação formal de todos os que recebem o corpo e o sangue de Cristo em si mesmos, em seu próprio corpo.

²⁴ Y en la medida en que intrínsecamente hace vivir esa misma vida, debe llamarse (de una manera ciertamente poco elegante, pero la única que se puede emplear) alimento. La razón genérica de la eucaristía, como plenitud de vida, muerte y resurrección de Cristo, es justamente el ser algo que transcurre en la razón de alimento. (PTH, p. 687)

²⁵ Referir-nos-emos à Liturgia eucarística, em específico, para ser fiéis à reflexão de Zubiri e porque ela, em particular, é a ação litúrgica por excelência. No entanto, aquilo que apresentaremos pode ser ampliado a toda a Liturgia.

Podemos notar que o pão da vida eterna, que é Cristo, é recebido nos incorpora a ele. Não se trata simplesmente de pão, alimento natural; pela Liturgia eucarística, ele passa se converte em alimento espiritual. É fato, como indica Zubiri, que a estrutura molecular do pão mantém suas propriedades, mas ela se converte em algo, em pão da vida. Segundo o autor:

[...] a unidade não é um *efecto* da conversão eucarística, mas sim, ao contrário: é o carácter formal em que a eucaristia mesma consiste. A eucaristia é formalmente o sacramento da unidade pessoal. E o é formalmente, não simplesmente por razão de efeito. E precisamente, por sê-lo formalmente, é porque pode ser fundamento da unidade da vida de cada qual e de todos os demais. São Paulo nos dizia, ao fim e ao cabo no que o Cristianismo consiste, em duas fórmulas gráficas. Uma se refere ao batismo: ‘Um só Senhor Jesus Cristo, uma só fê, um só batismo’ (Ef 4,5). E acrescenta que todos nos sentamos na mesma mesa e somos, por conseguinte, irmãos de Cristo (1Cor 10,16-17). (PTH, p. 712-713).²⁶

Notamos, aqui, mais uma contribuição do pensamento de Zubiri sobre essa questão sacramental e litúrgica da Eucaristia; o autor não nega ou contesta algo já tenha sido dito pela Teologia clássica e pela Tradição da Igreja, mas oferece a possibilidade de conceituar a Liturgia eucarística, que transforma a realidade do pão, de um novo modo. O filósofo recorda que a Filosofia clássica entendeu a realidade radical e fundamentalmente como substância. Por outro lado, a Teologia clássica abordou, a partir das noções aristotélicas, a realidade divina em dois âmbitos: o âmbito da substância e o âmbito dos acidentes, sendo que estes se apoiam naquela e dela emergem, constituindo a parte mais externa da realidade.

Zubiri afirma, porém, que a realidade, em si mesma, é substantividade. Tal realidade consiste em um sistema de notas com suficiência constitucional; nesse sistema, cada nota é uma nota do sistema e a substantividade é constituída por todas as notas da coisa real; é um todo coerente formado por elementos com unidade constitucional suficiente. Disso, é possível compreender melhor o que Zubiri quer indicar com a palavra “transubstantivação” (MILLÁS, 2014, p. 266-267).

Para nosso autor, se a realidade fosse substância, a transformação eucarística da realidade seria transubstanciação. Porém, se a realidade não é substância, mas substantividade, então a transformação eucarística deverá ser “transubstantividade”. O termo acunhado por

²⁶ [...] la unidad no es un *efecto* de la conversión eucarística, sino, al revés: es el carácter formal en que la eucaristía misma consiste. La eucaristía es formalmente el sacramento de la unidad personal. Y lo es formalmente, no simplemente por razón de *efecto*. Y, precisamente, por serlo formalmente es por lo que puede ser fundamento de la unidad de la vida de cada cual y de todos los demás. San Pablo nos decía, al fin y al cabo en lo que el cristianismo consiste, en dos fórmulas gráficas. Una se refiere al bautismo: ‘Un solo Señor Jesucristo, una sola fe, un solo bautismo (Ef 4,5). Y añadía que todos nos sentamos a la misma mesa y somos, por consiguiente, hermanos de Cristo (1Co 10,16-17). (PTH, p. 712-713).

Zubiri leva em consideração a fé e tem como ponto de partida o dado revelado. Apoiando sua pesquisa nas palavras de Jesus durante a instituição da Eucaristia, ele observa que Jesus tomou o pão e o distribuiu entre os participantes da ceia. Tomar aqui não é um simples pegar e distribuir; Jesus tomou o pão para si e pronunciou as palavras de consagração: “isto é o meu corpo” (1Cor 11,24).

“Este corpo”, sua humanidade completa, significa, nas palavras de Jesus, significa “isto sou eu mesmo”; Cristo afirma, portanto, sua presença no pão consagrado. O pão natural se converte em pão espiritual vivo e vivificante. Mas se pela Liturgia eucarística a presença de Cristo é real, o que dizer sobre o pão? A presença de Cristo não altera as propriedades da realidade bioquímica do pão, mas confere a este uma condição e uma capacidade nova.

Quando Cristo toma o pão e o faz seu, o que acontece em toda Liturgia eucarística, ele integra a realidade do pão à sua realidade divina. “Em primeiro lugar, devo dizer que por se tratar de uma incorporação [...] a uma unidade substantiva superior, as propriedades do pão não mudaram, nem as substâncias que compõem o pão” (RFPT, p. 275)²⁷. A unidade de substantividade do pão, alimento natural, fica aberta à unidade da realidade substantiva de Cristo. Dessa forma, a substantividade do pão consagrado é a substantividade divina do próprio Cristo. Não há mudança de elementos naturais do pão, porém pela consagração os elementos químicos que o constitui ficam integrados ao Cristo; o pão perde sua substantividade, pois, pela Liturgia eucarística, ele e o Cristo constituem uma só substantividade.

O que acontece é que [os elementos que compõem o pão] adquirem uma nova substantividade: a substantividade própria do corpo de Cristo.

Trata-se, por tanto, de uma estrita conversão. De uma conversão, além do mais, de caráter *físico* e *real*: da unidade primária na qual o pão consiste à unidade primária na qual o corpo de Cristo consiste. É uma conversão física. E enquanto o fim dessa conversão é a passagem de uma substantividade a outra substantividade, esta conversão deve qualificar-se de *transsubstantivação*. Não é uma mudança de substâncias, mas sim uma mudança de substantividades. Naturalmente, em virtude dessa ação de Cristo, o pão tem uma nova substantividade, a substantividade mesma do corpo de Cristo, por uma conversão física da unidade do pão na unidade do corpo de Cristo (RFPT, p. 276).²⁸

²⁷ En primer lugar, debo decir que, por tratarse precisamente de una incorporación [...] a una unidad sustantiva superior, no han cambiado las propiedades del pan ni las sustancias que componen el pan (RFPT, 275).

²⁸ Lo que pasa es que [los elementos que componen el pan] adquieren una nueva sustantividad: la sustantividad misma del cuerpo de Cristo.

Se trata, por tanto, de una estricta *conversión*. De una conversión, además, de carácter *físico* y *real*: de la unidad primaria en que el pan consiste a la unidad primaria en que consiste el cuerpo de Cristo. Es una conversión física. Y en cuanto el término de esa conversión es el paso de una sustantividad a otra sustantividad, esta conversión debe calificarse de *transustantivación*. No es un cambio de sustancias, sino un cambio de sustantividades. Naturalmente, en virtud de esta acción de Cristo, el pan tiene una nueva sustantividad, la sustantividad misma del cuerpo de Cristo, por una conversión física de la unidad del pan en la unidad del cuerpo de Cristo (RFPT, p. 276).

Seguindo a linha do pensamento de Zubiri, faz-se necessário ressaltar, mais uma vez, o que ele compreende por atualidade e corpo humano. Pois, para ele o modo de presença do corpo de Cristo no pão consagrado pela transubstantivação, que acontece na Liturgia eucarísticas, corresponde à atualização.

O conceito de atualidade é importantíssimo para a compreensão da presença real de Cristo na Liturgia. Pois, ao dar de si mesmo na Liturgia acontece a atualização da salvação no mundo; lembrando que aqueles que foram feitos que cristãos por ele são aqueles que performam suas ações na Igreja, logo a atualidade da salvação de Cristo no mundo se dá pela ação dos cristãos na Liturgia. Para Zubiri, a atualidade é sempre o caráter de uma realidade em relação a outra, uma relação de algo em algo. Trata-se de uma relação presencial que pode revestir-se de índole variada; ao mesmo tempo, pode ser uma atualidade extrínseca à coisa real que é presente, mas nem sempre: “Assim, os vírus têm atuidade desde milhões de anos, mas só neste século têm atualidade, isto é, presença atual para nós” (PTH, p. 800)²⁹.

Entretanto, a atualidade pode ser intrínseca à realidade presente, o que acontece, por exemplo, quando uma pessoa se faz presente em algum lugar ou entre outras pessoas. Sua realidade é intrínseca à realidade do outro em questão. Esse intrínseco quer dizer que a atualidade não consiste em mera presencialidade ante alguém, tampouco mera presentidade, mas trata-se de um estar presente. Sua atualidade não consiste no presente do estar, mas sim no estar mesmo do presente. Em outras palavras, a atualidade não consiste em presentidade³⁰, mas em estar presente desde si mesmo.

A realidade faz-se presente desde si mesma, está presente ou simplesmente “está”; sua atualidade é intrínseca a si mesma: a coisa real se faz presente desde si mesma, desde sua própria realidade. Essa atualidade é resultado de um fazer-se presente, como apresentado; logo podemos aplicar a noção diretamente à sacramentalidade da Liturgia, pois a atualidade não implica formalmente nenhuma modificação de suas propriedades.

Entretanto, no caso de quem participa da Liturgia, o fazer-se presente implica uma mudança de propriedades: ele se faz cristão. Mas essa modificação não pertence ao estar presente enquanto tal, mas é somente algo que conduz a fazer-se presente. Por outro lado, Deus

²⁹ Así, los virus tienen actuidad desde hace millones de años, pero sólo en este siglo tienen actualidad, esto es, presencia actual para nosotros. (PTH, p. 800)

³⁰ Referimo-nos à presentidade em seu sentido *Anwesenheit* heideggeriano. Zubiri com a atualidade se opõe à noção de Heidegger, como apresentamos no capítulo 01 de nossa pesquisa.

se faz presente, na Liturgia, sem mudança de propriedades. Com isso, poderíamos dar-nos por satisfeitos, mas aprofundemo-nos mais no alcance da atualidade segundo Zubiri.

Atualidade pode ser compreendida como um estar presente que não tende a nenhum fazer, mas sim que pertença formalmente à realidade do que está presente. “Não é mera presença a partir desde sua própria realidade, mas em sua realidade enquanto realidade. É atualidade não ‘desde’ sua realidade, mas ‘em’ sua própria realidade” (PTH, p. 801)³¹. Isso significa que o estar presente é um caráter do real pelo mero fato de ser real; a realidade está presente por si mesma, como é o caso de Deus na Criação.

Desse modo, é importante salientar que para Zubiri a atualidade possui algumas características muito próprias que nos ajudam em nossa pesquisa sobre a realidade sacramental da Liturgia. A primeira delas é que a atualidade é um momento real; não é algo intencional ou coisa parecida. A segunda é que a atualidade é um momento físico, não é uma presença moral nem uma presença de virtualidades dinâmicas. Na questão da realidade sacramental da Liturgia, isso é importante porque tal caráter físico é expresso no verbo “estar”. “Estar” não significa o mero ser, mas estar sendo; “estar” é um verbo que sempre tem um sentido físico. Logo, o caráter sacramental da Liturgia está no seu realizar-se, fazer-se; a sacramentalidade da Liturgia reside na sua atualidade do seu estar, no seu estar desde si mesma, no seu estar realizando-se, acontecendo.

Destarte, destacamos que a atualidade da Liturgia, e porque não dizer sua sacramentalidade, admite um “devir”, contudo não se trata de um devir de propriedade, é um devir físico. Segundo Zubiri, é possível ter atualidade ou deixar de tê-la sem a menor mudança de propriedades no que se é atual. O devir é algo próprio da sacramentalidade da Liturgia, inclusive mais, é a própria sacramentalidade que devém na Liturgia.

Deus possui um estrito devir na linha da atualidade, ele é atual na Encarnação e no homem justo, por exemplo. É o próprio Deus em sua realidade divina que adquire uma atualidade, a atualidade humana, na encarnação do verbo. Não é só a humanidade que adquire a atualidade no Verbo encarnado (que é Cristo), mas é o Verbo que se fez carne, é ele quem adquire atualidade. Por outro lado, Deus se faz atual, adquire atualidade, plasma sua própria atualidade no homem justo e deixa de ser atual no homem injusto (PTH, p. 802).

Com relação à Liturgia, sustentamos que o devir da realidade divina, na linha da atualidade, também caracteriza sua realidade tornando-a sacramental. Assim, podemos parafrasear Zubiri e afirmar que a realidade sacramental da Liturgia é sua atualidade divina. A

³¹ No es mera presencia desde su propia realidad, sino en su realidad en cuanto realidad. Es actualidad no “desde”, sino “en” su realidad misma. (PTH, p. 801)

Liturgia não deve ser entendida como mero serviço (no sentido de serviço a Deus) realizado pelo homem; graças à realidade da própria Liturgia, isto é, a atualidade divina, o homem que nela está realiza-se. A realidade sacramental da Liturgia acontece pelo “estar” de sua sacramentalidade, enquanto sacramental; trata-se de um fazer-se presente de Deus na ação litúrgica.

Unida à atualidade, Zubiri reflete sobre o corpo humano. Para ele, o homem é corpóreo, ou seja, o corpo não é uma parte da realidade do homem, mas um momento intrínseco e formal da sua realidade. O corpo humano é um sistema de propriedades, cada uma das quais tem sua posição determinada em relação às demais; trata-se de uma posição estrutural, logo o corpo humano é organismo. Nas palavras de Zubiri, “o corpo humano é um momento intrínseco e formal da realidade humana, o homem ‘é’ corpóreo” (PTH, 803)³².

Além disso, o corpo humano possui uma complexidade própria, uma organização segundo a qual suas partes são solidárias entre si, e conferem ao corpo sua configuração própria. Assim, o momento da configuração é distinto do momento de organização. Embora sejam várias funções orgânicas, a configuração do corpo se mantém única. Nesse sentido, a presença real e física do homem na realidade é determinada pela organização e configuração do corpo. Dessa forma, o corpo é corporeidade.

Afirmar que o homem é corpóreo significa que a corporeidade é o próprio princípio radical de seu estar presente na realidade: corpo é *sōma*. Sustentamos, portanto, que o corpo “sou eu mesmo”, isto é, “eu mesmo que estou presente aqui”. Nesse sentido, não podemos confundir corpo com organismo; corpo é corporeidade, e como tal, é princípio intrínseco e formal de atualidade.

Estes três momentos do corpo, a organização, a configuração e a corporeidade, são essencialmente distintos; ao mesmo tempo, a função somática não se identifica com a função configuracional, tampouco com a função organizacional. É o princípio radical do homem como corporeidade, como *sōma*, que funda a configuração, a qual, por sua vez, funda a organização; cada um dos três momentos indicado está fundado no próprio homem. Assim, Zubiri se permite afirmar que “configuração e organização são modos de realizar a corporeidade” (PTH, p. 804)³³. Por outro lado, esses três momentos ou funções não são separáveis.

A corporeidade tampouco é princípio de localização; a localização é sempre derivada do puro estar presente, do princípio de atualidade. Por causa de seu organismo e de sua

³² El cuerpo humano es un momento intrínseco y formal de la realidad humana: o hombre “es” corpóreo. (PTH, p. 803)

³³ Configuración y organización son modos de realizar la corporeidad. (PTH, p. 804)

configuração, o homem não pode estar ocupando muitos lugares ao mesmo tempo. Porém, pela sua corporeidade pode ter atualidade em muitas partes da realidade ao mesmo tempo, sem que, por causa disso, deixe de estar em si mesmo.

Isto posto, poderíamos resumir o modo de presença real de Cristo no pão eucarístico afirmando que ele tomou o pão como princípio de sua atualidade pessoal e, portanto, está realmente presente nele. Cristo está presente no pão como atualidade, não como ato; ele está atualizado no pão consagrado na Liturgia eucarística, mas não está localizado nele como se fosse algo fechado em si mesmo. Zubiri vai ainda mais longe e sustenta que não é só isso, não se trata de substância ou acidente (no sentido de ato), mas trata-se de atualização (PTH, p. 805-806).

A atualização não implica mudança alguma de propriedades, como já indicamos; ela é um momento do próprio atualizado (TEJADA, 1998, p. 237). Nada muda, nem as propriedades de Cristo nem a do pão pela presença daquele neste. Para Zubiri, toda a dificuldade da Teologia clássica para dizer que o corpo de Cristo pode estar em muitíssimos pães consagrados ao mesmo tempo é ociosa. A nova visão que ele propicia com sua reflexão é a afirmação de que não se trata da localização, mas da atualidade de presença.

Contudo, Cristo continua sendo Cristo ainda sem a Eucaristia o que significa que Cristo está presente, não por causa da Eucaristia, mas como atualidade desde sua própria realidade pessoal. Essa atualidade não é formalmente idêntica à pura realidade de Cristo, em e por si mesmo, isto é, sua realidade na Eucaristia é um estar presente real e físico, porém não do mesmo modo que em sua Pessoa se faz presente seu fazer-se presente (PTH, p. 806).

Cristo é corpo de Cristo, ou seja, é Cristo mesmo, seu corpo é seu “eu mesmo”; isso quer dizer que ele é o princípio intrínseco de sua atualidade. Na Liturgia e no pão consagrado, Cristo se faz presente em e desde si mesmo; sua atualidade é intrínseca a si mesmo. No caso das espécies eucarísticas, o modo como Cristo quis fazer-se presente é o pão e o vinho; ele toma ambos como princípio de sua atualidade. Pois bem, como o princípio de atualidade no homem é o corpo, isto é, sua corporeidade – e Cristo é humano –, resulta que o pão-alimento e o vinho-alimento, princípios de atualidade de Cristo, são verdadeiramente seu corpo e seu sangue. Aqui reside o modo da presença de Cristo no pão, enquanto presença real: o pão, seu corpo, e o vinho, seu sangue, são seu “eu mesmo”.

Nos textos do Novo Testamento que narram a instituição da Eucaristia, temos que Cristo toma o pão³⁴ e aquele pão é seu corpo que será entregue por todos (1Cor 11,24; Lc 22,19). Sua presença real é um fazer-se presente dele próprio, nesse sentido, “tomar” significa fazer-se presente. À atualidade de Cristo no pão pertence formalmente seu modo de ser tomado, seu modo de fazer-se presente. Em outras palavras, o estado de ânimo que Cristo teve na ceia foi o mesmo de sua paixão e sua morte: “Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória” (Lc 22,19). Justamente, por isso, a presença real é memorial (*anámesis*) da paixão e da morte de Cristo e, portanto, como a própria paixão, há remissão dos pecados (PTH, p. 807).

A atualidade é comum a Cristo e ao pão-alimento como resultado do tomar o pão como princípio de atualidade; o pão-alimento fica assumido como verdadeiro princípio de atualidade. Porém, é Cristo quem se faz presente, é atual no pão. Ao dizer “isto é o meu corpo”, ele afirma que “isto” (este pão aqui) é o meu corpo (sou eu mesmo), por outro lado, dizer “meu corpo é isto” significa “meu corpo” (eu mesmo) é “isto aqui” (o pão). Precisamente esta comunidade de atualidade é a essência da presença real.

Cristo toma como princípio de sua atualidade o pão, porém este pão enquanto alimento. Daí que “isto é meu corpo” é a maneira de dizer “o alimento é o próprio Cristo”; e “meu corpo é isto” é o mesmo que dizer “eu mesmo sou o alimento”. É o que constitui, segundo disse, a transsubstantivação. Pois bem, agora vemos que a essência da transsubstantivação é a atualidade do pão feito atualidade de Cristo: é *trans-atualização*. O próprio “trans” mesmo é “trans” de atualidade. O “trans” é um devir de atualidade e não de devir atualidade. (PTH, p. 807)³⁵

Devemos ainda acrescentar à reflexão a questão do corpo. O corpo não é só princípio intrínseco de Cristo – que é humano –, mas também formal, por isso, *sōma* significa “eu mesmo”. Desse modo, corpo é princípio formal e radical que “estende”³⁶ a própria atualidade formal de Cristo. Em virtude do corpo, Cristo pode modalizar ulteriormente seu princípio de atualidade assumindo o pão-alimento como princípio de atualidade, ou seja, trata-se de uma modalização, porém ulterior. Cristo possui seu corpo mesmo que não exista Eucaristia por causa

³⁴ De aqui em diante, seguiremos estritamente o texto de Zubiri que se refere somente ao pão. Contudo, como o próprio autor afirma, tudo o que é refletido sobre o pão na Eucaristia, pode ser aplicado, sem restrições, ao vinho (PTH, p. 677).

³⁵ Cristo toma como principio de su actualidad al pan, pero a este pan en cuanto alimento. De ahí que “esto es mi cuerpo” es la manera de decir “el alimento es Cristo mismo”; y “mi cuerpo es esto” es lo mismo que decir “yo mismo soy el alimento”. Es lo que constituye, según dije, la transsubstantivación. Pues bien, ahora vemos que la esencia de la transsubstantivación es esta actualidad del pan hecha actualidad de Cristo: es *trans-actualización*. El “trans” mismo lo es de actualidad. El “trans” es un devenir de actualidad y no un devenir de actualidad (PTH, p. 807).

³⁶ Zubiri não usa o “estender”, mas cria o neologismo “extender”. O autor justifica seu uso pela união do prefixo latino “ex”, no sentido de desde, com o verbo “tender”, no sentido de tensionar (PTH, p. 807).

da sua própria razão formal, como afirmamos acima. Pela modalização ulterior a que nos referimos, o corpo de Cristo é modalmente idêntico ao pão-alimento como princípio de sua atualidade.

Cristo é tão atual no pão como em sua Pessoa, no entanto, é atual no pão porque já é atual em sua Pessoa. É válido reforçar, trata-se de uma mesma atualidade, porém modalizada no pão-alimento. Não há dúvidas, o pão-alimento como momento de atualidade intrínseca está fundado no corpo de Cristo como momento formal da realidade de Cristo; é a mesma atualidade, porém modalizada como alimento. O pão-alimento como momento de atualidade intrínseca está fundado no corpo de Cristo como momento formal da realidade de Cristo. Justamente aqui está o ponto fundamental do mistério eucarístico enquanto mistério. Cristo é atual no pão assim como ó é ulteriormente em sua Pessoa (PTH, p. 808).

2.2.4 A realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano

Com o que apresentamos até o momento, chegamos à culminação de nossa investigação a partir do pensamento de Zubiri: tanto a realidade sacramental de Cristo na Eucaristia, como sua realidade sacramental na Liturgia, pode ser caracterizada pelo fato desse “estar em” – “estar no Cristo” –, que se dá naquilo (na coisa) em que é atualizado. Do mesmo modo que Cristo se atualiza no pão-alimento da Eucaristia, ele se faz presente nos gestos, nos símbolos, nos tempos, nos espaços, nas fórmulas próprias da Liturgia. Assim, a Liturgia é realidade sacramental, precisamente, porque o que a constitui é a realidade presente que toma (atualiza) a organização, a configuração e a corporeidade do corpo de Cristo.

Embora tenha direcionado sua reflexão para uma nova visão acerca do mistério de Cristo no Batismo e da Eucaristia, Zubiri alude, em outros escritos seus, aos demais Sacramentos. Quando reflete sobre a origem da Igreja, afirma que o acontecimento pascal “completo” está constituído por três momentos: a morte e a ressurreição de Cristo e a efusão do Espírito, em Pentecostes. Notamos aqui uma concepção que inclui a Confirmação como Sacramento diretamente relacionado com o Batismo. “O Batismo é o sacramento que une à morte e à ressurreição de Cristo. A Confirmação é o sacramento da efusão do Espírito (MILLÁS, 2014, p. 270)³⁷. Zubiri precisa ainda mais: “Foi a efusão [da] intimidade [de Cristo]. E não outra coisa

³⁷ El Bautismo es el sacramento que une a la muerte y resurrección de Cristo. La Confirmación es el sacramento de la efusión del Espíritu. (MILLÁS, 2014, p. 270)

é o envio do Espírito Santo aos indivíduos e na história” (PTH, p. 586)³⁸; logo o Sacramento da Confirmação é a efusão do Espírito que consiste na intimidade do próprio Cristo.

Por outro lado, o Sacramento da Reconciliação também está referido, nos escritos de Zubiri, ao Batismo, como já citamos mais acima. Ele assume a distinção clássica entre o perdão batismal e a *poenitentia secunda* (PTH, p. 668; MILLÁS, 2014, p. 270). A autoridade para oferecer esse perdão é concedida pelo Sacramento da Ordem (PTH, p. 663-664).

Não obstante, a pesquisa sobre a eucaristia feita por Zubiri acentua o que aqui nos propomos a defender. O autor afirma que Cristo toma o pão, o que significa que ele faz da atualidade da coisa, da qual ele se atualiza, no caso, o pão-alimento, princípio de sua própria atualidade. É essa atualidade comum que constitui a realidade sacramental; a realidade de Cristo no pão-alimento é o momento essencial e radical da Eucaristia. No entanto, a realidade sacramental da Eucaristia não se esgota no pão-alimento, assim como a realidade sacramental da Liturgia não se esgota nos ritos e nas fórmulas. Sem a presença corpórea de Cristo, não existiria Eucaristia, ela é a forma suprema de vida de Cristo em cada um dos cristãos.

Novamente, este é o ápice de nossa pesquisa sobre a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano ao inquirir sobre a atualidade de Cristo, de sua morte e de sua ressurreição na celebração dos Sacramentos e na vida. A realidade sacramental da liturgia está sublinhada na re-atualização da ação pessoal de Cristo, que é idêntica à de sua vida (MUÑOZ, 2008, p. 97). A realidade sacramental da Liturgia, seja na celebração eucarística ou não, consiste na ação em que o próprio Deus, em Cristo, dá de si mesmo. Ele se dá na Palavra, na água, no óleo, no pão, nos irmãos e ainda de outras tantas formas, como apresenta a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* (SC 07).

Todos aqueles que participam da liturgia se unem com ele, mas também entre si. Tal unidade de cada fiel a Cristo na liturgia “realiza” o fato de Cristo se fazer atual em cada fiel e em toda a comunidade celebrante. Não se trata de comunicação de substâncias ou de propriedades, mas sim de uma unidade de atualidade. Essa atualidade não é mera comunidade, ela é muito mais que isso; essa atualidade é comunhão (CORTÁZAR, 1997, p. 36-37). Nisto consiste o ponto primordial da realidade sacramental da Liturgia e sua razão formal: a comunhão com a Pessoa de Cristo.

Além disso, os participantes da Liturgia formam corpo com ele. O “estar” na Liturgia, que expressa um significado muito mais profundo que participar, conforme o que estamos expondo, faz com que se adquira a atualidade de Cristo, sua virtude, sua presença. Trata-se,

³⁸ Fue la efusión de [la] intimidad [de Cristo]. Y no otra cosa es el envío del Espíritu Santo, lo mismo a los individuos que en la historia. (PTH, p. 586)

formalmente, da incorporação ao corpo de Cristo; todos os fiéis, pela Liturgia, formam um mesmo corpo com Cristo, todos são “co-corpóreos” em Cristo, porque todos estão em Cristo. Nesse sentido, a sacramentalidade da Liturgia tem sua formalidade na atualidade da realidade do corpo de Cristo, na atualidade da realidade de incorporação a Cristo e na realidade da corporeidade de Cristo. Logo, a essência formal da realidade sacramental da Liturgia é a comunhão pessoal, a incorporação ao corpo, à corporeidade de Cristo.

Resulta que, sendo a Liturgia a atualidade do próprio Cristo, de seu próprio “eu”, no corpo, essa incorporação, essa atualização, consiste em que cada fiel participe da Liturgia – esteja na Liturgia – sendo o que é em si mesmo, ou seja, sendo o seu próprio “eu” pelo “eu” de Cristo. Assim, os cristãos, estando na Liturgia, são feitos por ela, incorporando-se ao corpo de Cristo, tornam-se corpo de Cristo e fazendo-o atual.

Sustentar a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano significa o que acabamos de apresentar ou, em outras palavras, a atualidade de Cristo em todos aqueles que se atualizam na Liturgia – que estão nela – formando um só corpo, plasmando-se ao corpo e recebendo no corpo a vida de Deus mesmo que, em Cristo, dá de si ao se atualizar no corpo, mesmo que seja ulterior a ele.

Zubiri, ao lançar a nova visão, sobre a Eucaristia nos dá o necessário para aprofundarmos na realidade sacramental da Liturgia. Ele jamais nega que a Eucaristia seja a forma suprema do mistério da vida de Cristo em cada cristão, pelo contrário, para o autor o mistério da vida de Cristo em cada um de nós se constitui sacramentalmente, sobretudo, na Eucaristia (PTH, p. 815). Em suas pesquisas, Zubiri afirma que não deseja dizer coisas novas sobre a Eucaristia, mas conceituar, a seu modo, o que já é conhecido; tanto que os três conceitos propostos por ele, substantividade, atualidade e corporeidade, nos levam diretamente às ideias paulinas.

A noção zubiriana de transubstantivação nos ajuda a iluminar o conceito de realidade sacramental, porque mostra que a vida de Cristo em cada cristão é a vida dele mesmo em sua atualidade corpórea, o que consiste, formalmente, na incorporação a Cristo. Quando ele ensinou seus discípulos a orar pedindo o pão de cada dia (Mt 6,11; Lc 11,3) pensava no pão-alimento, Por outro lado também lhes ensinou que não só de pão vive o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus (Mt 4,4; Dt 3,8) e aquele que não come sua carne – o pão – e bebe seu sangue – o vinho – não terá a vida eterna (Jo 6,53-54). Ao relacionar os três ensinamentos de Jesus, embora não esteja se referindo diretamente à Liturgia, Zubiri nos aponta a relevância de sua realidade sacramental. Com isso, podemos sustentar que, ao contrário do que muitos chegam a pensar, a realidade sacramental não é exclusiva do pão.

E que quem não come a sua carne e bebe o seu Sangue não terá a vida eterna (Jo 6,53-54):

O próprio sustento material não está alheio à vida de Cristo em nós. Por isso, ainda que o sentido literal do pão de cada dia seja o do sustento material, seu sentido não fica falseado pedindo ao Pai “o pão de cada dia dá-nos hoje, o pão de tua santa palavra, o pão da sagrada eucaristia, e o pão do sustento material”. A unidade intrínseca destes três momentos do pão que constitui a essência formal estrutural da vida de Cristo em nós, a essência formal estrutural da eucaristia. (PTH, p. 816)³⁹

Do mesmo modo que a Eucaristia, pela atualidade da corporeidade de Cristo no cristão não fica restrita ao pão consagrada, por essa mesma atualidade na Liturgia podemos sustentar que sua realidade é sacramental.

2.2.4.1 O “dar de si” em Zubiri

Vejamos alguns pontos das pesquisas de Zubiri sobre a categoria *dom*, para a qual ele usa a expressão “dar de si”. O autor explica que Deus é uma realidade que fundamenta as três dimensões do poder do real: última, no sentido de ser realidade absolutamente absoluta, possibilitante, no sentido de atividade, e impelente, no sentido de sua força de imposição. “Por isso, a religação à fundamentalidade da realidade de mi existência, a saber, ao poder do real como último, possibilitante e impelente, é identicamente um movimento “*hacia*” Deus” (PTH, p. 115)⁴⁰.

Zubiri usa o “dar de si” muitas vezes em suas obras ao longo de sua vida (COSTA, NEVES, 2021, p.11-13), inclusive para investigar em que consiste a vida trinitária. “A atividade como um “dar de si” é um momento formal da realidade enquanto tal”⁴¹ (PTH, p. 113). Para o autor, Deus é um “dar de si” absoluto; cada Pessoa da Trindade, cada suidade, dá de si a outra, ou seja, a mesma essência divina é comunicada ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo (PTH, p. 429).

³⁹ El propio sustento material no es ajeno a la vida de Cristo en nosotros. Por eso, aunque el sentido literal del pan de cada día sea el del sustento material, su sentido no queda falseado pidiendo el Padre “el pan de cada día dánosle hoy, el pan de tu santa palabra, el pan de la sagrada eucaristía, y el pan del sustento material”. La unidad intrínseca de estos tres momentos del pan constituye la esencia formal estructural de la vida de Cristo en nosotros, la esencia formal estructural de la eucaristía. (PTH, p. 816).

⁴⁰ Por eso, la religación a la fundamentalidad de mi existencia, a saber, al poder de lo real como último, posibilitante e impelente, es idénticamente un movimiento “*hacia*” Dios. (PTH, p. 115)

⁴¹ La actividad como un “dar de sí” es un momento formal de la realidad en cuanto real. (PTH, p. 113)

Ao mesmo tempo, é importante ressaltar o que a conceituação de Zubiri sobre o “dar de si” contribui para a questão da Criação. Para ele, a Criação é justamente pelo “dar de si” da própria vida trinitária de Deus (PTH, p. 531). Temos aqui um matiz admirável no conceito de “dar de si”, que mais chama a atenção em todas as aplicações e todas as definições: trata-se da categoria dom. A criação para Zubiri é um “dar de si”, porém um “dar de si” como doação de Deus (PTH, p. 496). Nas palavras do autor:

[...] Naturalmente, até aqui a criação tem sido justamente um *dar de si* da própria vida trinitária de Deus. {É doação liberal como plasmação dessa vida. É *deificar*.} O dom pode ser ainda muito maior. Pode ser um dom da própria realidade de Deus. {É doação não de sua vida, mas de “si” mesmo. Já não é deificação, mas Deus mesmo.} Neste caso, o fim 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.} (PTH, 531).⁴²

O mais radical do Cristianismo não é a historicidade sem mais; o mais radical é que a historicidade é algo muito mais profundo: é o “dar de si” de Deus. Zubiri afirma que “este dar de si real e formalmente consiste em *dei-formar* aquilo que cria e aquilo no que se vai realizar. Por isso, por cima e por baixo da história está precisamente a dei-formação pessoal de cada um dos homens”⁴³ (PTH, p. 783). Esse “dar de si” de Deus é dom da realidade mesma, própria, de Deus.

O termo “dar de si” também aparece nas obras de Zubiri em relação à questão da Revelação. Ao refletir sobre a Revelação como tradição que progride, Zubiri afirma que o progresso consiste em que a verdade real do Pai, que subsiste no Cristo, dá de si tudo aquilo que revela. O progresso é, portanto, um “dar de si do que é verdade real; é um progresso no qual não existe um incremento. A Revelação, portanto, dá de si quanto há nela verdade real do Pai. Este “dar de si” é uma operação própria de Cristo que está presente no Corpo místico e é executado ministerialmente pela Igreja. Cristo dá de si, está manifesto, em seu Corpo místico que é a Igreja (RFPT, p. 311-314).

⁴² 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.} (PTH, p. 531)

⁴³ Este dar de sí real y formalmente consiste em *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. (PTH, p. 783).

Podemos afirmar ainda que o progresso da Revelação é um “dar de si” que não acontece em cada indivíduo isolado, mas cada um é afetado pelo que acontece com os demais. Bem por isso, podemos afirmar que o “dar de si” é um acontecer que acontece no corpo social da Igreja (RFPT, p. 415). A reatualização da realidade manifestada na tradição constituinte e na tradição continuada faz, como constitutiva consequência, que a realidade divina, já doada e intimamente possuída na simples atualização da Revelação inicial, se converta, de determinado modo, em mais possibilidade de uma maior doação (COSTA, NEVES, 2021, p. 30).

Essa conversão é em uma autopoabilidade de dar-se mais e melhor de si mesmo; não se trata de uma nova doação, mas de uma espécie de nova doação com possibilidade de manifestação ulterior. Por isso, é um dar do que é de si, é um dar no qual o inicialmente dado “é” e continua “estando” na doação como suposto da autodoação ulterior (RFPT, p. 414). Justamente pela realidade manifesta estar manifesta de um modo, ela nos é oferecida como possibilidade para estar em si de outro modo. Precisamente, por isso, é autopoabilidade.

Em uma das obras que contempla o pensamento mais maduro de Zubiri ou poderíamos dizer, sua filosofia cabalmente formulada, vemos o conceito “dar de si” aparecendo com o matiz de dom. A categoria dom é, sem dúvidas, uma das contribuições mais valiosas na definição do termo e, possivelmente, aquela na qual mais dever-se-ia investir em novas pesquisas (COSTA, NEVES, 2021, p. 31). Ao nos aprofundarmos nas características da realidade de Deus, Zubiri afirma, como podemos verificar em diversas de suas obras, que toda realidade é ativa não só em si mesma, mas também, por si mesma.

A atividade em si e por si 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’”⁴⁴ (HD2, 186). A atividade compreendida como um “dar de si” é um momento formal da realidade enquanto real, ou seja, o “dar de si”, como atividade, não é consecutivo à realidade, mas é um momento constitutivo dela. E aqui, Deus que é realidade absolutamente absoluta, que é atividade absoluta, é um “dar de si” absoluto (HD2, 186).

Para Zubiri, Deus é pura e simplesmente autopoese em si mesma. Por isso, ele afirma que o “dar de si” de Deus é absoluto: “[...] por ser realidade absolutamente absoluta é absolutamente ‘seu’, 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”⁴⁵ (HD2, p. 186). Resulta, então, que se trata de um dar-se a

⁴⁴ Toda realidad es real siendo la plenitud de aquello que es; y esta plenitud es el momento del “dar de sí” (HD2, 186).

⁴⁵ [...] 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 (HD2, p. 186).

si mesmo o que já é seu; essa afirmação é muito importante, porque ela fundamenta a autoposse em suidade absoluta como Vida absoluta. Logo, a vida divina não é um devir, mas o único que nela acontece é a plena atualidade da realidade absolutamente absoluta para si mesma (HD2, p.186).

Em relação às coisas reais, Deus é a realidade fundante, ou seja, Deus é fundante de toda a realidade. Porém, ele não está fundamentando as coisas como uma espécie de espírito subjacente a elas; Deus está fundamentando as coisas como um absoluto “dar de si”. Destacamos o uso que Zubiri dá à expressão: “Fundamentar é dar de si” (HD2, p. 191)⁴⁶. Assim, afirmar que Deus seja fundamento ou fundante significa que ele dá de sua realidade; ao “dar de si”, Deus dá a realidade das coisas.

A índole da fundamentalidade de Deus nas coisas reais possui três características: presença, transcendência e constituinte. Em primeiro lugar, a presença de Deus nas coisas reais possui um caráter formal. Não se trata de uma presença derivada de seu caráter de feitor das coisas, pelo contrário, Deus é feitor das coisas reais para estar presentes nelas de modo formal, como sua formalidade fundante (HD2, p. 191). Além disso, por ser presença formal é presença intrínseca; a presença de Deus nas coisas reais é formal e intrínseca porque se refere à realidade das coisas reais. Por outro lado, há distinção entre Deus e as coisas reais, mas distinção não significa separação (HD2, p. 192).

Em segundo lugar, Deus é transcendente às coisas reais. Ele está presença formal e intrinsecamente nas coisas reais, mas sem se confundir com elas, as coisas não são Deus. Isso é precisamente o que Zubiri chama de transcendência de Deus na realidade (HD2, p. 192). Pois toda realidade é, enquanto realidade, constitutivamente respectiva (SOLARI, 2010, p. 429) e, por isso, a presença formal e transcendente de Deus nas coisas é uma presença no mundo inteiro enquanto tal.

Em terceiro lugar, a presença de Deus nas coisas não é só formal e intrínseca e transcendente, também é constituinte, porque sua realidade é um “dar de si” dando realidade às coisas, constituindo-as como reais (HD2, p. 194). A presença de Deus nas coisas é um constituinte “dar de si”, ele está nas coisas “fazendo que sejam reais” (HD2, p. 194)⁴⁷, ou seja, fazendo que sejam “*de suyo*” e atuem desde o que “*de suyo*” são (SÁEZ CRUZ, 1995, p. 108-110). Isso é o que Zubiri chama de “fontalidade” da realidade absolutamente absoluta, levando-nos a constatar que a transcendência da realidade de Deus é uma transcendência fontal (HD2, p. 195).

⁴⁶ Fundamentar es dar de sí. (HD2, p. 191)

⁴⁷ [...] haciendo que sean reales. (HD2, p. 194)

O que Deus dá de si é realidade, com essa afirmação chegamos ao matiz que buscávamos: por ser realidade o que Deus dá de si, podemos afirmar que realidade é doação. Contudo, não estamos afirmando que seja doação livre ou gratuita, estamos sustentando que a realidade é doação, simplesmente como o “dar de si” substantivo (HD2, p. 209).

Isto posto, vemos que o caráter de dom, como matiz do “dar de si”, vem do fato de que Deus ao “dar de si”, dá a realidade mesma na qual ele consiste, “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” (HD2, p. 529)⁴⁸. Deus dá de si e seu caráter fontal é certamente a presença constitutiva e a transcendência de Deus nas coisas em virtude de um dar-se de Deus nelas.

No caso do homem, essa fontalidade possui um caráter especial. A transcendência de Deus no homem consiste justamente em ser doação; é sua realidade que dá ao homem a sua própria realidade. Deus dá à pessoa humana o seu próprio “eu”; ele se dá à pessoa como verdade real porque, em sua transcendência e doação pessoal, Deus é uma atualização desse dom em que consiste a realidade na qual se constitui o homem. Deus dá de si por sua presença real e que efetivamente está sendo, sem a qual a pessoa humana não teria realidade (HD2, p. 531-533).

Pois bem, com Deus e em Deus, com a doação de sua própria pessoa, o homem “está fazendo” sua própria pessoa relativamente absoluta. A realidade de Deus é absolutamente absoluta e o ser da realidade pessoal humana é relativamente absoluto (POSE, 2012, p.109). Daí, o tema da doação incidir sobre a questão da absolutividade. Deus é absolutamente absoluto e em sua doação ao homem o plasma como realidade relativamente absoluta; o momento do absoluto é o que constitui o ponto de convergência de Deus e da pessoa humana (HD2, p. 534). Precisamente por essa reflexão, Zubiri conclui que Deus é experiência do homem, como já mencionamos anteriormente.

O que ele está nos indicando é que Deus, dando-se a si mesmo como experiência, é o que, justamente, é para o homem; Deus é experiência do homem por sua forma de dar-se a ele para constituí-lo como humano; Deus se dá ao homem justamente para que possa ser experienciado pela humanidade (HD2, p. 542). A vontade de verdade, que lança o homem à busca da realidade e de seu fundamento, faz dele autor do seu próprio ser pessoal buscando apoio e fundamento verdadeiro do poder do real experienciado como realidade relativamente absoluta (HD2, p. 547).

O modo radical da experiência que o homem faz de Deus é a vontade de verdade. A verdade aqui não significa sinceridade, tampouco sentido lógico; verdade significa em Zubiri

⁴⁸ [...] y que 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. (HD2, p. 529)

verdade real, ou seja, o modo radical da experiência da realidade e de seu fundamento. A vontade de verdade é vivida pelo homem de maneira livre e a opção é a maneira real e concreta de ser absoluto.

Nesse sentido, a experiência de Deus é a experiência de “minha” própria liberdade. Assim, a experiência radical de Deus é a experiência de ser livre na realidade. Ser livre, é a forma finita, concreta de “ser Deus”. Entendamos bem, o homem é livre “na” realidade enquanto tal e, por ser livre justamente daquela condição em virtude da qual ele é ele mesmo, pertence ao seu próprio “eu” e não a outra realidade. Exercendo livremente a vontade de verdade, o homem se religa a Deus, sendo plasmado por ele e configurado a ele em realidade absoluta (HD2, p. 547).

[...] a meu modo de ver, a raiz do meu ser relativamente absoluto e é onde está, por conseguinte, a experiência radical de Deus. A experiência radical de Deus é a experiência de ser livre “na” realidade. Ser livre é a modo finito, concreto, de ser Deus: ser livre animalmente. A experiência desta liberdade, animalmente experienciada, é justamente a experiência de Deus (HD2, p. 548).⁴⁹

Ainda que não tenha aprofundado, deixando o tema para os teólogos e pesquisadores do dogma, é preciso, ao menos, citar a questão da graça em Zubiri. Para ele, por mais que ser livre seja viver a dimensão do próprio “eu” em religação com Deus, a graça é a própria projeção da vida trinitária na plasmação humana. Ainda que o homem não saiba, ele tem a experiência da graça; ninguém existe isento da presença de Deus, nem um homem sequer, em toda a humanidade (HD2, p. 549).

Em Cristo, se dá o modo supremo da experiência de Deus, que dá de si na realidade, nele, o homem é dei-formado. Sua vida é mistério, mas não porque ele é Filho de Deus, mas porque é humano; é um mistério porque ele mostrou, precisamente com sua vida, aos seres humanos a religação com o Pai. Cristo comendo, rezando, pensando revelou como todos os demais seres humanos devem comer, rezar, pensar. De algo, porém, não podemos ter dúvidas: o que ele ensinou, ensinou fazendo ele próprio.

A suprema experiência de Deus para o homem consiste no modo concreto de ser filho do Filho; isso é o que Cristo ensinou (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 70): comendo, tendo fome, falando com amigos, chorando quando os perdia, foi assim que Jesus viveu a relação filial com

⁴⁹ [...] a mi modo de ver, la raíz de mi ser relativamente absoluto y es donde está, por consiguiente, la experiencia radical de Dios. La experiencia radical de Dios es la experiencia del ser libre ‘en’ la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Deus: ser libre animalmente. La experiencia de esta libertad, animalmente experienciada, es justamente la experiencia de Dios. (HD2, p. 548)

o Pai. Jesus não era homem e Filho de Deus, como se ambas as realidades estivessem justapostas; no modo concreto como ele viveu, humanamente, foi revelada sua própria filiação. “Ele vivia humanamente sua própria filiação divina. Foi a experiência de sua própria filiação divina” (HD2, p. 550)⁵⁰. Cristo comunicou aos demais seres humanos o essencial de sua vida, para que, unindo-se a ela e entregando-se a ele, o homem pudesse elevar a humanidade e religar-se à realidade.

Por outro lado, a vida do homem não pode ter sentido neste mundo ocupando-se com as coisas e, além delas, ocupando-se com Deus. O homem ocupa-se com Deus, pura e simplesmente, ocupando-se com as coisas do mundo, entre elas, com os demais seres humanos. O mundo só faz sentido para ele, quando é contemplado como um todo, mas um todo deificado. Entre as coisas do mundo, está a experiência que o homem faz de Deus, que dá de si.

Assim, para iluminar a questão sobre a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano, vemos que a religação subsiste e consiste na experiência filial de Cristo, como experiência de graça e liberdade. Assim se dá a experiência de Deus, que dá de si, em três momentos intrinsecamente unidos: a liberdade como experiência absoluta do absoluto de Deus, a presença da graça e o desdobramento na filiação divina que constitui a unidade teológica (HD2, p. 552). Sobre essa unidade seguiremos a reflexão que nos permitirá iluminar a realidade sacramental da Liturgia.

Segundo, Deus dá de si e o momento doante de Deus, como constituinte de minha realidade pessoal em ato relativamente absoluto do meu “eu”, é preponderante e iniciante em relação ao que pode ser o “eu” como pessoa constituída. Fica nítida a tensão na unidade interpessoal entre Deus e o homem, isto é, Deus possui uma função estritamente pré-tensora na comunhão com o homem e esse caráter pré-tensor tensionar o homem a ele.

A tensão entre Deus “e” o homem constitui formalmente a pessoa humana – Zubiri destaca a conjunção “e”. Deus, sendo realidade absolutamente absoluta, está na realidade do homem fazendo com que a realidade humana constitua seu próprio “eu” na realidade divina, sem ser a realidade divina; em outras palavras, na experiência de Deus o homem é dei-formado. O caráter experiencial do ‘e’ de Deus e o homem consiste nessa unidade tensora; Deus, conservando sua transcendência, é Deus dando-se ao homem, porém o homem é homem (ao estar) experienciando este Deus que dá de si (HD2, p. 575).

Assim, a unidade metafísica do homem e de Deus não é um transcurso metafísico, mas sim é uma unidade metafísica de caráter tensivo. O caráter, em virtude do qual um homem é

⁵⁰ Él vivía humanamente su propia filiación divina. Fue la experiencia de su propia filiación divina (HD2, p. 550).

constitutivamente tensor e, por consequência, experienciador de algo que Deus lhe dá, é a doação do seu ser absoluto, da realidade absoluta de Deus dada à pessoa humana para que seja absoluto relativo.

À luz do realismo zubiriano, de suas noções e formulações próprias, podemos induzir uma fundamentação para a realidade sacramental litúrgica. Partindo do “dar de si” de Deus e vontade de verdade do homem, na liturgia se vive a inquietação humana da unidade tensiva com Deus. A inquietação humana que busca Deus doante na Liturgia não se restringe ao rito (ritualismo), mas tem o seu desenrolar na vida fazendo com que, a partir a experiência simbólica da realidade litúrgica, o constitua o seu próprio “eu” na livre escolha de religar-se a Deus.

Na liturgia, a inquietação tensiva leva o fiel a viver a sua própria realidade, no sentido de não ser escravo a viver a realidade de outros; na Liturgia, pelo encontro com Deus que dá de si, em Cristo, o fiel experiencia a religação filial com o Pai. Por isso, a Liturgia é símbolo de salvação, como refletimos para primeira parte deste capítulo, ou seja, símbolo entendido como realidade e, nesse sentido, a Liturgia é salvação, é dei-formação.

A Liturgia faz com que o homem se faça pessoa humana religando em seu próprio “eu” ao poder de Deus enquanto Deus; ao mesmo tempo, ela é possibilitante e impelente da própria vida em Deus. Na Liturgia, o homem se encontra lançado ao fundamento da realidade religando-se a Deus, conforme a religação filial de Cristo; ela é caminho para Deus. A inquietação humana, vontade de verdade, encontra na Liturgia, de modo relativamente absoluto, o absolutamente absoluto.

Ao mesmo tempo, a pessoa humana se assenta em Deus na Liturgia e, mesmo sendo relativamente absoluta, pela Liturgia terrestre entende, de modo humano, Deus que é absolutamente absoluto. Assim, o fiel tem acesso a Deus e apropria-se de si mesmo e do próprio “eu” de Deus. O homem, em vontade de verdade, entrega-se a Deus e é por ele plasmado, dei-formado, incorporando-se, por livre escolha filial, ao Corpo de Cristo. Descobrimos o seu ser formal e constituinte, o homem faz a experiência de Deus, logo, na Liturgia, como já mencionamos, não só nos ritos, mas em seu prolongamento na vida, o homem é pessoa humana ao ser experiência de Deus (HD2, p. 543-565).

Portanto, podemos caracterizar, à luz do pensamento zubiriano, que a Liturgia é religação, é entrega a Deus em vontade de verdade e experiência de Deus, que dá de si. A Liturgia plasma o homem a Deus, dá à forma humana a forma divina, porque Deus dá, em Cristo, de seu próprio “eu” na Liturgia. O homem que busca a Deus, em vontade de verdade, constitui-se a si mesmo, pela doação de Deus, sua imagem e semelhança. Na liturgia, o homem, pela fé, torna-se um com Deus. Essa unidade acontece não porque o homem deixa de ser o que

é ou porque saia do mundo, mas justamente porque no mundo, como Cristo, adquire a relação filial com o Pai.

Deus é acessível e acessado precisamente pelo ato de amor de Cristo. O homem acessa a Deus por sua incorporação a Cristo, por fazer-se filho como ele. Cristo fez de seus discípulos cristãos, isto é, plasmou neles sua religação ao Pai; os discípulos fizeram cristãos a outros. Como já explicitamos, esse processo de fazer cristãos uns aos outros tem a Liturgia como lugar privilegiado; nela seres humanos são feitos cristãos, nela seres humanos são incorporados a Cristo, a seu Corpo.

Nesse sentido, a Liturgia é experiência de Deus, é a religação suprema, à qual orientam-se todas as demais experiências de religação, é realidade sacramental por excelência. Nela o homem, em Deus, descobre sua realidade pessoal, viva e única que se doa a Deus e à realidade. Por isso, não a Liturgia jamais é individual, ela é comunitária, social e histórica (SC 01). Na Liturgia, o cristão experiencia o ato de entrega (*fides qua*), pelo qual Deus o plasma, o deiforma e o eleva a ele.

Todas as demais formas de religação são possíveis e verdadeiras, desde que, de uma forma ou de outra, estejam orientadas à Liturgia. Nela o fiel é plasmado a Cristo e incorporado em seu Corpo, não porque possua uma custódia extrínseca, mas porque se constitui pela presença de Cristo em seu Corpo místico. Precisamente nisso consiste a realidade sacramental da Liturgia, isto é, possuir o que lhe é ulterior, a própria relação com o Deus uno e trino na relação filial de Cristo.

2.3 Conclusão

No segundo capítulo de nossa pesquisa, nos propusemos à sistematização da nova visão da sacramentalidade, especialmente desde o Magistério do Concílio Vaticano II. Essa nova visão influencia diretamente nossa pesquisa, pois estamos estabelecendo a relação entre a realidade sacramental da Liturgia e o realismo de Zubiri. Todo sacramento é um ato visível colocado pela Igreja contemplada como instituição de salvação (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 64). Ampliar a concepção de sacramentalidade nos permite superar a restrição imposta à Teologia desde a Escolástica medieval, mas sobretudo o desde o Concílio de Trento, ou seja, que o termo *sacramentum* somente poderia ser usado para referir-se aos sete Sacramentos da Igreja.

Como já mencionamos, o Magistério do Concílio Vaticano II, ao retornar à fonte da Revelação, resgatou a relação entre *sacramentum* e *mysterion* destacando a visibilidade da

graça invisível de Deus não só nos sete Sacramentos, mas primordialmente na Igreja: [...] a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano [...]” (LG 01).

Embora tenha sido aprovada pelo Concílio antes da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* bebe da mesma visão de sacramentalidade e, como mencionamos anteriormente, antecipa a Eclesiologia inaugurada pelo Concílio. Precisamente pela visão de sacramentalidade que sistematizamos neste capítulo e pela renovação eclesiológica do Vaticano II, foi possível propor e levar a cabo a reforma da Liturgia.

Já não mais concebendo a Igreja desde a hierarquia, embora sem negá-la, foi possível aprofundar a noção de sacerdócio comum de todos os fiéis. Pelo Sacramento do Batismo, a Igreja estrutura-se como comunidade sacerdotal; a “forma de vida” assumida pelos fiéis correlaciona fé e vida desde ações simbólicos-rituais, logo a ação litúrgica autêntica é aquela que mantém dupla relação com o evento ritual e a vida dos fiéis (GRILLO, 2017, p. 46).

Ao mesmo tempo, não podemos deixar de ressaltar o horizonte cristológico da Revelação, ou seja, em Cristo se revela o *mysterion* o *sacramentum* da vontade de Deus (Ef 1,9; Cl 1,26-27; 2,2). Deus, em Cristo, doa-se a si mesmo oferecendo gratuitamente aos seres humanos a salvação; na Liturgia, a oferta de salvação faz-se presente para os fiéis. Nesse sentido, podemos sustentar que a Liturgia não é referência à salvação, como se fosse um mero sinal; a Liturgia é salvação de Deus atualizada na vida dos fiéis e da Igreja.

Por essa razão, a Teologia da Liturgia, acompanhando os avanços oferecidos pela nova visão da sacramentalidade e a Eclesiologia do Concílio Vaticano II, adota o horizonte amplo dado pelo símbolo, deixando de lado a noção sinal e causa. Tal passo somente foi possível por mediante uma apropriação antropológica do sacramento e da Liturgia, que se sustenta por uma perspectiva sacramental da própria realidade (SCHEMANN, 1973, p. 135-151).

Privar a Liturgia e o sacramento do símbolo, implica reduzi-los a simples referências à salvação, nas quais a força mediadora desaparece; Liturgia e sacramento convertem-se, nessa perspectiva, em meras realidades informativas e não formativas. Sem sombras de dúvidas, recuperar o símbolo e sua capacidade mediadora é um dos grandes reptos não só para a Teologia da Liturgia e do Sacramento, mas para o próprio pensamento contemporâneo que já não cede passo para realidades permanentes, tendo como consequência o esvaziamento do próprio sentido da vida (HAN, 2021, p. 10).

Como mencionamos no capítulo, o símbolo põe junto duas partes distintas, mas não como remissão, ou seja, simplesmente que uma parte remita à outra. No símbolo, à diferença

do sinal, não há remissão extrínseca ou arbitrária; o símbolo nos introduz na ordem à qual ele próprio faz parte. Por isso, podemos afirmar que, assim como os Sacramentos, a Liturgia é ação simbólica, isto é, tanto aqueles como esta pertencem à ordem da salvação e nos introduzem nessa ordem. Os símbolos não precisam ser traduzidos ou comentados, no entanto exigem que aqueles que tomam parte neles sejam introduzidos em sua lógica própria (BIANCU, 2013, p. 71-77; NASSER, 2003, p. 36).

Mediante as ações simbólicas, performadas nas ações litúrgicas, há comunicação da realidade da salvação (SARTORE, 1992, p. 1150); o símbolo é uma linguagem de comunicação, de comunhão (BELLOSO, 2005, p. 135). Como refletimos anteriormente, a passagem do *signum* ao *symbolum* na Teologia dos Sacramentos e na Teologia da Liturgia nos permite resgatar o que é mais próprio da salvação: sua gratuidade. Sacramentos e Liturgia são expressão da bondade de Deus, são dom de Deus performados que se tornam visíveis na ação humana; na Liturgia, a relação com Deus não é expressa, ela acontece (CARDITA, 2002, p. 338).

Uma vez resgatada a centralidade do símbolo para a Teologia da Liturgia, foi-nos possível adentrar no que é o centro de nossa pesquisa: a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano. Pela ação ritual simbólica, própria da Liturgia, a realidade da salvação é atualizada e tornada presente. Nesse sentido, a própria Liturgia reveste-se de sacramentalidade, permanecendo ela mesma enriquece-se pela presença da realidade da salvação (LAFONT, 2021, p. 62).

Contudo, não podemos esquecer que a presença da realidade salvífica na Liturgia acontece porque nela Cristo faz-se presente (SC 07). Na *actio homini* da Igreja faz-se presente a *actio Dei* de Cristo. Por essa razão, podemos afirmar com o Magistério que a Liturgia é continuação e atualização do mistério de Deus, manifestado definitivamente em Cristo, no *hodie* da Igreja e do mundo. Aqui, porém, coube-nos esclarecer a pergunta que motiva nossa pesquisa: como o realismo de Zubiri pode enriquecer a compreensão sacramental da Liturgia?

Iniciamos nosso estudo da relação entre a realidade sacramental da Liturgia e o realismo zubiriano resgatando uma noção fundamental para o autor: a religação. À diferença de Aristóteles e Tomás de Aquino, que colocam a pergunta por Deus em um horizonte cosmológico, e Kant e Schleiermacher, que a colocam no horizonte antropológico (CESCON, 2007, p. 114), Zubiri segue a via da religação, ou seja, a pergunta por Deus, ou mais precisamente, o problema de Deus pertence às ações que religam o homem à realidade e a seu fundamento; não se trata de uma teoria, mas de um fato básico e radical (HD2, p. 133).

Problematizar Deus não é uma opção para o homem; ao contrário do que muitos pensam, afirma Zubiri, não somente os teístas apresentam uma solução ao problema de Deus; o Ateísmo e o Agnosticismo são soluções a esse problema (HD2, p. 21). Qual seria a solução apontada? O autor destaca que o problema de Deus é solucionado mediante a experiência de Deus, ou seja, o homem chega à solução desse problema experimentado Deus, lançando-se em uma marcha intelectual que o conduza à realidade divina. Nesse sentido, a realidade divina é entendida por Zubiri, como realidade-fundamento ou realidade-fundante.

Pela marcha intelectual que o conduz à realidade-fundamento – a Deus – o homem realiza-se como pessoa. Além de ser *de suyo*, como todas as demais coisas reais, o homem constitui-se no mundo como suidade, ou seja, ele apreende-se a si mesmo como *de suyo*. Contudo, sua suidade está referida a uma realidade-fundante, a uma realidade absolutamente absoluta, Deus. Não se trata de uma referência posterior à apreensão das coisas reais e de si mesmo no mundo; a realidade das coisas reais é poderosa, o que permite ao homem religar-se à própria realidade.

Trata-se do poder do real que se dá nas coisas reais ou, dito mais precisamente, trata-se da doação de Deus que dá de si mesmo, dá de sua própria realidade às coisas. À essa doação de Deus, o homem responde com fé, compreendida como entrega pessoal, como adesão pessoal, certeza firme e livre opção (CESCON, 2007, p. 115). Esta é a experiência de Deus realizada pelo homem que o constitui pessoa (*pars Dei*), a qual também pode ser compreendida como vontade de verdade real e liberdade (*pars homini*).

Uma vez esclarecido o alcance da noção de religação para Zubiri, avançamos em nossa pesquisa desenvolvendo, desde seu pensamento, a obra de Cristo. Segundo o filósofo, o homem é dei-forme desde a Criação, contudo pela queda original (Gn 3,1-19) sua realidade viu-se condicionada já não mais pelo poder do real, mas pela força do pecado. Nesse sentido, a obra de Cristo está na plasmação ou configuração do homem à realidade, fazendo dela uma religação filial semelhante à sua, cuja prioridade é o acatamento filial à vontade do Pai (MILLÁS, 2014, p. 251).

Portanto, a obra de Cristo passa a ser entendida como fundação de uma religação. Entretanto, a fundação da religação de Cristo ou, simplesmente, a fundação do Cristianismo não pode ser compreendida como transmissão de normas, de ensinamentos e de ritos (MILLÁS, 2014, p. 252); Cristo funda o Cristianismo fazendo de seus discípulos cristãos. Por sua vez, os discípulos de Cristo, já cristãos, fizeram a outros cristãos; esta é a dinâmica própria da Igreja: “fazer cristãos uns aos outros”, o que somente é possível graças à permanência da obra de Cristo, de suas ações na Igreja (PTH, p. 653).

Dentre as ações de Cristo, está seu ato supremo que compreende sua morte e sua ressurreição, seu Mistério Pascal. Para “fazer cristãos uns aos outros”, a Igreja, mediante sua ação, possibilita a participação no Mistério Pascal do Cristo. Tal participação acontece, por excelência, na celebração dos Sacramentos (PTH, 657-658); a Liturgia é o *locus* fundamental da celebração dos Sacramentos, isto é, nela se dá a unidade entre as ações de Cristo, aquelas que ele performou em sua vida e aquelas que permanecem depois de sua morte (PTH, p. 657). Mediante a participação na Liturgia, o homem é plasmado em Cristo, é por ele *dei-formado*.

Sendo assim, podemos destacar três momentos na celebração litúrgica a partir do pensamento de Zubiri: a celebração em si, a atualidade da ação de Cristo e a *dei-formação* do homem. Merece destaque, mais uma vez, o conceito de atualidade desenvolvido por Zubiri e aplicado à Teologia da Liturgia: as coisas reais fazem-se presentes, em e desde si mesmas, à inteligência e a inteligência faz-se presente às coisas reais; trata-se de co-atualidade e co-presença (ISIR, p. 156). Cristo faz-se presente ao cristão e o cristão faz-se presente a ele, na Liturgia.

Pela co-atualidade ou co-presença, podemos refletir sobre a incorporação ao corpo de Cristo, processo iniciado pelo Batismo (PTH, p. 665), mas cuja plenitude está na Eucaristia (PTH, p. 669). Se no Batismo, o cristão toma parte no Mistério Pascal de Cristo e recebe o perdão dos pecados, na Eucaristia, seu “eu” é plasmado pelo “eu” de Cristo mediante a incorporação em seu corpo. Como tivemos a oportunidade de apresentar ao longo deste capítulo, Zubiri faz um estudo pormenorizado da Eucaristia ao questionar-se por sua instituição e pela fé da Igreja que celebra a Eucaristia.

Destacamos, porém, que todos esses questionamentos conduzem ao que nos é mais importante: a incorporação em Cristo e sua atualidade na celebração da Eucaristia. Zubiri encontra uma alternativa conceitual à transubstanciação, que já produziu muitas controvérsias ao longo da história da Teologia: o autor elabora o conceito de transubstantivação (MILLÁS, 2014, p. 266-267).

Aplicar a noção zubiriana de atualidade à presença de Cristo no pão-alimento na Eucaristia, nos demais Sacramentos e na celebração deles implica afirmar a presença da realidade de Cristo em relação à realidade dos Sacramentos e da Liturgia. “Não é mera presença a partir desde sua própria realidade, mas em sua realidade enquanto realidade. É atualidade não ‘desde’ sua realidade, mas ‘em’ sua própria realidade” (PTH, p. 801)⁵¹. Não há mudança de

⁵¹ No es mera presencia desde su propia realidad, sino en su realidad en cuanto realidad. Es actualidad no “desde”, sino “en” su realidad misma. (PTH, p. 801)

propriedades: o pão continua sendo alimento, da mesma forma que a Liturgia permanece *actio Ecclesiae*.

Mas, como salientamos em nossa pesquisa, não só Cristo é atual à Liturgia, a Liturgia é atual a Cristo (co-atualidade). Por sua atualidade, a Liturgia permite o “devir” da realidade divina, revestindo-se, portanto, de realidade sacramental. Nesse sentido, a Liturgia não é compreendida como mero serviço a Deus, por mais devido que lhe seja; pela atualidade de Cristo e pela sua própria realidade sacramental, a Liturgia permite ao homem realizar-se, isto é, fazer-se pessoa, religar-se à realidade-fundante conforme a religação filial de Cristo.

Unida à noção de atualidade, Zubiri reflete sobre a realidade corpórea do homem o que é um elemento central para nossa pesquisa sobre a realidade sacramental da Liturgia. Em suas palavras: “o corpo humano é um momento intrínseco e formal da realidade humana, o homem ‘é’ corpóreo” (PTH, 803)⁵². Insistir no fato de que o homem é corpóreo significa sustentar que a corporeidade é o princípio radical do estar humano na realidade. Corporeidade, entendida como *sôma*, não é princípio de localização; logo, Cristo está presente no pão eucarístico como atualidade, mas não como ato (PTH, p. 805-806).

Por corporeidade, o autor contempla a totalidade da pessoa desde sua formalidade radical, como resgatamos. Logo, ao refletir sobre o corpo de Cristo, Zubiri está refletindo sobre a totalidade de Cristo e, por isso, pode sustentar, sem grandes problemas, sua atualidade no pão-alimento da Eucaristia. Corpo é entendido, por ele, como *sôma* e não como *sárx*. Do mesmo modo, podemos sustentar sua atualidade na Liturgia e, por conseguinte, a realidade sacramental dela.

Definimos como realidade sacramental da Liturgia o “estar em” – “estar no Cristo”, isto é, Cristo se dá na Liturgia, na qual ele é atualizado. Sustentar a sacramentalidade da Liturgia desde o realismo zubiriano significa afirmar que Deus, em Cristo, dá de si nas ações litúrgicas. Com isso, nos encontramos com o resgate da força do símbolo para a Teologia da Liturgia: à diferença do sinal que assume um significado extrínseco e arbitrário, o símbolo traz em si a realidade que performa, ou seja, a Liturgia não remete à salvação, a Liturgia é salvação porque nela a corporeidade de Cristo simplesmente está presente.

Cristo dá de si mesmo na Palavra, na água, no óleo, no pão, nos irmãos e ainda de outras tantas formas (SC 07). Além disso, os participantes da Liturgia definem-se por simplesmente “estar” na Liturgia; do mesmo modo que Cristo está atualizado na celebração, os cristãos atualizam-se nela, estão presentes em e desde si mesmo. O que chamamos de “estar na Liturgia”

⁵² El cuerpo humano es un momento intrínseco y formal de la realidad humana: o hombre “es” corpóreo. (PTH, p. 803)

da parte dos fiéis corresponde ao que a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* define como participação consciente, ativa e fecunda (SC 11). Por outro lado, “estar na Liturgia” corresponde à ação eclesial pela qual os “cristãos fazem cristãos uns aos outros”.

3 PERSPECTIVAS DA NOVA VISÃO DE LITURGIA PARA A IGREJA EM SAÍDA

Tendo percorrido até aqui um itinerário onde pretendíamos mostrar que a interface da Teologia litúrgica, focada na sacramentalidade, como realidade, com o pensamento de Zubiri, apresentado por ele mesmo, entre outras tantas expressões, como “inteligência senciente”, chegamos ao terceiro capítulo de nossa pesquisa. Nosso principal objetivo neste capítulo é comprovar que, até aqui, fomos bem-sucedidos.

Levaremos adiante nosso propósito tomando a Eclesiologia de Francisco, o “bispo de Roma vindo do fim do mundo” (FRANCISCO, 2013c). Portanto, temos que nos perguntar pela visão de Igreja de Francisco, pela sua Eclesiologia. A expressão “Igreja em saída”, marca da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), é indicador fundamental de sua Eclesiologia, porém é preciso reler outros documentos seus, especialmente a Bula *Misericordiae Vultus* (2015), a Carta Encíclica *Laudato si'* (2015), a Exortação Apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia* (2020) e a Carta Encíclica *Fratelli Tutti* (2020).

Apenas pela menção de tantos documentos, já podemos destacar que a visão de Igreja de Francisco é ampla, contemplando diversos elementos da vida e da missão da comunidade de discípulos de Jesus Cristo. Nossa tarefa, portanto, consiste em verificar os pontos de contato entre os textos magisteriais de Francisco e o pensamento de Zubiri.

Entretanto, um elemento, que destacamos ao longo da pesquisa, adquire especial importante: a Eclesiologia de Francisco não se restringe somente a documentos, ele conhece o valor dos gestos simbólicos (ALDAZÁBAL, 2005, p. 17). A escolha de seu nome e suas palavras logo de sua eleição, sua primeira viagem apostólica a Lampedusa, a celebração do lava-pés em um cárcere romano e a caminhada silenciosa e solitária através de uma Praça de São Pedro vazia pelas restrições impostas pela pandemia são exemplos de gestos que expressam sua visão de Igreja e desafiam católicos de todo o mundo a uma decisão consciente por Jesus.

Ao mesmo tempo, aquilo que Francisco tem ensinado mediante seu Magistério pontifício e mostrado com seus gestos está em plena sintonia com o ensinamento do Concílio Vaticano II, ou seja, somente é possível compreender sua visão de Igreja desde uma relação constitutiva com Jesus Cristo, a luz dos povos (LG 01), e com os homens de todos os tempos, com os quais compartilha alegrias e esperanças (GS 01). Portanto, a assim chamada “Igreja de Francisco” aponta para Jesus e para o mundo, realiza-se servindo a seu Mestre e Senhor e desenvolvendo sua missão na sociedade hodierna.

Isso é possível porque, como estamos sustentando desde o pensamento zubiriano, as ações dos cristãos são as ações do próprio Cristo. “O cristão tem que fazer outros cristãos. E

tem que fazê-lo fazendo efetivamente o que fez Cristo”¹ (PHT, p. 653). A Liturgia, nesse sentido, é *locus* privilegiado, no qual o homem é plasmado em Cristo, suas ações passam a ser as ações dele. Uma vez plasmado em Cristo, o homem e todo o corpo, com o qual cada um forma uma unidade, são incorporados no único Corpo de Cristo, sua Igreja (PTH, p. 654).

Mais que uma *societas perfecta*, como a Teologia pós-tridentina sustentava, a Igreja é Povo de Deus peregrino; sua vocação de participação plena no Reino definitivo de Deus decide sua marcha pelo mundo, que já não é compreendida como marcha triunfal, mas como missão e serviço à vida de todos, como Jesus em suas ações revelou (PTH, p. 650). Esse giro copernicano da Eclesiologia realizado pelo Vaticano II já podia ser vislumbrado nas palavras de João XXIII ao abrir o Concílio:

A Igreja sempre se opôs a estes erros; muitas vezes até os condenou com a maior severidade. Agora, porém, a esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia do que o da severidade. Julga satisfazer melhor às necessidades de hoje mostrando a validade da sua doutrina do que renovando condenações. (JOÃO XXIII, 1962)

Da atitude hostil e condenatória ao mundo e aos avanços da Modernidade, a Igreja, com o Concílio Vaticano II, assume o diálogo e a abertura para avançar no serviço à família humana e à Criação. Já não pensamos mais em uma Igreja que condena erros, mas em uma Igreja disposta a dialogar sem reservas com a sociedade. Entretanto, esse passo só foi possível aos Padres conciliares quando professaram sua fé na Igreja, isto é, quando a reconheceram como realidade teológica e não somente sociológica ou jurídica.

Em Cristo, a Igreja se abre ao Mistério do Deus uno e trino, convertendo-se, ela mesma, em *mysterion* ou *sacramentum* da unidade do próprio Deus com a humanidade e dos seres humanos entre si. “[...] A Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 01). Lançando mão da reflexão de Zubiri, destacamos que uma Igreja, assim como a apresenta o Concílio Vaticano II e Francisco, se justifica no mundo porque conserva em si as mesmas ações de Jesus Cristo, convertendo-se em seu sacramento, plasmando e dei-formação os homens (PTH, p. 650).

Não são poucas as ocasiões, nas quais Francisco insiste na necessidade de retomar o itinerário eclesiológico do Concílio Vaticano II; recentemente chegou a afirmar que devemos encarar o Concílio como uma grande ocasião para a conversão de toda a Igreja, uma tentativa

¹ El cristiano tiene que hacer otros cristianos. Y tiene que hacerlo haciendo efectivamente lo que hizo Cristo. (PHT, p. 653)

de entender melhor e mais profundamente a mensagem da Boa-notícia de Jesus fazendo com seja atual, viva e atuante no mundo (FRANCISCO, 2022).

3.1 A Eclesiologia de Francisco

Depois de uma breve introdução, dedicar-nos-emos à Eclesiologia de Francisco. É importante destacar que nossa exposição não tem pretensão de ser exaustiva; em efeito, como já mencionamos, as perspectivas eclesiológicas apontadas pelo Romano Pontífice são diversas. No entanto, assumiremos uma perspectiva em concreto que nos permitirá, mais adiante, dialogar com a pesquisa sobre Liturgia que estamos desenvolvendo; nossa pretensão é estabelecer relações entre a “Igreja de Francisco” e o pensamento de Zubiri, que desenvolvemos ao longo deste trabalho.

Ao refletir sobre a Igreja, Francisco recorre com frequência à conversão (FRANÇA MIRANDA, 2017, p. 11-27). Embora tenha publicado a Carta Encíclica *Lumen fidei* nos primeiros meses de seu pontificado, podemos afirmar que o primeiro documento seu foi a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (24 de novembro de 2013). Francisco mesmo reconhece que *Lumen fidei* trata-se de um texto em continuidade com o pontificado de seu antecessor, Bento XVI, que tinha planejado três cartas encíclicas sobre as virtudes caridade, esperança e, finalmente, fé (LF 07). Tendo renunciado ao Pontificado em fevereiro de 2013, Bento XVI não chegou a concluir seu projeto, o que foi levado a cabo por Francisco em 29 de junho de 2013.

Entretanto, como já mencionamos, consideramos como primeiro texto magisterial seu a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Já no primeiro capítulo do texto, Francisco convoca toda a Igreja à conversão pastoral e missionária: “Espero que todas as comunidades se esforcem por acionar os meios necessários para avançar no caminho de uma conversão pastoral e missionária, que não pode deixar as coisas como estão” (EG 25). Depois de ter se referido à reforma levada adiante pelo Concílio Vaticano II como “conversão eclesial” (EG 26), o Romano Pontífice insiste que a conversão da Igreja é inadiável (EG 27-33) e se torna acontecimento inquestionável quando os cristãos realizam as mesmas ações de Cristo (PTH, p. 653).

3.1.1 A conversão pastoral e missionária da Igreja

Embora já tenhamos destacado como tema de grande relevância em seu Magistério Pontifício, dedicar-nos-emos à exposição da conversão pastoral e missionária da Igreja. Trata-se de uma decisão que deve perpassar todas as estruturas da Igreja, desde as paróquias e as dioceses, até o próprio papado. Uma Igreja marcada por uma firme decisão missionária é aquela capaz de superar o cômodo “fez-se sempre assim” (EG 33) e assumir com criatividade os reptos a ela postos pelo mundo hodierno.

Não é estranho estabelecer uma relação entre o chamado missionário de Francisco e a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e Caribenho, realizada em Aparecida no ano de 2007. De fato, o então Arcebispo Metropolitano de Buenos Aires, Dom Jorge Mario Cardenal Bergoglio, eleito anos mais tarde bispo de Roma, esteve à frente da redação do documento final da Conferência. Tanto assim que em *Evangelii Gaudium*, o Documento de Aparecida é citado dez vezes.

Esta firme decisão missionária deve impregnar todas as estruturas eclesiais e todos os planos pastorais das dioceses, paróquias, comunidades religiosas, movimentos e qualquer instituição da Igreja. Nenhuma comunidade deve isentar-se de entrar decididamente, como todas as forças, nos processos constantes de renovação missionária e de abandonar as ultrapassadas estruturas que já não favoreçam a transmissão da fé. (Dap, n. 365)

Não obstante, o que o Documento de Aparecida destacou e, posteriormente, Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* não é só uma necessidade contingente da Igreja, mas revela sua razão de ser no mundo, isto é, levar adiante a missão de Jesus de Nazaré e o anúncio do Reino de Deus (Mt 28,19s) – ou, como temos formulado desde o pensamento zubiriano, levar a cabo o mandamento de que “cristãos façam a outros cristãos” (PTH, p. 653). Nesse sentido, portanto, podemos afirmar que a missão da Igreja é evangelizar, como ressaltou Paulo VI em sua Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN 14); da mesma forma que Paulo proclama que o anúncio do Evangelho não é para ele motivo para vangloriar-se (1Cor 9,16), a Igreja reconhece na missão que recebeu de seu Senhor uma necessidade, uma urgência.

Trata-se de um anúncio que une vida e história – a vida de Cristo com a história dos cristãos, a vida dos cristãos com a vida de Cristo que neles é plasmada (PTH, p. 653). Portanto, a tarefa evangelizadora só pode ser levada adiante imersa em épocas históricas concretas e pelo diálogo sem reservas com as diversas sociedades e as diversas culturas. Se por um lado, a fidelidade à Revelação deve ser sempre mantida, por outro, a criatividade para sua transmissão desafia constantemente a Igreja. Ao mesmo tempo, não podemos nos esquecer da tensão

escatológica na qual o anúncio do Reino de Deus se desenvolve, isto é, toda forma do anúncio tende à sua versão definitiva (FRANÇA MIRANDA, 2022, p. 17).

As ações de Cristo plasmam os primeiros cristãos que as repetem de modo permanente, revestindo cada vez mais homens de Cristo e regenerando-os (PTH, p. 654). Isso não nos autoriza a abandonar as formas concretas, nas quais o anúncio do Reino foi dando-se ao longo da história. Tomás de Aquino, inclusive, chega a dizer que os “sinais da fé” são essenciais para proporcionar conteúdo (*fides quae*) à opção de fé (*fides qua*); esses sinais são as formas concretas assumidas pela Igreja em sua peregrinação, sejam elas relacionadas com a doutrina, com as normas da comunidade ou com a própria comunidade (ST II-II, q. 94, art. 1 ad. 1).

Ao mesmo tempo, porém, não podemos desconhecer perigo em sobrevalorizar os sinais em detrimento da realidade por eles indicada. Tal perigo aconteceu – e ainda acontece – na vida da Igreja, porque os sinais se apresentam como muito mais acessíveis que a realidade à qual apontam; isso explicaria a distância entre fé professada e fé vivida, entre instituição e fiéis. Os “sinais da fé” não podem ser tomados como eternos e imutáveis; de fato, eles só têm sentido por sua referência ao Mistério de Deus, único eterno e imutável. Por isso, afirmamos que a permanência das ações de Cristo na Igreja é “progredinte”, ou seja, não estática, mas acontecendo conforme os sinais dos tempos (PTH, p. 654).

Entretanto, a Igreja no século XX – e, em boa parte, a Igreja no século XXI – herdou expressões, práticas e celebrações da Cristandade, as quais são pouco ou nada acessíveis ao homem contemporâneo (FRANÇA MIRANDA, 2022, p. 18). É interessante notar que dita herança afastou-se enormemente daquilo que foi a comunidade de discípulas e discípulos de Jesus de Nazaré; se a Igreja neotestamentária se caracterizava pela *diakonía*, a Igreja na Cristandade foi marcada pela *potestas* que refletia uma hierarquia social rígida.

Como já mencionado, a rigidez de formas da Cristandade se faz notar hoje na Igreja. Contudo, com o advento de uma Modernidade plural e secular apresenta-se como desafio a ela e sua missão evangelizadora. Francisco soube expressar muito bem essa realidade na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, o que também destaca a relevância de nossa pesquisa sobre o pensamento zubiriano e suas contribuições que permitem iluminar a missão atual da Igreja e a atualização das ações de Cristo (PTH, p. 655). Nesse sentido, não identificamos somente a mencionada continuidade com o Documento de Aparecida, mas uma situação constantemente marca a Igreja, isto é, a capacidade de reinventar-se em um mundo em constante transformação para levar a cabo sua missão evangelizadora ou, em conceitos zubirianos, sua missão que permite aos homens plasmar sua religação na religação de Cristo (PTH, p. 714-715).

Reinventar-se para a Igreja, todavia, significa conversão, significa, como os textos conciliares indicam, voltar às fontes para delas novamente beber e revigorar-se (QUEIRUGA, 2014, p. 31-32). Entre as fontes da vida eclesial é preciso destacar a Boa-notícia de Jesus Cristo; converter-se ao Evangelho de Jesus é um traço característico e essencial da “Igreja de Francisco”: “A alegria do Evangelho enche o coração e vida inteira daqueles que se encontram com Jesus” (EG 01). Contudo, em nenhum momento as palavras e os gestos de Francisco nos apontam uma Igreja introvertida ou fechada em si mesma; a alegria do encontro pessoal com Jesus (EG 07), em seu Evangelho, converte todo fiel em missionário, ou seja, em portador da Boa-notícia do próprio Jesus a outros, sendo verdadeiramente cristãos – outros “cristos” no mundo (PTH, p. 729).

Bem como a Boa-notícia de Jesus de Nazaré tinha nos pobres seus interlocutores principais (Mt 5,3; Lc 6, 20), a missão da Igreja é para os pobres (ELLACURÍA, 2009, p. 168-171). Até mais, a “Igreja de Francisco” é pobre e dos pobres. Se a conversão ao Evangelho é traço fundamental, a conversão aos pobres também o é; “uma Igreja pobre para os pobres”, como expressa o Romano Pontífice na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG 198). Ou como vemos no tão atual pensamento de Zubiri que aqui defendemos ao longo dessa investigação, por ser a realidade que é (Igreja para os pobres), cada coisa real (Igreja pobre), atua em virtude de suas notas (pobre) (SÁEZ CRUZ, 2009, p. 56).

Destacamos que não se trata somente de uma opção assistencialista pelos pobres do mundo; Francisco recolhe textos da Escritura e a reflexão eclesial de séculos para ressaltar a centralidade dos pobres na ação evangelizadora da Igreja (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 11). A opção pelos pobres está no coração da mensagem do Evangelho, trata-se de um elemento constitutivo da fé cristã.

Como a conversão missionária está em continuidade com o ensinamento da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e Caribenho, a “Igreja pobre e para os pobres” proclamada por Francisco está em sintonia com o Magistério da segunda, realizada em Medellín (1968). Embora com o passar dos anos a “opção pelos pobres” foi recebendo diversos adjetivos, sobretudo preferencial e não excludente, Francisco reage a toda tentativa teológico-ideológica de relativizá-la (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 12), destacando a verdadeira conversão da Igreja aos pobres do mundo.

É possível ir além, o “bispo de Roma vindo do fim do mundo” insiste em seu ministério teológico-pastoral a centralidade dos pobres porque eles marcam radical e definitivamente o ser e a missão da Igreja no mundo; podemos, inclusive, afirmar que “dos pobres” é uma nota fundamental da Igreja de Jesus Cristo (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 21). Em primeiro lugar,

não se trata de acrescentar notas àquelas definidas pelo I Concílio de Constantinopla: “una, santa, católica e apostólica” (DH 150), mas afirmar que precisamente por ser Igreja “dos pobres” ela é una, santa, católica e apostólica (SOBRINO, 1981, p. 99-100).

Igreja “dos pobres” é uma formulação recente que se remonta, primeiramente, às palavras de João XXIII às vésperas da abertura do Concílio Vaticano II. Dirigindo-se a todas as católicas e a todos os católicos, o *Papa buono* refletia sobre Cristo como luz do mundo e a missão da Igreja de irradiar essa luz: “Pensando nos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta e quer ser Igreja de todos, em particular, a Igreja dos pobres” (JOÃO XXIII, 1962). A Teologia latino-americana da Libertação assumiu a expressão como sua, tanto que diversos autores a usaram e continuando usando em sua elaboração eclesiológica.

Não devemos esquecer, porém, que o Documento de Medellín é um antecedente importante para o que posteriormente teólogas e teólogos da Libertação chamaram de Igreja “dos pobres”, sobretudo ao equiparar os conceitos de salvação e libertação: “Sob essa luz, toda a obra divina, na história da salvação, é uma ação de promoção e de libertação humana que tem como único objeto o amor.” (Justiça, 02). Nesse sentido, o compromisso real para a libertação de toda forma de opressão, especialmente a pobreza que afeta milhões de homens, não é um adendo à missão evangelizadora da Igreja; ao prolongar a obra divina na história (BERNARDES, 2020, p. 63), a Igreja “dos pobres” mantém-se fiel a seu ser e a sua missão, como já afirmamos anteriormente.

Entretanto, devemos remarcar que a conversão pastoral e missionária da Igreja e a conversão aos pobres do mundo não constituem dois momentos diversos do itinerário eclesiológico de Francisco. Com a expressão “em saída”, o Romano Pontífice expressa a urgência de a Igreja não permanecer fechada sobre si mesma, mas levar a Boa-notícia de Jesus abrindo-se ao mundo. Porém, para o onde a Igreja deve sair? Francisco caracteriza a saída da Igreja para as periferias da sociedade e da existência (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 36).

Insistimos, porém que não é nosso objetivo discutir sobre a pertinência ou não da expressão “Igreja dos pobres”, o que queremos remarcar, como fizemos acima, é a chamada à conversão aos pobres como itinerário eclesiológico de Francisco. Como Cristo foi o Filho no mundo (HD2, p. 550), ou seja, não só para o mundo e menos ainda para si, os cristãos e a Igreja não são para o mundo ou para si mesmos, são no mundo, são “nos pobres”. Ao mesmo tempo, estabelecemos a relação com a conversão pastoral e missionária da Igreja, anteriormente apresentada. Todavia, ressaltamos uma breve reflexão.

Está claro que “Igreja dos pobres” não esgota toda a realidade da Igreja, mas sem essa nota ela a Igreja já não pode ser mais identificada como a Igreja de Jesus Cristo, que foi ungido

pelo Espírito para anunciar a Boa-notícia aos pobres, a libertação aos cativos e aos oprimidos, a recuperação da vista aos cegos e proclamar o ano da graça de Deus (Lc 4,18-20).

Justamente porque a “opção preferencial pelos pobres” pertence ao coração mesmo do Evangelho de Jesus Cristo, quando um “cristão” não assume conscientemente a sua vida procurando vivê-la com maior fidelidade, e mais ainda quando de fato se opõe a ela, quaisquer que sejam as razões aduzidas, ele deixa *ipso facto* de ser cristão, pois coloca-se em contradição frontal com o Evangelho do Reino proclamado por Jesus e com a mesma pessoa de Jesus que é, na expressão de Orígenes, a *autobasileia*, o Reino em pessoa. (BARREIRO, 1983, p. 08)

O que se diz de um cristão em particular, pode ser dito de toda a Igreja em seu conjunto. Nisso reside toda a autoridade teológico-dogmática de Francisco em sua insistência na conversão da Igreja aos pobres. Ao apresentar na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* a “Igreja pobre e para os pobres”, o Romano Pontífice está ressaltando “um aspecto ou [...] dimensão essencial da revelação e da fé cristãs, enquanto determinante do mistério da [própria] Igreja” (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 59). Cristo foi no mundo, foi “nos pobres”, entre eles, logo a Igreja, plasmada por ele, não pode ser de outro modo; assim como Jesus Cristo viveu sua religião ao poder de Deus entre os pobres, a Igreja, plasmada por ele, também vive sua religião ao poder de Deus entre os pobres (PTH, p. 729).

3.1.2 A “Igreja da misericórdia”

Da mesma forma que não podemos separar a conversão pastoral e missionária da Igreja da conversão aos pobres, não podemos pensar a “Igreja em saída para as periferias” como momento diversa da “Igreja da misericórdia”. Convocado de 08 de dezembro de 2015, Solenidade da Imaculada Conceição da Bem-aventurada Virgem Maria, a 20 de novembro de 2016, Solenidade de nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do Universo, o Jubileu Extraordinário da Misericórdia evidencia a relação mencionada.

Seguindo os gestos simbólicos que caracterizam seu Pontificado, Francisco abriu o jubileu no quinquagésimo aniversário de clausura do Concílio Vaticano II, com isso ressalta a continuidade de seu Magistério com o Magistério conciliar. Depois de um breve percorrido pela Escritura para destacar a centralidade da mensagem da misericórdia, Francisco afirma, na Bula *Misericordiae Vultus*, que “a arquitrave que suporta a vida da Igreja é a misericórdia” (MV 10). A Igreja não pode realizar nenhuma de suas ações desprovida de misericórdia; sua ação pastoral deve estar perpassada pela proximidade e ternura, que caracterizaram a ação do próprio Jesus

que acolheu os pecadores e fez refeição com eles (Mt 9,9-13). Caso contrário ela não estaria realizando as próprias ações de Cristo no mundo, não seria “Cristo e o cristianismo de uns para os outros e de uns por todos” (PTH, p. 733)².

Podemos dizer até mais, o bispo de Roma insiste que a credibilidade da Igreja “passa pelo amor compassivo e misericordioso” (MV 10), ou como reflete Zubiri, a credibilidade da Igreja passa pelo fato de que suas ações são as ações de Cristo. Com isso, seu itinerário eclesiológico não destaca a misericórdia como um acréscimo à ação eclesial, mas ela a *conditio sine qua non* a Igreja torna-se crível no mundo.

Sem desmerecer a importância das obras de misericórdia espirituais e corporais, também sublinhadas por Francisco na Bula *Misericordiae Vultus* (MV 15), a misericórdia não pode se restringir, como já apresentamos, a ações pontuais da Igreja; a misericórdia é princípio operativo da própria Igreja. Como a Teologia latino-americana da Libertação destaca, o que está em jogo não é a *orto-doxia*, mas a *orto-práxis* que brota da Boa-notícia de Jesus.

Ser “Igreja da misericórdia”, portanto, não significa para a Igreja assumir um modo de ser que seja diferente daquele que lhe foi dado pelo seu Mestre e Senhor. “Uma Igreja verdadeira é, antes de tudo, uma Igreja que ‘se parece com Jesus’” (SOBRINO, 1990, p. 665). A partir da misericórdia, a Igreja não encontra somente seu lugar (*ubi*), mas seu devido lugar (*quid*), ou seja, entre os pobres do mundo. Pela misericórdia, a Igreja descentra-se e é capaz de reagir à dor alheia tendo como única motivação a eliminação dessa dor (SOBRINO, 1990, p. 673). A Igreja não espera, ela se lança como o pai ao encontro do filho que ainda não completou o seu caminho em direção à sua casa (Lc 15, 11-32).

Aqui, porém, é preciso dar um passo a mais para compreender o significado profundo do que acaba de ser exposto. Seguindo nossa intuição inicial, isto é, aproximar-nos da “Igreja de Francisco” desde a categoria da conversão, a relação entre Igreja e misericórdia não implica somente pensar na ação *ad extra*, mas compreender como a Igreja deve contemplar-se *ad intra*, ou seja, a Igreja não é misericordiosa somente para com o mundo e com os pobres do mundo, mas também deve sê-lo para consigo mesma.

Tal afirmação implica imediatamente duas consequências: reconhecer que *na* Igreja há pecado e por a descoberta os limites que esse pecado impõe à ação evangelizadora. Em primeiro lugar, devemos esclarecer qual é a relação entre a Igreja e o pecado; não se trata de uma tarefa simples porque, como formulou o I Concílio de Constantinopla, uma de suas notas essenciais é a santidade (DH 150). Em verdade, a Igreja é *santa* porque é obra daquele que é Santo; sua

² Cristo y el cristianismo de unos para otros y de unos por otros. (PTH, p. 733).

santidade não deriva de si mesma, mas daquele que a apresentou a si mesmo como uma Igreja “sem mancha e sem ruga” (Ef 5,27). Logo, o pecado não é *da* Igreja, mas está *na* Igreja, mais precisamente, *em* seus membros e *em* estruturas e mentalidades pecaminosas (RP 16; US 34). Ou seja, o pecado consiste no desligamento dos membros da Igreja da realidade de Deus (AGORTE, 2006, p. 108).

Não podemos pensar que a afirmação de os pecados *nos* membros da Igreja refira-se somente a “cristãos maus”; pecadores somos todos nós (KASPER, 2011, p. 247). O próprio Jesus, nas parábolas do Reino, referia-se ao joio e ao trigo que crescem juntos (Mt 13,24-40) e à rede que, lançada ao mar, apanha peixes ruins e peixes bons (Mt 13,47-50). Já não como parábolas, mas como testemunhos, outros escritos neotestamentários explicitam o pecado *na* comunidade de discípulas e discípulos de Jesus; tanto no livro dos Atos dos Apóstolos (At 5,1-11; 13,13; 15,36-41), como as cartas de Paulo (1Cor 1,10-17; 6,12-20; 10,14-11,34) apresentam, sem segredos, tal situação (BERNARDES, 2022b, p. 252).

Expressões como *casta meretrix* ou “espírito da Babilônia” presentes em textos dos Padres da Igreja podem conduzir a uma compreensão equivocada sobre a relação entre a Igreja e o pecado. Por essa razão, é mister compreendê-las desde a noção agostiniana *corpus permixtum* (*De Civ. Dei* I,36; *Doct. Christ.* III, 32,45), ou seja, *nos* membros da Igreja convivem santidade e pecado. Não podemos nos esquecer de que ao longo da história não são poucos os exemplos de movimentos que procuraram “banir o pecado” da vida da Igreja, caindo, porém, em estilos de vida rigoristas e moralistas que nada têm a ver com o Evangelho; exemplos desses movimentos são o Montanismo, o Donatismo, o Catarismo e o Jansenismo.

Ao conceder à Igreja o poder de *atar e desatar* (Mt 16,19; 18,18), Jesus estende aos seus sua misericórdia e os convida a praticá-la sem limites (Mt 18,22). Ele é o “rosto da misericórdia do Pai” (MV 01) e entrega à sua comunidade de discípulas e de discípulos o dom de exercer sacramentalmente essa misericórdia, ou seja, ser sinal e instrumento (LG 01) de sua misericórdia. Por outro lado, acolher tal dom não deve ser entendido pela Igreja como mostra de fortaleza, mas reconhecimento de fraqueza e debilidade (KASPER, 2011, p. 248).

Para ser verdadeiramente Igreja, ela não pode viver de modo aversivo a sua comunhão com Deus (PTH, 528) e estabelecer-se no mundo sem acolher todos aqueles que fazem o caminho rumo a casa do Pai. Precisamente, nesse sentido, podemos entender a insistência de Francisco na misericórdia. Ao ter convocado a Igreja a celebrar, entre 2015 e 2016, o Jubileu Extraordinário da Misericórdia, o Romano Pontífice destacou a necessidade constante que a própria Igreja tem da misericórdia (MV 10). O exercício ministerial da misericórdia, mediante

o Sacramento da Penitência, é apresentado por ele como “verdadeiro sinal da misericórdia do Pai” (MV 17), não um privilégio concedido a uns poucos, mas um serviço à toda a comunidade.

Nesse sentido, podemos abordar uma das estruturas e mentalidades de pecado que, infelizmente, persistem na vida da Igreja opondo-se, abertamente, a seu chamado de ser “Igreja da misericórdia”: o clericalismo. Para a Jornada Mundial da Juventude, celebrada em julho de 2013, na cidade do Rio de Janeiro, o recém-eleito bispo de Roma teve a oportunidade de reunir-se com os bispos responsáveis pelo Conselho Episcopal Latino-americano:

O *clericalismo* é também uma tentação muito atual na América Latina. Curiosamente, na maioria dos casos, trata-se de uma cumplicidade pecadora: o pároco clericaliza e leigo pede-lhe, por favor, que o clericalize, porque, no fundo, é mais cômodo. O fenômeno do clericalismo explica, em grande parte, a falta de maturidade e liberdade cristã em parte do laicato da América Latina: ou não cresce [a maioria], ou se comprime sob coberturas de ideologizações como as indicada [– reducionismo socializante, ideologização psicológica, proposta gnóstica, proposta pelagiana –], ou ainda em pertenças parciais e limitadas. (FRANCISCO, 2013a)

Chama a atenção o fato de que Francisco, logo ao início de seu Pontificado, já denuncie o clericalismo como dificuldade, quando impossibilidade, para toda e qualquer forma de conversão. Se a urgência da misericórdia na vida da Igreja significa o reconhecimento de sua fraqueza, a denúncia contra o clericalismo é o reconhecimento de que o pecado *na* Igreja não se restringe somente aos membros, mas estruturou-se assumindo formas históricas e sociais concretas.

Abordar o clericalismo como estrutura pecaminosa *na* Igreja não significa afirmar que toda estrutura eclesial seja pecaminosa. Devemos realizar a salvaguarda porque negar o clericalismo, não significa desconhecer a existência de ministérios estruturais e estruturantes na Igreja. Bem certo, que não podemos reduzir a Igreja a estruturas jurídicas e sociológicas, tampouco, porém, pode ser contemplada como comunidade meramente carismática; as estruturas sensíveis são constitutivas da Igreja. Precisamente por ter sido plasmada na realidade divina, que é comunhão de Pessoas, a Igreja se constitui como corpo social, no qual a comunhão também é real (PTH, p. 529).

Para traduzir a expressão *qahal YHWH*, o texto grego do Antigo Testamento recorreu ao termo *ekklesía*. Com isso, a noção de assembleia popular convocada por Deus (Dt 4,10; 31,20) permanece no texto grego. Contudo, no contexto do Novo Testamento, *ekklesía*, além de referências teológicas, remete a associações privadas, isto é, o termo também pertence ao

âmbito político. Portanto, em primeiro lugar, trata-se de uma comunidade convocada e, em segundo lugar, de uma comunidade “estruturada por ofícios” (KASPER, 2011, p. 142).

Entretanto, a estruturação por ofícios não pode ser sobreposta à noção teológica decisiva da Igreja: o Povo; a *ekklesía* neotestamentário é o Povo convocado por Deus, o *laós tou theou*. A voz grega *laós* está na origem da voz latina *laicus*, portanto, em sentido amplo, todos os membros da Igreja, independentemente de serem ordenados ou não, são leigos e leigas, são Povo. O que determina a pertença ao não o Povo de Deus não é distinção ulterior dos ofícios, mas a igualdade fundamental de todos os fiéis dada pelo Sacramento do Batismo (BERNARDES, 2022b, p. 278).

A partir da reflexão acima, é possível sustentar o sacerdócio comum de todos os fiéis, como define a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja do Concílio Vaticano II (LG 10-11). Além disso, contudo, todos os fiéis são responsáveis pelo anúncio da Boa-notícia do Reino de Deus e esforçam-se para construir e manter a unidade da Igreja. “Anúncio, liturgia e responsabilidade pela Igreja pertencem a todos os cristãos e é função de toda a Igreja. Todos os cristãos participam dos serviços de Cristo de ensinar, pastorear e oferecer sacrifícios, todos juntos são responsáveis pela Igreja” (KASPER, 2009, p. 21).

Sendo mal intrínseco, o clericalismo distorce a visão neotestamentária da Igreja, bem como a visão conciliar. Não se trata, como alguns ainda tentam sustentar, de uma postura que pretenderia manter a estrutura de ofícios na Igreja. “O clericalismo, que não é só dos clérigos, é um comportamento que diz respeito a todos nós: o clericalismo é uma perversão da Igreja” (FRANCISCO, 2018).

Há uma clara mudança semântica da palavra clericalismo. Se na Europa iluminista era compreendido como intervenção do poder eclesiástico em âmbitos civis e do Estado, no Magistério de Francisco o clericalismo não é compreendido como um movimento *ad extra ecclesiam*, mas como uma situação *ad intra ecclesiam* que distorce sua natureza evangélica. Precisamente pelo clericalismo, produzem-se espaços para toda forma de abuso dentro da comunidade eclesial. O Romano Pontífice tem apontado, seguindo a orientação do Concílio Vaticano II, a uma vivência dos ofícios ou ministérios ordenados a partir da *diakonía* neotestamentária e não da *potestas* medieval, como já nos refletimos mais acima.

Como breve apresentação da problemática, podemos recorrer ao uso neotestamentário do termo *klerus* no contexto de eleição ou destino (At 1,16-26). Porém, com o giro constantiniano do cristianismo, o clero passa a ser visto como grupo daqueles que se tornavam dispensados de obrigações civis e de Estados. Embora, ainda tenha passado por diversas determinações teológicas e morais, o clero afirma-se sobre uma distinção sociológica dos

demais fiéis constituindo, assim, duas classes de cristãos (*duo sunt genera christianorum*). Já não se entende clero no sentido do Novo Testamento, mas a partir de privilégios dos clérigos (BERNARDES, 2022b, p. 292).

Não é de se estranhar, por conseguinte, que autoritarismo tenha se convertido em sinônimo de clericalismo. Ao ocupar uma posição destacada dentro da comunidade eclesial, que se sustenta pela investidura de um poder jurídica e sociologicamente sustentado e não pela unção batismal oferecida gratuitamente por Deus a todo o Povo, os clérigos e os leigos que se escoram no clericalismo esvaziam a Boa-notícia do Reino de Deus e a celebração de sua presença no mundo, prendem-se a estruturas de mera conversação do poder e afastam-se daqueles que são os interlocutores prediletos da Revelação, os pobres.

Ser “Igreja da misericórdia”, como aponta Francisco, não significa simplesmente reconhecer a urgência da misericórdia para a vida eclesial e afirmar que os membros da Igreja são pecadores. Tornar-se “Igreja da misericórdia” implica reconhecer estruturas e mentalidades de pecado *na* Igreja, como o clericalismo, o buscar caminhos para superá-las; implica reconhecer-se como *Ecclesia semper purificanda* (LG 08; UR 06-08), necessitada da purificação de sua memória e da conversão pessoal. Nesse sentido, a conversão para a Igreja exige a constante purificação de suas motivações, que não podem se sustentar em benefícios temporais e aplausos mundanos (KASPER, 2011, p. 253); a verdadeira conversão da Igreja só é possível pela abertura à ação do Espírito Santo e pela fidelidade à Revelação.

Mais uma vez, explicitando as relações entre a Eclesiologia de Francisco e o pensamento zubiriano, podemos afirmar que a Igreja está no mundo pela doação de Deus; ele dá de si ao mundo, dá de si à Igreja, dá a ela de sua própria vida trinitária (PTH, p. 531). É missão da Igreja, portanto, “progredir”³ historicamente tornando real em suas ações a dei-formação, a plasmação dos homens em Cristo. Logo, não é possível conceber a Igreja sem conversão que é sustentada pela misericórdia e abandona não só o pecado *nos* membros, mas o pecado *em* estruturas e mentalidades.

Ao sistematizar a Eclesiologia de Francisco desde a conversão, podemos incluir o clamor por uma ecologia integral, exposto na Carta Encíclica *Laudato si'* sobre o cuidado da casa comum (2015), e o anseio pela fraternidade universidade e pela amizade social, apresentados na Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social (2020), em seu itinerário eclesiológico.

³ Progredir está sendo usado no sentido de “progredinte”, ou seja, no sentido de continuidade, não no sentido de progresso.

3.1.3 A conversão ecológica

Não podemos compreender a conversão ecológica e a conversão sistêmica separadas da conversão pastoral e missionária e da conversão aos pobres, tampouco à parte da “Igreja da misericórdia”. Começemos pela conversão ecológica:

Se “desertos exteriores se multiplicam no mundo, porque os desertos interiores se tornaram tão amplos” [BENTO XVI, 2005], a crise ecológica é um apelo a uma profunda conversão interior. Entretanto, temos de reconhecer também que alguns cristãos, até comprometidos e piedosos, com o pretexto do realismo pragmático frequentemente burlam das preocupações pelo meio ambiente. Outros são passivos, não se decidem a mudar os seus hábitos e tornam-se incoerentes. Falta-lhes, pois, uma *conversão ecológica*, que comporta deixar emergir, nas relações com o mundo que os rodeia, todas as consequências do encontro com Jesus. Viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo opcional nem um aspecto secundário da vida experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa. (LS 217)

Sem sombras de dúvidas, Francisco na Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum, soube acolher em seu Magistério Pontifício talvez a maior de todas as preocupações da humanidade: a crise ambiental. Ouvir o grito do planeta, como ele insistentemente conclama, tornou-se uma urgência e, portanto, é hora de promover uma verdadeira conversão ecológica.

Tomando “Francisco de Assis” como exemplo que ilustra sua reflexão, “Francisco de Roma” remarca a urgência da conversão integral da pessoa humana para que uma relação harmônica com toda a Criação seja restabelecida (LS 218). O reconhecimento do pecado próprio e da culpa tornam-se, por conseguinte, *conditio sine qua non* para a tarefa da “guardiões da obra de Deus”. Não obstante, confessar o pecado e a culpa não é desafio somente do indivíduo que, não poucas vezes, estão à mercê da razão instrumental e acabam por sucumbir ao consumismo desenfreado, marca da sociedade pós-industrial; a conversão ecológica mira à criação de redes comunitárias, nas quais o dinamismo da mudança seja duradouro (LS 219).

As consequências imediatas da conversão ecológica são a gratidão a Deus e a generosidade para com sua obra e, ao mesmo tempo, o reconhecimento de que o homem não é um ser isolado, mas unido por laços profundos com todas as demais criaturas do Criador (LS 220). Se mais acima refletíamos sobre a recuperação da *diakonía* e a superação da *potestas* dentro da comunidade eclesial, em geral, e no exercício do ministério ordenado, em particular, podemos afirmar que a reflexão também vale para a relação do homem para com a Criação de Deus. Com isso, é possível vislumbrar o que diversos autores têm chamado da passagem do

“humanismo antropocêntrico” moderno ao “eco-humanismo” contemporâneo, que se encontra belamente apresentado nas palavras do bispo de Roma.

Não obstante, autores que têm se concentrado no estudo do Magistério de Francisco não se referem somente a um “eco-humanismo”, mas a um “novo humanismo” que comporta traços específicos, que queremos destacar. Não podemos restringir esse “novo humanismo”, o qual brota da conversão integral da pessoa ou conversão ecológica, como temos chamado, a uma série de ações políticas e econômicas. Trata-se de um conjunto de ações diretamente relacionadas com os âmbitos “religioso, social, ambiental, geopolítico, econômico, educacional, entre outros” (REIS SOUZA, 2022, p. 63). Da unidade com Cristo, da comunhão com seu Corpo e da vivência da intimidade, o homem é dei-formado tendo seu ser no mundo – com os demais homens e com a Criação – radicalmente transformado (PTH, p. 734).

Podemos, inclusive, descrever o “novo humanismo” de Francisco como um “humanismo samaritano” intimamente ligado à ética do cuidado. Nesta perspectiva, não é estranho, portanto, contemplar a Igreja como “hospital de campanha após a batalha” (FRANCISCO, 2013d), que acolhe em seu regaço quem mais precisa de cuidado. Contudo, como já destacamos, a nova relação do homem com Deus, com o mundo e consigo mesmo só emerge de ações comunitárias; o “novo humanismo” de Francisco é uma construção coletiva diante dos desafios impostos à Igreja e a toda a humanidade (REIS SOUZA, 2022, p. 65).

Com isso, o bispo de Roma vai além do Concílio Vaticano II, atualizando a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual ao acolher os sinais dos tempos presente em seu Magistério: “[...] é dever da Igreja investigar a todo tempo os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho” (GS 04).

Diante do exposto, podemos dar um passo além e nos aprofundarmos mais no significado do “novo humanismo” de Francisco. Faremos isso porque, embora não sendo tarefa exclusiva sua, cristãos são chamados a ser protagonistas da mudança vislumbrada pelo Romano Pontífice. Insistimos, a conversão integral do homem ou conversão ecológica que possibilita o surgimento do “novo humanismo” não é tarefa exclusiva da Igreja, contudo batizadas e batizados, pelo próprio dom recebido no Batismo, tornam-se atores principais da mudança.

Retomando o aprofundamento no “novo humanismo” de Francisco, começamos afirmando que se trata de uma clara tentativa de superação do “humanismo antropocêntrico” gestado na Modernidade ocidental. Evidentemente, esse “humanismo antropocêntrico”, que se remonta ao Renascimento cultural do século XV, caracteriza-se por uma enorme quantidade de traços que mereceriam uma atenção mais pormenorizada, em outras ocasiões. Restringir-nos-

emos, porém, à visão científica e materialista da realidade, ou seja, à redução do universo e de todo o ser à matéria.

Diferentemente do que temos exposto do pensamento de Zubiri sobre o “físico”, isto é, aquilo que não é artificial, a concepção do todo a partir da Modernidade ocidental limita-se ao “físico-material”. “O ser em seu todo é inteligível enquanto matéria, ele é matéria” (OLIVEIRA, 2022, p. 336). Trata-se de uma visão global do próprio homem e daquela que ele tem do mundo e, precisamente dessa visão, ele articula suas questões fundamentais relacionadas com a morte, a vida, a convivência e o sentido.

Tal visão sustenta-se pela Física, ciência primordial, e reduz o biológico e psíquico-espiritual a meras, embora complexas, manifestações da matéria. Em seu ímpeto próprio, o homem moderno desenvolve sua relação com o mundo a partir do paradigma de dominação e transformação da matéria; como ponto de convergência dos diversos planos materiais, que incluem o biológico e o psíquico-espiritual, como mencionamos acima, o homem posiciona-se no centro do universo, convertendo-se em “deus de si mesmo”.

Ainda que alguns autores o caracterizem como distinto do “humanismo antropocêntrico” moderno, o “transumanismo”, surgido no final do século XX, bebe de suas mesmas fontes. Caracterizado pela superação dos limites impostos à vida humana, sua nota central é a manipulação e instrumentalização do patrimônio biológico humano (OLIVEIRA, 2022, p. 338). Estaríamos diante de uma nova intervenção na própria humanidade: não nos referiríamos mais à cura, mas à melhora do humano, dando, assim, passo para o surgimento de uma nova espécie animal de grande inteligência (HABERMAS, 2004, p. 27).

Na contramão do “humanismo antropocêntrico” e do “transumanismo”, posiciona-se Francisco. Mesmo que a análise daquilo que está por trás da empreitada do Romano Pontífice não seja simples, vale a pena examinar alguns de seus princípios que nos ajudarão, a posteriori, a compreender sua visão do homem e, conseqüentemente, da Igreja e do mundo. Com seu “novo humanismo”, Francisco pretende superar a visão reducionista do homem imposta pela Modernidade ocidental. Se no pensamento clássico antigo, o homem se contemplava a si mesmo como aquele no qual o sentido das coisas era manifestado, a Modernidade, principalmente depois de Kant, o contempla como *hypokeimenon*, isto é, como sujeito, como aquele que confere sentido a toda atividade teórica e prática (OLIVEIRA, 2022, p. 339). Sendo assim, o homem já não se vê a si mesmo como parte do *kosmos*, mas como aquele que contém todo o *kosmos* em si porque ele mesmo coloca-se sobre o *kosmos*.

Mesmo que já tenhamos mencionado, vale a pena remarcar que a consciência é o conceito fundamental que possibilitou essa reviravolta moderno. Entretanto, também temos que

nos referir à razão, já não mais compreendida como estrutura constitutiva do homem individual e coletivo, como em Platão e Aristóteles, mas reduzida ao campo da subjetividade produtora de sentido. Como consequência imediata, a natureza é convertida em construção teórica, mediante a ciência, e prática, mediante a técnica (OLIVEIRA, 2022, p. 340); à distinção da *res cogitans*, que é o homem, a natureza será encarada como mera *res extensa* amorfa.

Produziu-se, como resultado do processo de “subjetivação” do homem, sua completa separação da natureza e o esvaziamento de outras esferas do ser, ou seja, de Deus e do mundo intersubjetivo (OLIVEIRA, 2022, p. 341). Já não há mais espaço para a alteridade e a transcendência torna-se simples projeção de um sujeito imanente. Pelo domínio da razão subjetiva, o ideal de ciência é a pura objetividade que cede passo para a manipulação do mundo pelo próprio sujeito.

Como efeito final, o homem vê-se a si mesmo diante do desastre: “a terra, nossa casa, parece transformar-se cada vez mais num imenso depósito de lixo” (LS 21). Embora o poder de manipulação e de dominação da natureza cresça sem cessar, o homem carece de um instrumental básico que permitir-lhe-ia dominar tal poder: falta-nos ética, cultura e espiritualidade (LS 105). Nesse sentido, já não nos referimos mais a crises específicas, mas a uma crise da civilização (OLIVEIRA, 2022, p. 346).

Torna-se, portanto, urgente buscar uma antropologia alternativa capaz de superar a crise civilizatória. Impõe-se a necessidade do desenvolvimento do pensamento sistêmico, isto é, abandonar o pensamento hiperespecializado moderno, ainda muito presente na tecnologia contemporânea. “A fragmentação do saber realiza a sua função no momento de se obter aplicações concretas, mas frequentemente leva a perder o sentido da totalidade, das relações que existem entre as coisas, do horizonte alargado: um sentido que se torna irrelevante” (LS 110). O mais grave, porém, não está no fato de que o homem tenha fragmentado seu saber; vivemos em uma realidade fragmentada, na qual as partes já não estão interrelacionadas, tampouco se referem umas às outras; nos esquecemos de que o real se constitui como um conjunto de notas, que estão relacionadas umas às outras (EMN, 140-141).

À visão fragmentada do saber e da realidade, Francisco contrapõe com tudo está interligado, princípio estruturante que nos conduz à elaboração de uma ecologia integral (LS 138). Tal afirmação não é possível somente pelo acúmulo de informação, mas de uma “capacidade de viver com sabedoria, pensar em profundidade, amar com generosidade” (LS 47). Como resultado imediato do desenvolvimento dessa capacidade, o homem já não se contempla sobre a natureza, sobre a Criação, mas em profundo diálogo com ela, em sua

totalidade, e com todas as criaturas: trata-se de um grande processo de comunicação de todos os seres (OLIVEIRA, 2022, p. 362).

Pensar sistemicamente não significa concentrar-se somente sobre um sistema, mas afirmar que todos os sistemas estão abertos uns aos outros. Isso é o que permite Francisco falar de uma “estupenda comunhão universal” (LS 220). Estamos diante do cerne da conversão ecológica sinalizada pelo Romano Pontífice; o homem já não pode isolar-se do Criador e da Criação (Gn 3,10), ele está no jardim, sendo dele seu cuidador, seu jardineiro (Gn 2,15).

Contudo, ainda devemos avaliar algumas consequências éticas dessa antropologia alternativa. Destacamos quatro palavras que norteiam a ética do “novo humanismo” de Francisco: encontro, diálogo, serviço e cuidado, frutos da dei-formação do homem em Cristo (PTH, p. 746). A conversão ecológica – e a sistêmica que apresentaremos abaixo – conduz o homem à vivência profunda da fraternidade que viabiliza projetos sociais, políticos e econômicos.

Pela conversão ecológica e a vivência da fraternidade com toda Criação, o “novo humanismo” de Francisco torna-se tangível: “Agora é a hora de um novo projeto Neemias, um novo humanismo que possa canalizar essa irrupção de fraternidade e pôr fim à globalização da indiferença e à hiperinflação do indivíduo” (FRANCISCO, 2020, p. 55).

Até o momento, apresentamos ideias que dão que pensar, mas como podemos encaixá-las dentro de um itinerário eclesiológico? Não podemos perder o foco, afinal estamos nos questionando sobre a Eclesiologia de Francisco, a qual vem sendo sistematizada a partir da conversão. Podemos formular o questionamento acima de modo mais conciso: o que a conversão ecológica diz, concretamente, à Igreja?

Mesmo que já tenhamos mencionado que cristãos, não exclusivamente, são protagonistas do processo da conversão ecológica, temos que localizá-la ao interior da vida da comunidade de discípulas e discípulos de Jesus. Para tal, vale lembrar um aspecto do Pontificado de Francisco que já destacamos: os gestos simbólicos; realizado entre 06 e 27 de outubro de 2019, em Roma, o Sínodo para a Amazônia encaixa-se perfeitamente nos gestos cheios de significado performados pelo Romano Pontífice.

A atenção dada à questão ecológica, bem como os dilemas das democracias contemporâneas e a centralidade dos movimentos sociais ao longo do Sínodo não só revelam a abertura de Francisco aos sinais dos tempos, como também sua convicção de que tudo está interligado. Todavia, o Sínodo para a Amazônia manifesta a lógica de uma Igreja em saída para as periferias, como acima mencionamos; Francisco supera do eurocentrismo que até então ocupava o Magistério eclesial (REIS SOUZA, 2022, p. 49).

O Sínodo para a Amazônia conseguiu expressar a visão de Igreja de Francisco: sustentada pelo Evangelho, a Igreja olha para além de seus limites institucionais e torna-se capaz de questionar modelos sociais e econômicos excludentes, tudo aquilo que o afasta da relação filial e fraterna (PTH, 634). Perguntar-se pelo devido respeito ao bioma e aos povos originários amazônicos trouxe para o centro da discussão internacional uma “economia que mata” e que beneficia uma ínfima parcela da população mundial (REIS SOUZA, 2022, p. 51). Desde a periferia do mundo, o Sínodo para a Amazônia, desde a convicção da fé, iluminou questões centrais da crise civilizatória hodierna e apontou caminhos de superação.

Resultado prático do Sínodo foi a criação da REPAM, Rede Eclesial Pan-Amazônica, uma poderosa rede supranacional em defesa da Amazônia, dos povos originários e das populações ribeirinhas. Ressaltamos que para Francisco o tempo é superior ao espaço (EG 222-225), logo a constituição da REPAM converte-se em marco inicial de um processo muito mais amplo por ele previsto: o pacto global em defesa da casa comum (LS 53).

Finalmente, citamos os sonhos de Francisco para a Amazônia que expressam, quase poeticamente, os frutos da conversão ecológica, uma verdadeira realidade humana incorporada em Cristo:

Sonho com uma Amazônia que lute pelos direitos dos mais pobres, dos povos nativos, dos últimos, de modo que a sua voz seja ouvida e sua dignidade promovida.

Sonho com uma Amazônia que preserve a riqueza cultural que a caracteriza e na qual brilha de maneira tão variada a beleza humana.

Sonho com uma Amazônia que guarde zelosamente a sedutora beleza natural que a adorna, a vida transbordante que enche os seus ricos e as suas florestas.

Sonho com comunidades cristãs capazes de se dedicar e encarnar de tal modo na Amazônia que deem à Igreja rostos novos com traços amazônicos. (QA 07)

3.1.3 A conversão sistêmica

Do mesmo modo que indicamos a conversão pastoral e missionária da Igreja e a conversão ecológica como momentos centrais do itinerário eclesiológico de Francisco, apontamos, agora, a conversão sistêmica elaborada por ele na Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social. Tal como na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual e na Carta Encíclica *Laudato si'* sobre o cuidado da casa comum, o Romano Pontífice parte de uma inversão metodológica, isto é, assume como ponto de partida o “outro excluído do regime econômico, do outro renegado pelas políticas

nacionalistas e do outro religioso, considerado antagonista do ocidente cristão” (PASSOS, 2021, p. 783).

Mais que insistir em ensinamentos discursivos, o Magistério de Francisco caracteriza-se pela proximidade com os processos históricos hodiernos, a partir do coração do Evangelho. Sempre em diálogo com a sociedade e o mundo, o Romano Pontífice revela grande sintonia com o Doutrina Social da Igreja, um sistema aberto e capaz de renovar-se constantemente; embora não abandone a firmeza dos princípios, a Doutrina Social da Igreja está muito distante de um ensinamento rígido e fechado. Se tomamos, por exemplo, a Carta Encíclica *Rerum Novarum* sobre a condição dos operários de Leão XIII, notamos a centralidade das “coisas novas” para o ensinamento social da Igreja.

Nesse sentido, podemos afirmar que as “coisas novas” que interpelam o Magistério de Francisco são a convivência humana em um mundo globalizado e os grandes desafios que dificultam essa convivência (PASSOS, 2021, p. 784); claramente, o cuidado com a casa comum é outra “coisa nova” no ensinamento do bispo de Roma, mas já a tratamos mais acima. Contudo, Francisco imprime seu caráter nas páginas da Doutrina Social da Igreja escritas por ele; “bispo de Roma vindo do fim do mundo”, Francisco vivenciou o compromisso da Igreja com os mais pobres na América Latina e sabe, muito bem, o que significa estar na periferia do sistema global (PASSOS, 2021, p. 785).

As questões relacionadas com a fraternidade e a amizade social sempre estiveram entre minhas preocupações. A elas me referi repetidamente nos últimos anos e em vários lugares. Nesta encíclica, quis reunir muitas dessas intervenções, situando-as num contexto mais amplo de reflexão. (FT 05)

Mesmo que o ensinamento de Francisco aponte a uma clara conversão das estruturas sociais ou, como temos chamado, uma conversão do sistema, sua convicção inicial é claramente evangélica: “no próprio coração do Evangelho, aparece a vida comunitária e o compromisso com os outros” (EG 177). O Romano Pontífice insiste que a fé não pode ser contemplada como um ato individual isolado; a fé autêntica traz consigo o anseio por justiça e, conseqüentemente, por transformar o mundo (EG 183). Mediante a verdadeira fé, o homem se religa a Deus e aos demais homens, com quem forma um só Corpo, uma só comunhão (PTH, p. 812).

A clara inspiração franciscana que perpassa o texto da Carta Encíclica *Laudato si'*, faz-se presente nas páginas da Carta Encíclica *Fratelli Tutti*: “*Fratelli Tutti* escrevia Francisco de Assis, dirigindo-se a seus irmãos e irmãs para lhes propor uma forma de vida com sabor a Evangelho. [...] Este Santo do amor fraterno, da simplicidade e da alegria, que me inspirou a

escrever a encíclica *Laudato si'*, volta a inspirar-me para dedicar esta nova encíclica à fraternidade e à amizade social.” (FT 01-02). Na vida do santo de Assis, fraternidade social e fraternidade cósmica convergem revelando um amor que transborda e é capaz de edificar modos de vida que incluam a todas e a todos (PASSOS, 2021, p. 787).

Novamente, o princípio estruturante da Carta Encíclica *Laudato si'* ecoa no novo documento papal: tudo está interligado. Por essa razão, Francisco coloca tem em seu foco de pensamento a urgência de uma nova postura ética em perspectiva global (1), que leve adiante transformações no âmbito social, político e econômico, a crítica contundente ao modelo econômico vigente (2), que exclui e esgota os recursos naturais do planeta, a gestão sócio-política interconectada (3), que assume a totalidade da vida e o cuidado para com os mais vulneráveis, e o diálogo sem reservas (4), que remarca que o todo é superior às partes (EG 234-237) e a unidade prevalece no conflito (EG 226-230).

Não obstante, como Francisco mesmo destacou logo no início de seu novo documento, a reflexão da Carta Encíclica *Fratelli Tutti* deveria dar-se em um contexto “mais amplo” (FT 05). Passaram-se apenas cinco anos entre a publicação das duas encíclicas do Romano Pontífice, contudo graves sinais de retrocesso tornaram-se mais evidentes dada as consequência da pandemia de covid-19: os modelos políticos marcadamente ideológicos, o ressurgimento do nacionalismo, a posta em cheque de direitos fundamentais até então assegurados, a escandalosa concentração de riqueza em mãos de pouquíssimos indivíduos, a disseminação de discursos negacionistas e obscurantistas e o novo roncar do fundamentalismo religioso (PASSOS, 2021, p. 789).

Assim, a Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social aponta caminhos de conversão, como temos insistido, próprios que merecem destaque. Em primeiro lugar, Francisco é claro em sua crítica política remarcando os retrocessos de conquistas históricas. Embora o “novo humanismo” de Romano Pontífice está na contramão da Modernidade ocidental, ele não deixa de reconhecer avanços modernos, sobretudo no âmbito social. Sob sua crítica ferrenha, Francisco reverencia a importância do projeto moderno social: “Os sonhos de liberdade, igualdade e fraternidade podem permanecer no nível de meras formalidades, porque não são efetivamente para todos” (FT 219).

A renúncia à efetivação de um sonho de liberdade compartilhada sustentada pela consciência histórica, conduziu a humanidade à falácia do progresso sem fim – e sem rumo – que gerou como subproduto uma cultura de exclusão e descarte (PASSOS, 2021, p. 791). Sustentada apenas pela economia, a globalização converte-se em ideologia que ofusca a

solidariedade entre países-centro e países-periferia; prevalece a lógica do individualismo neoliberal que no âmbito político torna-se um desastre sem proporções:

Consequentemente, criam-se novas barreiras de autodefesa, de tal modo que deixa de haver o mundo, para existir apenas o “meu” mundo; e muitos deixam de ser considerados seres humanos com uma dignidade inalienável passando a ser apenas “os outros”. Reaparece “a tentação de fazer uma cultura dos muros, de erguer os muros, muros no coração, muros na terra, para impedir este encontro com outras culturas, com outras pessoas. (FT 27)

Diante do lucro individualista e do consumismo desmedido, o projeto da fraternidade universal deve ser novamente apresentado como imperativo para a convivência humana. Pensar que tal projeto é mera referência a um passado que já foi é erro crasso; a fraternidade universal é projeto do hoje a ser construído permanentemente (FT 11).

Em segundo lugar, a Carta Encíclica *Fratelli Tutti* apresenta a urgência de uma gestão planetária, ecoando o que fora anteriormente abordado pela Carta Encíclica *Laudato si'* (PASSOS, 2021, p. 792). Elaborando duas vertentes distintas da tradição do pensamento ocidental, Francisco articula o pensamento social moderno com o ensinamento cristão sobre o amor, como virtude que deve ser traduzida em atitudes políticas. Trata-se do amor fraterno que não se esbarra nos estreitos limites nacionais.

A interdependência obriga-nos a pensar *num único mundo, num projeto comum*. Mas, a mesma inteligência que foi utilizada para um enorme desenvolvimento tecnológico não consegue encontrar formas eficazes de gestão internacional para resolver as graves dificuldades ambientais e sociais. (LS 164)

Em terceiro lugar, o Romano Pontífice realiza uma ampla reflexão teológico-política sobre o amor (PASSOS, 2021, p. 793). A abordagem teológica do amor tem como ponto de partida a própria Revelação, ou seja, Deus que revelou-se a si mesmo, em seu amor, como aquele capaz de superar toda estreiteza e todo limite imposto por relações com grupos imediatos (FT 59). “Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4,16).

Em sua reflexão, Francisco retoma a tão querida por ele parábola do bom samaritano (Lc 10, 29-37). Nela, o amor cristão é apresentado modo eloquente: o samaritano, ora desprezado pelos judeus, torna-se próximo porque sai gratuitamente ao encontro daquele que fora jogado à beira do caminho. Se na conclusão do texto bíblico o samaritano é tido como próximo que mostra a verdade do amor, à diferença do sacerdote e do levita, aquele que caiu

nas mãos dos assaltantes, quando descia de Jerusalém a Jericó, torna-se próximo para o próprio samaritano. E a situação que o torna próximo é simples fato de ser outro e outro que sofre. Nisto consiste o verdadeiro amor cristão: ir ao encontro do próximo pelo simples fato de ser outro e outro sofredor.

A narração [...] revela-nos uma característica essencial do ser humano, frequentemente esquecida: fomos criados para a plenitude, que só se alcança no amor. Viver indiferentes à dor não é uma opção possível; não podemos deixar ninguém caído “nas margens da vida”. Isto deve indignar-nos de tal maneira que nos faça descer da nossa serenidade alterando-nos com o sofrimento humano. Isto é dignidade. (LS 68)

As consequências políticas do amor cristão brotam de seu sentido teológico; a cristã e o cristão, pelo simples fato de terem sido incorporados em Cristo pelo Sacramento do Batismo, entram no dinamismo do amor que desconhece limites; a cristã e o cristão entram na dinâmica da abertura ao outro. “Pela sua própria dinâmica, o amor exige uma progressiva abertura, maior capacidade de acolher os outros [...]” (LS 95). Não obstante, a incorporação em Cristo e entrada no dinamismo do amor cristão acontecem sacramentalmente, isto é, mediante a colaboração daqueles que recebem o dom batismal. Nesse sentido, entende-se a urgência da conversão a um verdadeiro amor político e social, superando, assim, a vivência individualista de um dom partilhada por todas e por todos.

Precisamente, neste ponto, Francisco apresenta o quarto ponto da conversão sistêmica: a expansão do amor político (PASSOS, 2021, p. 794). Trata-se de um movimento que supera toda barreira imposta pelo narcisismo pós-moderno. “Com seu dinamismo universal, a caridade pode construir um mundo novo, porque não é um sentimento estéril, mas o modo melhor de alcançar vias eficazes de desenvolvimento para todos” (LS 183).

Como força motriz, o verdadeiro amor impulsiona o homem a uma gestão global, na qual todas e todos, sobretudo que vive sob o pesado julgo da exclusão, podem ter acesso ao bem comum. Não devemos pensar que o amor político universal, como proposto pelo Romano Pontífice, seja mais uma de tantas ideias que circulam na atualidade; o amor político universal aponta à concreção de um sistema sócio-político-econômico, cujos objetivos são o cuidado com a casa comum e a inclusão de todos os homens, já não mais estrangeiros, mas irmãs e irmãos.

Embora já tenhamos mencionado mais acima, vale recordar que tal tarefa não pertence exclusivamente aos cristãos; eles são protagonistas juntamente com todos os homens de boa vontade comprometidos com a conversão do excludente sistema vigente em um sistema acessível a todos (GONZÁLEZ, 2003, p. 328). Não obstante, os cristãos possuem uma tarefa

muito importante: comprometer-se a um diálogo sem reservas com todas as religiões. Novamente, trata-se de uma tarefa que não pode ser pensado somente no âmbito dos indivíduos, mas deve ser levada adiante pela comunidade e pela instituição eclesial.

O diálogo interreligioso apresenta-se como caminho concreto para que toda a humanidade avance rumo à fraternidade universal. “A religião pode e deve ser um caminho de superação das fronteiras e de construção do bem comum e da convivência pacífica” (PASSOS, 2021, p. 796). Repetindo o gesto de Francisco de Assis que se encontrou com o Sultão Malik-al-Kamil, em 1219, “Francisco de Roma” esteve com o Grande Imã Ahmad Al-Tayeb, em 2019, em Abu Dhabi. Na ocasião, ambos os líderes religiosos elaboraram um documento, precisamente, sobre a fraternidade.

Dialogar é tarefa permanente para os cristãos, mas também para toda a Igreja. Sendo assim, a conversão sistêmica que se baseia na fraternidade e na amizade social é mais passo dentro do itinerário eclesiológico de Francisco. Do mesmo modo que a Carta Encíclica *Laudato si'* sobre o cuidado da casa comum lança a base para a ecologia integral e a Ecoteologia, a Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social possibilita a elaboração da Teologia do diálogo, cujos eixos centrais são: valorização do outro simplesmente por ser outro, espaço para as diferenças, o poliedro das culturas composto pelas diferenças, riqueza das identidades, gratuidade da troca e riqueza das trocas interculturais (PASSOS, 2021, p. 797).

Em perfeita sintonia com a conversão pastoral e missionária, a conversão ao pobre, a “Igreja da misericórdia” e a conversão ecológica, a conversão sistêmica apresenta-se como mais um passo do itinerário eclesiológico do Magistério de Francisco. A “Igreja em saída” para as periferias conclamada pelo Romano Pontífice na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual exige conversão; Francisco não contempla Igreja como instituição fechada em si mesma, mas como comunidade de discípulos de Jesus Cristo a serviço do mundo.

Sendo assim, não é só possível, mas oportuno estabelecer relações claras entre o itinerário eclesiológico de Francisco e o pensamento de Zubiri. Mediante as ações de Cristo, atualizadas na e pela Igreja, principalmente na e pela Liturgia, o homem se religa a Deus conforme a religação do Filho, ele mesmo se converte em filho. Por isso, podemos sustentar o caráter conversivo da vida incorporado ao Corpo de Cristo, pela qual o homem se entrega em sua realidade pessoal ao próprio Deus (HD2, p. 313).

Por outro lado, podemos afirmar que a Eclesiologia de Francisco encontra-se em perfeita sintonia com a Eclesiologia do Concílio Vaticano II com o acréscimo, porém, da urgência imposta pela crise ambiental e pela sistemática exclusão de milhões de homens de uma vida

digna e acesso ao bem comum. Supõe, contudo, a conversão do homem tornado sujeito pela Modernidade em irmã e irmão de todas as criaturas; a “Igreja de Francisco” não se encontra “encastelada”, impondo uma falsa impressão de superioridade. Sua “Igreja” é a “Igreja pobre para os pobres” (EG 198), uma “Igreja” interligada aos anseios mais profundos da casa comum e de toda a humanidade, especialmente a humanidade sofredora; a “Igreja de Francisco” é um “hospital de campanha após a batalha” (FRANCISCO, 2013d) a serviço de todas e todos que precisam de cuidado, fazendo o que o próprio Jesus fez, isto é, dando-se de si mesmo (HD2, p. 529).

No entanto, ainda temos que pergunta fundamental a ser respondida, seguindo nossa tese: onde está a Liturgia na “Igreja de Francisco”? Qual seria sua função específica? Diante de um itinerário eclesiológico tão aberto e ousado, pode-se pensar que a Liturgia, ação da Igreja, teria um papel relegado. Não é assim, como em seguida veremos.

3.2 Sacramento e celebração

Conforme apresentamos no primeiro capítulo de nossa pesquisa, a Liturgia é expressão viva da Revelação, é desvelamento e experiência de Deus. O Concílio Vaticano II resgata essa concepção para levar adiante a reforma da Liturgia; destarte, destacamos que os textos conciliares também apresentam a Liturgia como ação do Povo de Deus, na qual Deus mesmo se doa, dá de si. A partir dessa compreensão da Liturgia, podemos contemplá-la como atualização da salvação na Igreja e na humanidade. Não é mero sinal indicativo da salvação, mas sacramento da salvação; não remete ao mistério salvífico, na Liturgia o Mistério Pascal de Cristo, pelo qual alcançamos a salvação, faz-se presente. Vemos assim, a veracidade da tese que defendemos desde o início desta pesquisa a luz do pensamento zubiriano.

Para Zubri a realidade sacramental é a atualização das ações da vida pessoal de Cristo. Ações essas que culminam na ação única de sua morte e ressurreição. Por meio dela Cristo plasma a realidade vital pessoal do homem segundo suas próprias ações. Assim, Cristo faz do homem um discípulo dele, um cristão, um outro Cristo. A realidade do batismo é a iniciação dessa plasmação sacramental da vida inteira de Cristo no homem. E a eucaristia, por sua vez, é a plenitude dessa plasmação. Portanto, vemos a pertinência desta investigação que mostra para Zubiri a realidade sacramental é a forma suprema da vida de Cristo em cada um de nós (BAYLOS, 2007, p. 21-22).

Ainda no primeiro capítulo, aprofundamo-nos no pensamento de Zubiri analisando sua obra e suas principais noções. O segundo capítulo de nossa pesquisa permitiu-nos vislumbrar a

nova visão de sacramentalidade trazida pelo Concílio Vaticano II e, com isso, estabelecer relações com o realismo zubiriano. Embora longo, o percorrido do segundo capítulo possibilitou a exposição de nossa tese: a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano.

Já o terceiro e último capítulo de nossa pesquisa começa com a exposição da Eclesiologia de Francisco. Nosso objetivo é verificar como a concepção sacramental da Liturgia enriquecida com o pensamento de Zubiri pode contribuir com o itinerário eclesiológico do bispo de Roma “vindo do fim do mundo”.

Ressaltamos, porém, que o itinerário eclesiológico de Francisco não é outro que o itinerário do próprio Concílio Vaticano II, como expusemos anteriormente; não obstante, o “bispo de Roma vindo do fim do mundo” destaca alguns acentos, os quais sistematizamos sob a noção da conversão. Retomando nossa pesquisa, intentaremos iluminar a relação sacramento e celebração, que é constitutiva da Liturgia, na perspectiva acima indicada.

Nesse sentido, vale lembrar que o pensamento zubiriano nos oferece fundamentação para um novo modo de abordar a Liturgia, mas também a Igreja. Zubiri nasceu em 1898 e viveu até 1983, logo vivenciou todos os desdobramentos que conduziram à realização do Concílio Vaticano II e o que dele surgiu para a Teologia⁴ e a vida da Igreja; tampouco, podemos esquecer que Zubiri chegou a ser ordenado padre católico, abandonando anos mais tarde o ministério. Por essa razão, não é estranho que sua obra de Zubiri também manifeste comprometimento com a visão conciliar.

Embora questione abertamente posições de teólogos, como tivemos a oportunidade de apresentar, os elementos teológicos de sua obra filosófica não rompem com a Tradição, pelo contrário, o autor aprofunda-se cuidadosamente certos temas da Revelação. Por isso, na segunda parte do terceiro capítulo, como já mencionamos, propomo-nos a lançar um olhar *propter homines* sobre a Liturgia que favoreça o itinerário eclesiológico de Francisco. De modo algum, fomentamos uma Liturgia distante da vida, pelo contrário; como temos sustentado, na Liturgia o homem religa-se a Deus, segundo a religação filial de Cristo, religando-se, ao mesmo tempo, à realidade (QUEIRUGA, 2004, p. 201).

⁴ Zubiri foi convidado a escrever um capítulo do livro *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, publicado pela Editora Cristiandad, em 1975. Nele, o autor elabora um tema que lhe é caro: O problema teológico do homem. O texto foi posteriormente recolhido e novamente publicado na nova edição do livro *El hombre y Dios*, em 2012.

3.2.1 A reforma da Liturgia no Pontificado de Francisco

Contemplar a Liturgia, em sua realidade sacramental, é fundamental para a “Igreja em saída para as periferias”, tanto que Francisco assume sem restrições a reforma litúrgica iniciada pelo Concílio Vaticano II (DD 16). Contudo, aquilo, que imediatamente depois do Concílio teve uma recepção fervorosa, com a edição dos novos livros litúrgicos e as mudanças nos ritos, tem vivenciado uma deserção articulada de sua recepção em décadas mais recentes (GRILLO, 2022a, p. 14).

Em discurso aos membros da Associação Italiana de professores de Liturgia, Francisco manifestou sua consonância com o Vaticano II e indicou que a compreensão da Liturgia como realidade sacramental, tal qual a temos apresentado, e a recepção de todas as formulações conciliares ainda estão em curso. Além disso, é necessária inteligência espiritual e pastoral para sua plena vivência; somente com uma cuidadosa formação para a sabedoria celebrativa, continuamente apurada, é que teremos a acolhida das visões inovadoras do Concílio.

Encorajando o diálogo entre estudiosos das Ciências Humanas e da Teologia, assim como o surgimento de uma rede de estudos que promova os estudos sobre Liturgia, o Romano Pontífice estimula a vivência da reforma conciliar em toda a Igreja. Além disso, é indispensável manter-se atentos à escuta das comunidades de modo que as expectativas e as exigências do Povo de Deus não sejam separadas do trabalho teológico.

Por outro lado, Francisco insiste que o Povo de Deus precisa formar-se e crescer, desde o *sensus fidei*, no conhecimento da Liturgia para discernir o que vem de Deus e o que conduz a ele (EG 119). Obra de Cristo e de seu Corpo, a Igreja, a Liturgia não é “peça de museu”, mas viva; como uma planta que, se negligenciada e maltratada, mais que morrer, é morta. Ao mesmo tempo, a Liturgia não é fria e dura como mármore ou lápide de bronze, tampouco pode ser experienciada com tonalidades fúnebres (FRANCISCO, 2022).

A Liturgia, movida pelo Espírito, é sempre viva e alegre, cantando louvores a seu Senhor. Bem por isso, é trabalho dos pesquisadores – e depende de um bom discernimento deles – não separar o labor acadêmico da pastoral e da espiritualidade. A Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium* sobre as universidades e faculdades eclesiais recorda que na nova visão do Concílio Vaticano II é fundamental superar a separação entre fé e vida, ou, segundo nossa pesquisa, entre fé e corporeidade (VG 02). Como afirma Zubiri, as coisas próprias do ser humano, isto é, comer, beber, chorar pelos amigos mortos, entre outras, não são vividas por um lado e, por outro, a religião, a oração, a religião com Deus, a fé; a fé é vivida naquilo que é experienciado pela pessoa quando come, bebe, chora pelos amigos, ora (HD2, p. 550).

Urge aplicar a nova visão da Liturgia trazida pelo Concílio para que a realidade sacramental da Liturgia não seja reduzida a meras inquições sobre detalhes de rubricas. Nas palavras de Francisco: “uma liturgia que não seja mundana, mas que faça com que os olhos se voltem para o céu, a fim de sentir que o mundo e a vida são habitados pelo Mistério de Cristo”; continuando, porém, o Romano Pontífice afirma que seja “uma liturgia com os pés no chão”, que não se distancia da vida (FRANCISCO, 2022). Se por um lado não podemos cair no exagero purista e espiritualista, não podemos conceber uma Liturgia exclusivamente mundana; esse não é o caminho. Na Liturgia, as duas realidades estão juntas: a realidade divina que nos permite religar-nos a ele, contemplar seu rosto, mas na realidade do mundo (CAVERO, 2004, p. 185).

Por isso, devemos não podemos cometer o equívoco de conceber o estudo da Liturgia restringido apenas a âmbitos acadêmicos. A formação litúrgica deve alcançar todo o Povo de Deus; por sua realidade sacramental, Cristo que se faz presente, atualiza-se em seu Corpo, a Igreja, que é, simultaneamente, feito por ele. Exemplos como o de Romano Guardini, que divulgou as realizações do Movimento Litúrgico fora do âmbito acadêmico, principalmente entre os jovens, devem ser seguidos; as referências para o estudo da Liturgia são a crítica e a sabedoria espiritual, a fundamentação bíblica e o enraizamento na comunidade (FRANCISCO, 2022).

Nesse sentido, o que Zubiri reflete, desde sua Filosofia sobre algumas questões teológicas, nos permite levar a cabo uma compreensão de sacramentalidade que ilumina a realidade sacramental da Liturgia, como apresentamos no capítulo anterior. Mesmo que nunca tenha escrito especificamente sobre Liturgia, seus textos indicam o que Francisco pede para ser levado adiante, ou seja, a compreensão viva da Liturgia, conforme a Tradição. Embora seja comum confundir Tradição com tradições, retornar às suas raízes, em nenhum momento, significa retroceder, ou como o Romano Pontífice chama o “espírito mundano do retrocedismo”.

Sigamos, contudo, com o que Francisco apresenta como “retrocedismo”. Segundo ele, o “retrocedista” é aquele que vive o “sempre foi assim”, que, disfarçando a Teologia e a Liturgia, vive o que é mundano dando “dois passos” para trás. Trata-se de uma tentação presente na Igreja do século XXI, que separa rito de vida, que não avança segundo a Tradição, mas retrocede e não vive a verdade posicionando-se, assim, contra Cristo.

Seguir adiante com a Tradição é precisamente o contrário de sustentar que esta ou aquela ação está de acordo com tradições passadas; quem afirma isso é, de fato, tradicionalista. O Romano Pontífice recorda bem que “a tradição é a fé viva dos mortos, o tradicionalismo é a fé morta dos vivos” (FRANCISCO, 2022). Os tradicionalistas matam o verdadeiro contato com

as raízes da Tradição e retrocedem; nestes tempos, é importante ficarmos atentos à tentação do “retrocedismo” disfarçado de Tradição. Francisco, para concluir sua reflexão sobre o tema, usa um belo exemplo ao afirmar que assim como a árvore cresce a partir do que lhe chega das raízes, a Tradição é a garantia de futuro, porque leva adiante, leva para cima.

Pela leitura atenta dos textos de Zubiri, encontramos caminhos para superar esses retrocessos. O aprofundamento científico, a verdadeira pesquisa da experiência filial no Corpo místico de Cristo, ou seja, a experiência viva do Corpo, nos possibilita ampliar a compreensão da presença do Mistério na realidade sacramental da Liturgia, como já apresentamos. Com isso, nos aprofundamos no Mistério do dar de si de Deus na Liturgia que nos permite sustentar que nela somos plasmados a Cristo e formamos seu o Corpo.

A Liturgia fundamenta toda a experiência cristã (FRANCISCO, 2021), porque é realidade sacramental (SC 07). Essa realidade sacramental faz dela um acontecimento, um evento, que é presença e encontro, mais ainda, é deificação e dei-formação (PTH, p. 502); é encontro com Cristo presente pela ação do Espírito Santo em sinais sacramentais. Tornamo-nos filhos no Filho, somos plasmados por ele a ele; somos seu Corpo pela participação com ele e por ele dos Mistérios divinos. Um cristão, até mesmo um Cristianismo sem Liturgia, pode apresentar-se como tal, mas será um cristão e um Cristianismo sem Cristo (FRANCISCO, 2021). Ousamos, porém, ir além: um cristão sem Liturgia não é plasmado a Cristo e, portanto, não é dei-formado.

O Romano Pontífice afirma que o rito, embora despojado como aquele celebrado por cristãos encarcerados, perseguidos ou escondidos, Cristo está verdadeiramente presente e dá de si aos fiéis (FRANCISCO, 2021). A graça da dei-formação é derramada no rito, por isso, a Liturgia deve ser sempre vivida com dimensão objetiva, com fervor, envolvendo toda a comunidade e cada pessoa. O Catecismo da Igreja Católica ensina que, na Liturgia, Cristo se atualiza, está presente e estimula os fiéis à oração que possibilita interiorizar sua presença. “Mesmo quando vivida ‘no segredo’ (Mt 6,6), a oração é sempre oração *da Igreja*; é comunhão com a Santíssima Trindade” (CIC, 2655). Embora seja central para a Liturgia, o rito não a encerra, ela perdura depois do rito na vida dos fiéis como comunhão.

Como bem ressalta Francisco, a Liturgia não se encerra nos ritos, ditos litúrgicos, mas está contido em todas as orações da Igreja. Mesmo que a oração cristã não provenha exclusivamente da celebração litúrgica, se ela for verdadeiramente cristã, de uma forma ou de outra, pressupõe a Liturgia, ou seja, de sua mediação sacramental. É muito importante que entendamos o que estamos apresentando: cada vez que celebramos um Batismo ou consagramos o pão e o vinho na Eucaristia ou ungimos o corpo de um enfermo com óleo, é o próprio Cristo

que está presente desde si mesmo; logo, pela realidade sacramental da Liturgia ele permanece na vida do seu Corpo. Cristo está presente, é ele que age quando um membro fraco ou doente de seu corpo é curado, quando o pão é partido para os mais necessitados, quando cada um de nós se entrega ao próximo para sua salvação.

Essa é a sacramentalidade da Liturgia permite a plasmação em Cristo, permite aos cristãos “fazerem cristãos uns aos outros” sendo membros do Corpo de Cristo (PTH, p. 653; MILLÁS, 2014, p. 252). A Liturgia vivida pelo cristão faz sua a vida de Cristo; por sua presença, que transcende o rito e a oração, Cristo se faz presente em cada fiel. Contudo, não podemos nos esquecer que ele é sempre o protagonista, Cristo interpela os cristãos, mas eles, por sua vez, respondem a essa interpelação com a participação e não como meros espectadores. (FRANCISCO, 2021). Pela participação, aquilo que se apresenta como externo passa a fazer parte da vida do cristão, como na Eucaristia, em que o gesto de comer faz do pão-alimento externo parte do corpo e da vida do fiel.

Além disso, a Liturgia com atualização de Cristo, mediante gestos e palavras sob a luz do Espírito Santo, já era assim compreendida pelos primeiros cristãos, como bem recorda Francisco. Eles, por sua vez, alcançavam a graça de transformar, em Cristo, suas próprias vidas em sacrifício espiritual a Deus. Com isso, podemos afirmar que toda a vida do fiel, por sua incorporação ao Corpo de Cristo, por sua plasmação a ele, tem a vocação de ser culto a Deus (FRANCISCO, 2021).

A realidade da Liturgia não é uma ideia: Cristo está nela e nela se atualiza a Corpo plasmando-o a ele. Por isso, trata-se de uma realidade sacramental; Cristo está, pela Liturgia presente, em seu Corpo e em cada um de seus membros. Além de incorporação, podemos chamar de comunhão o que acontece com o fiel que participa da Liturgia; seu corpo, unido ao Corpo de Cristo e ao corpo dos demais fiéis, é a atualidade da realidade do próprio Cristo no *hodie* da história. Por ter sido plasmado a Cristo, o cristão torna-se um novo Cristo (Gl, 2,20; PTH, p. 813).

Tendo exposto alguns elementos presentes no Magistério de Francisco que permitem vislumbrar sua continuidade com o itinerário litúrgico do Concílio Vaticano II, destacamos algumas passagens de seus documentos nos apresenta a centralidade da celebração na vida dos cristãos:

- embora tenha sido escrita em boa parte por seu antecessor, Bento XVI, na Carta Encíclica *Lumen fidei* sobre a fé (2013), Francisco expressa a relação entre os sacramentos e a fé (n. 45-50);

- na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (2013), ele reflete sobre a relação entre a Liturgia e a evangelização (n. 25) e a importância da homilia nas celebrações litúrgicas (n. 135-144);
- na Carta Encíclica *Laudato si'* sobre o cuidado com a casa comum (2015), medita sobre os sinais sacramentais, o valor simbólico da Criação e a importância do repouso (n. 233-237);
- na Exortação Apostólica Pós-sinodal *Amoris Laetitia* sobre o amor na família (2016), Francisco reflete sobre o Sacramento do Matrimônio (n. 71-75);
- na Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio Magnum Principium* (2017), escreve sobre critérios para tradução e adaptação da Liturgia;
- na Exortação Apostólica Pós-sinodal *Querida Amazônia* (2020), medita sobre inculturação e Liturgia (n. 81-84);
- na Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio Spiritus Domini* (2021), abre o acesso de pessoas do sexo feminino aos ministérios do leitorado e acolitado;
- na Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio Antiquum Ministerium* (2021), Francisco institui o ministério do catequista;
- na Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio Traditionis Custodes* (2021), o Romano Pontífice estabelece critérios mais específicos para a celebração dos Sacramentos conforme o rito extraordinário;
- na Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* sobre a formação litúrgica do Povo de Deus (2022), reflete sobre a importância da formação em Liturgia para todos o Povo.

Ainda devem ser citados as catequeses nas Audiências Gerais às quarta-feira sobre a Missa, o Batismo e a Confirmação (2017-2018), os discursos na 68ª Semana Litúrgica do *Centro Azione Liturgica* sobre o fato de a reforma litúrgica ser irreversível (2017), a Assembleia Plenária da então Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos sobre a formação litúrgica (2019), a mensagem pela ocasião do 50º aniversário do Rito da Congregação das Virgens (2020), as catequeses nas Audiências Gerais às quarta-feira sobre a oração e a oração na Liturgia (2021), a criação do rito *De Institutione Catechistarum* edito típico (2021), o discurso aos docentes e estudantes do *Pontificio Istituto Liturgico San Anselmo* (2022), a atualização dos livros litúrgicos, especialmente a rubrica sobre o lava-pés na *Missa in Cena Domini*, e variações e inserções no Calendário Geral Romano (ex. a festa de Santa Maria Madalena, a memória de Santa Marta, Santa Maria e São Lázaro, as memórias de São João XXIII e São João Paulo II, a memória de Santa Dulce dos Pobres, entre outras).

Vemos por esse itinerário que Francisco nunca se furtou de dar indicações claras e tomar posição em relação a Liturgia. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, por exemplo, recorda que a missão do cristão e de toda Igreja – fazer outros cristãos (PTH, p. 653) nas palavras de Zubiri – atravessa a Liturgia (EG 24). O Romano Pontífice aplica precisamente a nova visão da Liturgia apresentada pelo Vaticano II, ou seja, a Liturgia como ápice e fonte da vida e da missão da Igreja (SC 10). Ele tem se ocupado em mostrar os erros cometidos mediante um cuidado ostensivo para com a doutrina e para com o prestígio da Igreja, contemplando a vivência real do Evangelho e as necessidades concretas da história (EG 95; MAGGIONI, 2022, p. 05).

Merecem destaque dois temas diretamente relacionados com a celebração e amplamente desenvolvidos por Francisco: a homilia (EG 135-144) e a mistagogia, resgatando o valor dos sinais litúrgicos da iniciação cristã. (EG 166; MAGGIONI, 2022, p. 05). Com isso, como já explicitamos, Francisco destaca o ensinamento do Concílio Vaticano II, que carrega consigo a reforma da Liturgia ainda a ser solidificada pelo conhecimento e pela interiorização de seus princípios. Trata-se de uma reforma irreversível e, por isso, Francisco revela, com suas palavras e seus gestos, uma concepção viva da Liturgia ao longo de todo o seu Pontificado.

Juntamente a isso, o Romano Pontífice tem se empenhado na regulamentação dos princípios transmitidos pelo Concílio para que o processo de mudanças na Liturgia prospere, como é o caso das Cartas Apostólicas em forma de *Motu Proprio Magnum principium* e *Spiritus Domini*. Ambos os documentos pontifícios estão atentos à missão da Igreja no tempo presente, além de expressar os profundos anseios de inculturação e inclusão.

Embora não seja um dos serviços da Liturgia, o ministério do catequista, por suas funções intimamente vinculadas ao rito de iniciação cristã também passa a ser, com a Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio Antiquum Ministerium*, instituído com um rito litúrgico específico (MAGGIONI, 2022, p. 07). A promulgação da Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio Traditionis Custodes* manifesta que uma das missões específicas do Bispo de Roma, a unidade visível do Corpo eclesial, passa pelo cuidado com a Liturgia.

Além das exortações, reflexões e explicações sobre os Sacramentos e a celebração, o Magistério de Francisco possui intervenções feitas com autoridade. Suas Cartas Apostólicas em forma de *Motu Proprio*, como apresentamos, não expressam uma posição arbitrária em relação à Liturgia, mas sim o amadurecimento fiel da relação Igreja e Liturgia apresentada pelo Concílio Vaticano II. Ao mesmo tempo, ele ensina que sacramentos e celebração não são fins em si mesmos, mas somente na comunidade, na Igreja encontram seu verdadeiro sentido. Por tudo que Francisco ensina e realiza, podemos ver como é grande o seu interesse pela Liturgia e

o seu compromisso com a continuidade da reforma da Liturgia promovida pelo Concílio (MAGGIONI, 2022, p. 08-09).

Todo o Magistério de Francisco é relevante para a aplicação da visão conciliar da Liturgia. Entretanto, quiçá, o cume de todo esse ensinamento seja a Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*. Mesmo tendo iniciado sua exposição afirmando que sua intenção é apenas oferecer alguns pontos de reflexão para que se possa contemplar a beleza e a verdade do celebrar cristão, sua carta é uma verdadeira aplicação da reforma da Liturgia do Concílio Vaticano II.

Nesse sentido, resgatamos algumas pesquisas de Andrea Grillo sobre as intuições do Movimento Litúrgico a partir das circunstâncias contemporâneas e das recentes adversidades no caminho da reforma da Liturgia (GRILLO, 2022a, p. 10-15). Sua pesquisa apresenta alguns indicadores relevantes para nossa tese; um deles é a redescoberta da dimensão teológica da Liturgia derivada do Concílio e Movimento Litúrgico que o precedeu (DD 16; GRILLO, 2022a, p.11). Somente com uma visão mais ampla do Concílio Vaticano II, que abarca o Movimento Litúrgico, pode-se compreender toda a reforma proposta pelo Concílio. E, de igual forma, não só a reforma da Liturgia, mas a própria recuperação de seu sentido teológico, só encontra fundamento quando o Concílio é retomado com o Movimento Litúrgico (DD, 35).

O caminho eclesial exposto pela Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* recolhe as intuições teológicas do Movimento Litúrgico, como pode ser verificado pelas citações de *Formazione liturgica* (1923) e *Lettera al Vescovo di Magenza* (1964) de Romano Guardini, um de seus protagonistas. Essas citações permitem contemplar o agir litúrgico desde o conhecimento simbólico que insere o cristão em uma realidade muito mais profunda possibilitando sua adesão total (DD 34). Por outro lado, a reforma da Liturgia, com essa nova visão, de nada servirá se não estiver acompanhada pela formação litúrgica ou, de forma mais clara, não será eficaz se o ato do culto não for reaprendido (DD 34).

A formação litúrgica, tal como proposta por Francisco, implica uma profunda recuperação da linguagem simbólica, que é, ao mesmo tempo, teológica e antropológica (DD 44). O homem deve novamente vir a ser capaz de símbolos e arte de celebrar, ser vista como disciplina corpórea e comunitária, afastando-nos de uma visão litúrgica que tende ao subjetivismo e ao individualismo. A autoridade do rito litúrgico torna-se princípio de formação ou, em linguagem zubiriana, princípio de plasmação, para todos os que nele participam: presidência, ministérios e assembleia (DD 50; GRILLO, 2022a, p.12).

Grillo mostra que é necessário recuperar os textos de quase duas gerações anteriores ao Concílio Vaticano II, voltar aos pais do Movimento Litúrgico para encontrar as raízes que forneceram a seiva para a grande árvore do Concílio (FRANCISCO, 2022); essa é a estratégia

argumentativa da Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*. Segundo Grillo, recuperar o rito como objeto de formação, sua realidade plasmadora, é “particularmente importante porque permite que a teologia da liturgia permaneça plenamente no tempo em que está” (GRILLO, 2022a, p. 13). Assim, fica claro que toda tentativa de afirmar que a nova visão do Vaticano II era desnecessária deve ser rejeitada. Ao mesmo tempo, é de igual importância reconhecer, “que a reforma não foi e não é suficiente. Se a reforma litúrgica não abre caminhos de formação dos indivíduos e da comunidade que participam do rito, ela se revela uma mera estrutura formal, sem ligação nem com a fé nem com a vida” (GRILLO, 2022a, p. 13).

A Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* abre um novo caminho argumentativo para a apresentação da nova visão de Liturgia do Concílio Vaticano II. É inédito a referência ao Movimento Litúrgico em uma carta apostólica, o que indica o aprofundamento das motivações que conduziram à realização do Concílio. Segundo Grillo, isso acontece na contramão da Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio Summorum Pontificum* de Bento XVI, na qual manifesta-se uma compreensão tão limitada da reforma da Liturgia como se pudesse ser considerada um simples acessório da comunhão eclesial. (GRILLO, 2022a, p. 13).

Por outro lado, o caminho argumentativo da Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*, que já estava presente no corpo da Igreja há, pelo menos, 30 anos, propõe algumas variáveis importantes. A primeira delas é a mudança de atenção, do ato reformador para o ato formador. Os ritos devem ser os próprios protagonistas da empreitada formativa; trata-se de um deixar falar os novos ritos, por suas próprias linguagens.

A segunda é recuperar o conceito de Movimento Litúrgico que não tem necessidade de encontrar “novas figuras reacionárias”, ou seja, não há novos “movimentos litúrgicos”, apenas novas formas de oposição a ele. O Movimento Litúrgico que, antes ao longo do século XX, apresentava-se como profecia e, no Concílio e anos posteriores, acompanhamento da reforma da Liturgia, apresenta-se hoje como advertência para a formação. Não entendemos a referida formação como informação didática sobre os ritos, mas como reconhecimento dos atos rituais, que em seu caráter simbólico dão forma à Igreja (GRILLO, 2022a, p.14), plasmam sua corporeidade (PTH, p. 730).

Finalmente, a terceira é o trabalho do teólogo especialista em Liturgia que deve evidenciar que a nova visão da Liturgia do Concílio Vaticano II não implica uma “reforma da reforma”, mas que essa visão seja acolhida, assumida, inculturada, encarnada. Para isso, é fundamental sair do que é conhecido como burocracia litúrgica. Possivelmente, esse seja o maior de todos os desafios enfrentados na atualidade, justamente porque requer deixar a visão de autosuficiência do gesto formal garantido na sua eficácia, mas privado de suporte teológico

e profundidade antropológica. “E nessa transformação parece que o latim também pertence, por bem ou por mal, à Babel das línguas” (GRILLO, 2022a, p. 14).

Grillo mostra com sua breve, porém, oportuna pesquisa sobre a Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* que Francisco recupera sua autoridade eclesial no campo da Liturgia. O que tinha sido profetizado pelo Movimento Litúrgico há mais de cem anos e, depois, elaborado por Pio XII em 1950, fora ordenado com autoridade a partir de 1962 pelo Concílio Vaticano II para entrar em crise a partir dos anos 80; contudo, agora, retorna à vida eclesial. Há tempos que a Igreja não fazia a experiência de uma visão tão dinâmica da Liturgia cristã e tão interessada em evidenciar a formação – a “plasmação” – do povo de Deus. Grillo diz:

Com *DD*, iluminados pela luz que vem do Vaticano II e do movimento litúrgico que o preparou, podemos e devemos continuar todos juntos no único caminho comum sem pensar que existe, ao mesmo tempo, um outro caminho, que aquele superado para a reforma e que está diretamente disponibilizado para qualquer um (GRILLO, 2022a, p. 15)

Francisco insiste que a Liturgia não tem nada a ver com o moralismo ascético; ao aplicar a nova visão trazida pelo Concílio Vaticano II, nos recorda que a Liturgia é dom da Páscoa de Cristo, o qual, acolhido com docilidade, torna nova a nossa vida; essa vida é a vida na glória da cruz de nosso Senhor. Quando entramos no Cenáculo é porque fomos atraídos pelo desejo que ele tem de comer a Páscoa conosco. “*Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum, antequam patiar*” (Lc 22,15; *DD* 20).

3.2.2 O dom da celebração

Compreendemos que a inquietação do homem, ou como expressamos com as palavras de Zubiri, a vontade de verdade, é suscitada por Cristo e saciada por ele. Na Liturgia, existe a dominância de Cristo e do seu poder, no qual e segundo o qual vai produzindo-se a presença salvadora de sua Paixão, Morte e Ressurreição em nós. Liturgia não é um conjunto de atos morais individuais, é o dar de si de Cristo em sua Páscoa, é a doação de sua vida nova, de sua vida inteira a cada um de nós. Essa vida nova que ele dá configura o homem em sua Paixão, Morte e Ressurreição; o “eu” humano, em Cristo, padece, morre e ressuscita (PTH, p. 660-601).

Na Liturgia, a Páscoa de Cristo é reatualizada (PTH, p. 672); essa reatualização, na qual ele estabelece sua nova aliança, não é uma simples lembrança, mas a renovação do pacto pascal e se dá de um modo sumamente especial, comendo (PINHEIRO TEIXEIRA, 2007, p. 389). Por singelo que possa parecer, a reatualização da Páscoa de Cristo acontece em uma refeição

mediante o ato de comer (PTH, p. 677). Contudo, o encontro com Deus, por mais que o homem tenha em si a vontade de verdade, não é fruto de uma busca interior, é um acontecimento dado: “Podemos encontrar Deus pelo fato novo da encarnação que na última Ceia chega ao extremo de desejar ser comido por nós” (DD 24).

A Igreja sempre foi consciente de que a Liturgia nunca consistiu em uma mera representação, embora alguns elementos do relato bíblico da Ceia do Senhor sejam repetidos durante a Missa. Ainda com relação à celebração eucarística, podemos afirmar que real na Liturgia é do tipo alimento. Trata-se de um alimento não intencional, mas nele está a própria realidade de Cristo, que morre na Cruz e passa ao Pai; é um alimento que, por um lado pertence a este mundo, por outro, porém, tem um ser muito mais profundo, o corpo de Cristo no céu – seu *sôma pneumatikón* (PTH, p. 678). Por isso, o alimento na Eucaristia, no qual a Páscoa de Cristo se reatualiza nutri a vida dos fiéis, trata-se de um alimento que dá a vida do Cristo ao homem.

Embora reconheçamos outras formas de encontro com Cristo, aquela que se dá na comunidade que celebra a Liturgia se reveste de um caráter único. Iluminada pelo Espírito Santo, a Igreja sempre entendeu que o sensível na Liturgia, aquilo que pode ser visto com os olhos e tocado com as mãos (1Jo 1,1), estava revestido do mesmo caráter concreto do Verbo encarnado; tudo dele está na realidade da Liturgia (DD 09).

Se a Ressurreição na celebração da Liturgia fosse para o cristão só um conceito, só uma ideia, só um pensamento, mesmo lembrada com a autoridade dos apóstolos, seria só uma recordação sem a novidade do Verbo feito carne. A Liturgia é a possibilidade dada a cada um de nós do verdadeiro encontro com Cristo; pela Encarnação, a Trindade nos abriu a via da comunhão (DD 10); pela Liturgia, a Encarnação não é acontecimento passado, mas presente. Porque se faz presente na Liturgia, o Deus Trindade nos dei-forma, Cristo plasma na pessoa humana a presença da Trindade; pela sua força plasmadora, o Mistério Pascal, ação suprema da vida encarnada do Verbo, é atualizado em nós e somos postos sob o poder de Deus, religados internamente pela graça a incorporados ao próprio Deus uno e trino (PTH, p. 647-648).

Ao mesmo tempo, é certo que nossa comunhão com o corpo e com o sangue de Cristo já foi por ele desejadas em sua Última Ceia. Bem por isso, a Igreja sempre guardou como o seu tesouro mais precioso o mandato do Senhor: “Fazei isto em memória de mim” (1Cor 11,25; DD 8). De seu mandato, sobretudo, brota a origem e o fundamento da unidade de seu Corpo, na qual uns cristãos façam outros cristãos; e este também é o princípio da sacramentalidade da Liturgia. Em primeiro lugar, como já refletimos anteriormente, trata-se de uma ação do Deus uno e trino, que pela graça salvadora de Cristo plasma a pessoa humana dei-formando-a; em

segundo, o que Cristo faz permanece, por seu mandato, na Igreja. A sacramentalidade da Liturgia brota de seu mandato, de atualizar as ações do próprio Cristo (PTH, p. 717).

O Senhor abre Última Ceia com as palavras “desejei ardentemente comer esta Páscoa convosco antes de sofrer” (Lc 22,15), nelas podemos contemplar a amor das Pessoas da Santíssima Trindade para com homem. Nenhum dos apóstolos tinha conquistado um lugar naquela mesa, pelo contrário, todos eram pecadores convidados e atraídos pelo Senhor (DD 03-04). Seu infinito desejo de restabelecer a comunhão com a humanidade só será saciado quando “homens de toda tribo, língua, povo e nação” (Ap 5,9) comerem o seu corpo e beberem o seu sangue.

A Liturgia é a realidade salvífica de Cristo, que faz com seu sacrifício, suas palavras, seus gestos, olhares e sentimentos nos alcance-nos (DD 11). A unidade de todos os homens em Cristo e entre si não é um efeito (consequência) da Liturgia, mas é o caráter sacramental no qual a própria Liturgia consiste; é formalmente sacramento da unidade do Corpo. Ao mesmo tempo, também é fundamento formal da unidade da vida de cada fiel; na Liturgia, o Senhor nos convida a sentar à mesma mesa e, por conseguinte, a ser seus irmãos (PTH, p. 712-713).

Disso, nasce que a noção de Igreja, Corpo de Cristo, está inteiramente fundada na Liturgia. A Igreja de Cristo, em tanto que liturgicamente viva, experiencia sua fé no encontro com seu Senhor vivo (DD 10), deixando-se plasmar por ele como seu Corpo; por isso, pode doar a vida dele a cada fiel, a todos os fiéis e ao mundo (PTH, p. 717). Nesse sentido, a Liturgia é o modo concreto, que sacia a nossa inquietação, ou, nas palavras de Zubiri, nossa vontade de verdade (HD2, p. 513-515), fazendo-nos emergir no Mistério Pascal de Cristo para que, nele, todos possam viver (Jo 10,10; DD 12).

O batismo é a incorporação que nos dá a possibilidade de viver essa plenitude do culto a Deus. “Há um só ato de culto perfeito e agradável ao Pai: a obediência do Filho, cuja medida é a sua morte na cruz” (DD 15). A experiência suprema de incorporação consiste na maneira concreta de ser filho; é o que Cristo realiza em nós ao nos ensinar a experiência de sua própria filiação divina (HD2, p. 550). A religião com Deus, no Cristianismo, vem dessa possibilidade de nos tornarmos filhos em Cristo (Gl 3,26), de colocar nosso ser em Deus chegando a ser verdadeiramente pessoa humana e filhos que se entregam a ele (HD2, p. 586; GRACIA, 2019, p. 23).

Tendo fome e comendo, falando com amigos e chorando quando os perdia, Jesus viveu a relação filial com o Pai. Jesus não era ser humano, por um lado, e Filho de Deus apenas quando rezava ou ia à sinagoga, foi Filho no modo de viver como pessoa humana. Sua filiação divina aconteceu em seu ser humano: “Ele vivia humanamente sua própria filiação divina. Foi

a experiência de sua própria filiação divina” (HD2, p. 550)⁵. Por isso, a única forma de participar na sua oferta é tornando-se filhos nele; Cristo comunicou a todos os homens o essencial de sua vida para que, unindo-se a ela e entregando-se a ele, eles pudessem elevar a humanidade, convertendo-se em pessoas humanas – pela vontade de verdade – na relação ao poder do real (IGLESIAS, 1990, p. 25-29). Isso acontece exemplarmente na Liturgia, porque Cristo é sempre a pessoa que nela age; sempre é e só é ele quem age, como Cristo-Igreja, como Cristo no seu Corpo místico (DD 15).

Francisco convida com a Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* – por que não dizer, deseja ardentemente (SC, 14) – a Igreja a redescobrir, guardar e viver a verdade e a força da celebração cristã (DD 16). O Romano Pontífice não cria nada, simplesmente aplica aquilo que já fora dito pelo Concílio Vaticano II o que nos leva a afirmar que seu projeto a celebração e a vivência do Sacramento, ou seja para a Liturgia, é a nova visão dada pelo Concílio.

Em seu Magistério, ele nos conduz a contemplar o Vaticano II e o Movimento Litúrgico, que o precedeu, e redescobrir a compreensão teológica da Liturgia, sua importância na vida do Povo e da Igreja (DD 16). Os princípios apresentados pelo Concílio, assim como foram fundamentais para a realização da reforma da Liturgia, continuam sendo hoje para a promover a participação plena, consciente, ativa e frutuosa na celebração (SC 11). Ele realiza uma espécie de anamnese da *carta magna* da Liturgia que insiste que, para assegurar sua eficácia plena como realidade sacramental, é necessário “que os fiéis celebrem a Liturgia com retidão de espírito, unam a sua mente às palavras que pronunciam, cooperem com a graça de Deus, não aconteça de a receberem em vão” (SC 11).

3.2.3 A formação litúrgica

Ressaltar a beleza da participação na realidade sacramental da Liturgia e dos seus inescusáveis desdobramentos na vida da Igreja é fundamental, o que não pode ser deturpado por uma compreensão superficial ou que reduza o seu valor. Não podemos instrumentalizar a Liturgia que colocá-la a serviço de uma visão ideológica, seja ela qual for (DD 16). Por isso, os pastores devem vigiar para que não só as leis que regulam a ação litúrgica sejam observadas, mas que todos os fiéis nela participem. Para isso, é mister rechaçar aberrações tendenciosas que desvirtuam a vivência da sacramentalidade da Liturgia.

⁵ Él vivía humanamente su propia filiación divina. Fue la experiencia de su propia filiación divina (HD2, p. 550).

O Concílio Vaticano II insiste que, para incrementar a nova visão da realidade sacramental de Cristo na Liturgia, é preciso dar maior atenção à plena e ativa participação do Povo, “raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo adquirido” (1Pd 2,9)”, pois a Liturgia é “a primeira e necessária fonte onde os fiéis hão de beber o espírito genuinamente cristão” (SC, 14). Se os pastores não estiverem totalmente do seu espírito e da sua virtude, se não se fizerem mestres nela, é improvável que possam auxiliar o Corpo de Cristo em sua vivência. A devida formação na Liturgia como realidade sacramental é imprescindível, “é absolutamente necessário que se providencie em primeiro lugar à formação litúrgica do clero” (SC 14).

Quando nos referimos à formação, não basta com primar pelo mínimo de um conjunto de conhecimentos, normas e regras, mas, como já expusemos anteriormente, é ter o próprio rito como objeto de formação, como formador; não nos basta tê-lo como objeto de reforma, é preciso ter o rito como objeto de formação (GRILLO, 2022a, p. 13), a qual deve abarcar todos os estudos de um novo “pastor de almas” (SC 11.14). “Nos seminários deve ter em conta a extraordinária capacidade que a celebração tem em si própria para oferecer uma visão orgânica do saber teológico” (DD 37).

Essa nova visão litúrgica-sapiencial da realidade sacramental da Liturgia na formação teológica, como também afirma Francisco, tem “efeitos positivos na ação pastoral”. Não há nenhum aspecto da vida cristã, vivida em eclesialidade, que não encontre na realidade sacramental da Liturgia “seu cume e a sua fonte” (DD 37; NEVES, 2022, p. 87). Não só a estrita formação em, mas em todas as disciplinas teológicas, cada qual segundo sua própria perspectiva, deve conduzir a profunda conexão com a Liturgia. Não há disciplina teológica que não esteja em íntima conexão com ela, isto é, está em íntima conexão com a Liturgia ou deixa de ser teológica. Essa íntima conexão é capaz de formar pastores e sacerdotes (DD 37).

Contudo, a sacramentalidade da Liturgia não deve ser tida como matéria fundamental só em seminários e casas de formação religiosa; ela também é matéria das mais importantes na formação de leigos. Podemos até afirmar que a Liturgia é a mais importante de todas, porque une aspectos teológicos e históricos, espiritual, pastorais e jurídicos (SC 16). Voltando à formação de pastores, sustentamos que todo aquele que tem o ministério, entendido como serviço, de atualizar o Cristo cabeça (LG 17; PO 2) deve, necessária e formalmente, possuir uma visão pastoral orgânica, de conjunto, integrada, que coloque a realidade sacramental da Liturgia no centro da vida da comunidade (DD 37).

O Concílio Vaticano II estabelece, não apenas sugere, que a Liturgia seja a principal disciplina nas faculdades de Teologia. Porém, ainda temos um longo caminho a ser percorrido mais de meio século depois da conclusão do Concílio, é fundamental que a formação teológica

acadêmica se torne efetivamente realidade plasmadora, para que os professores de todas as disciplinas teológicas, principalmente de Dogmática, Sagrada Escritura, Teologia espiritual e Pastoral, sejam formados a tal ponto que possam mostrar as exigências de cada disciplina inseridas no realismo sacramental, inclusive na história da salvação, em sua intrínseca conexão com a Liturgia e sua realidade dei-formada⁶ (SC 16).

Em hipótese alguma, a formação que estamos destacando compreende a centralidade da vida comunitária na celebração dominical da Eucaristia como um reducionismo ao aspecto cultural (DD 37). Pelo contrário, por ser fundamento da comunhão, toda e qualquer Liturgia, especialmente a celebração dominical da Eucaristia, forma e evangeliza; por isso, o pastor e a Teologia, que recebeu para servir como atualizador do Cristo cabeça, devem estar inseridos na realidade sacramental da Liturgia, para que ela seja dei-formante e plasme os fiéis na realidade filial de nosso Senhor (DD 36).

O que acabamos de expor é a nova visão eclesial da Liturgia conclamada pelo Movimento Litúrgico, expressa magistralmente pelo Concílio Vaticano II e, agora, confirmada por Francisco na Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*. Ao mesmo tempo, essa nova visão, de acordo com nossa pesquisa, implica indiscutivelmente a dei-formação do homem. Por essa razão, a expressão “formação litúrgica” não deve ser compreendida apenas como estudo de um objeto material; todo fiel, na singularidade da sua vocação, é plasmado no Corpo de Cristo e na sua ser filial pela realidade sacramental da Liturgia.

A Liturgia tem em si ação formadora, por isso Francisco insiste em que sejamos nela formados (DD 40). Não obstante, se a encaramos como simples objeto material, ela pode ser reduzida ao racionalismo, como infelizmente não poucas vezes vemos. Se o que é próprio da Liturgia não for captado em sua profundidade, ou seja, sua realidade sacramental, a presença salvífica de Cristo nela, ela será convertida em mera coleção de normas e leis ou “peça de museu”. Para todo batizado que busca a formação litúrgica, deve ser remarcado que, por seu ser plasmador da realidade humana em Cristo, a Liturgia nunca será assimilada de modo definitivo; trata-se de uma formação permanente de todos os fiéis.

3.2.3.1 Formação para a Liturgia e formação pela Liturgia

A realidade sacramental da Liturgia nos dá no dom do Mistério celebrado a contínua atualização do próprio Mistério. Logo, a plasmação pela Liturgia acompanha os fiéis por toda

⁶ Reiteramos o que até agora temos apresentado: ser formado pela Liturgia significa ter sido nela plasmado, dei-formado.

a vida. Uma vez plasmado no Cristo pelo Batismo, o fiel inicia um processo de formação permanentemente; ao longo de toda a vida, com a humildade dos pequenos e a atitude que abre ao assombro, ele deve ser formado em Liturgia pelo próprio Mistério celebrado, dito de outro modo, pela própria liturgia (DD 38).

Com isso, a sacramentalidade da Liturgia é uma realidade sempre viva, até porque, se assim não o for, a Liturgia deixará de ser Liturgia. Não há Liturgia que se separe sacramentalidade de celebração. Nos centros de formação, seja seminários, casas religiosas ou paróquias e comunidades, devemos zelar pela possibilidade de uma vida celebrativa exemplar, porém não apenas do ponto de vista ritualista; a autêntica celebração litúrgica deve permitir vivenciar a verdadeira comunhão filial com Deus, assim como a de Cristo (DD 39). O saber teológico dei-formado se aperfeiçoa pela ação do Espírito Santo na realidade sacramental da Liturgia elevando o nosso saber a um novo nível. Não se trata somente de uma “questão de compreensão intelectual, mas de revelação que toca a vida” (DD 39).

Por isso, é preciso imbuir na formação, principalmente de futuros ministros ordenados e daqueles servirão na celebração litúrgica, perseverança para que assumam o repto de acompanhar novos cristãos no caminho (DD 36) que permite mais e mais a contemplação do Mistério de Deus e de seu amor (DD 39). “Os ministros ordenados desempenham uma ação pastoral de primeira importância quando tomam pela mão os fiéis batizados para os guiar dentro da repetida experiência da Páscoa” (DD 36).

Pois bem, podemos afirmar que a distinção feita por Francisco dos dois aspectos da formação litúrgica, isto é, a formação para a Liturgia e a formação pela Liturgia, retoma uma intuição fundamental do Movimento Litúrgico (DD 34.44.50) sublinhando que a segunda é imprescindível e a primeira só tem razão de ser em função da segunda (DD 34). Por outro lado, sem compreender o sentido dei-formante da Liturgia e sua realidade sacramental, o primeiro aspecto se sobrepõe ao segundo e qualquer reforma proposta será reduzida à mera revisão de textos.

Nesse sentido, pode parecer que o Romano Pontífice repete o já sabido sem acrescentar nenhum dado novo. Todavia, ele nos convida a retomar o ensinamento conciliar e seus antecedentes, sobretudo o Movimento Litúrgico, para encontrar os meios para uma autêntica formação litúrgica. Muito já tem sido feito nesse sentido, mas ainda é necessário destacar a força plasmadora da Liturgia e sua realidade sacramental, para que seu estudo não fique preso a âmbitos acadêmicos, mas sejam acessíveis a todo o Povo de Deus. Todos os fiéis devem crescer no conhecimento do sentido teológico da Liturgia, como temos apresentado. Trata-se de uma visão decisiva e um ponto de apoio para qualquer conhecimento e prática litúrgica, ao

mesmo tempo, os fiéis devem se formar para que compreendam que seu ser cristão se desenvolve precisamente na celebração e, com isso, vão “adquirindo capacidade de compreender os textos eucológicos, os dinamismos rituais e a sua antropológica” (DD 35).

Francisco nos interpela a crescer na capacidade de viver a Liturgia não só por seus escritos – cartas, exortações, *motus proprio*, e outros –, mas por seu ministério petrino e sua vida. Ele interpela toda a Igreja, sobretudo, com o seu próprio modo de viver a Liturgia que é melhor escolher o caminho de comunhão em atenção aos pobres, o que verificamos nos seus inúmeros gestos: a missa celebrada na Ilha de Lampedusa, o abraço a uma criança na Paróquia São Paulo da Cruz do Bairro Corviale, ao sul de Roma, o aperto de mão silencioso oferecido a refugiados Rohingya em Dacca, Bangladesh, um “tirar a mão” na visita ao Santuário de Loreto, Itália. São gestos que conduzem a uma vida litúrgica verdadeira e autêntica (FRANCISCO, 2019).

O Romano Pontífice nos propõe um caminho de superação gerado pela distração e a não aceitação da reforma litúrgica ou, ainda, sua compreensão superficial (DD 31). Sustentados pela nova visão de Liturgia trazida pelo Concílio Vaticano II, devemos aprender de novo (DD 34), e vislumbrar que a plasmação da religação, isto é, a realidade sacramental da Liturgia, possui sempre uma visão concreta de Deus, do homem e do mundo. Justamente por ser experiência humana do Mistério salvífico, é plasmação (HD2, p. 13-14); quando nos referimos à Liturgia como plasmação da religação, como a mais perfeita plasmação do homem em Cristo, em sua relação filial com o Pai, já apontamos a uma realidade que não pode ser reduzida à assimilação mental de uma ideia (DD 41).

3.2.4 Plasmação e dei-formação na celebração

A plasmação dada pela Liturgia é a dei-formação do homem; o fiel fazendo-se filho, em e como Cristo (Gl 2,20), louva, eleva a ação de graças por sua Páscoa e obtém, pela realidade sacramental da Liturgia, a salvação de sua vida. Nesse sentido, a natureza Liturgia não diz respeito ao “conhecimento”, em primeiro lugar; embora tenha grande valor pedagógico, sua finalidade não se encontra nela. Seu significado formativo está na plasmação da religação, cuja força sacramental alcança e renova a vida do fiel (DD 41).

Quando refletimos sobre sacramento e celebração, sustentamos que a celebração litúrgica diz respeito à realidade do “eu” humano, agora religado à realidade e mais dóceis à ação do Espírito (DD 41). Na Liturgia, o homem acata a Deus, a ele se entrega não porque é realidade última, mas porque é Pai. Ao mesmo tempo, Deus se mostra como supremo

possibilitante e ao acatá-lo, na Liturgia, em adoração e em súplica, o fiel implora por possibilidades de vida (HD2, p. 216-217).

Deus dá de si em possibilidades, o que é a essência da prece litúrgica. Não se trata de um formulário, mas de uma entrega suplicante a Deus. A realidade sacramental da oração litúrgica consiste em que o homem suplica a Deus na vida, ou como afirmaria Zubiri, nas coisas e com as coisas. Ele não deixa de lado as coisas do mundo para ir a Deus, tampouco as adversidades da vida; nas coisas mesmas, com toda a sua riqueza e com todas as suas limitações, o fiel se entrega em súplica a Deus para que funda nele as possibilidades de sua vida. Do mesmo modo que Cristo, o homem, religado a Deus, se entrega filialmente a ele, que é a fortaleza da sua vida, seu apoio firme e forte no qual pode se refugiar (HD2, p. 217).

Na Liturgia, o homem pode se entregar a Deus que ele a constitui realidade plasmadora da relação filial de seu ser humano. Com isso, o fiel eleva a sua realidade relativamente absoluta à realidade absolutamente absoluta de Deus, alcançando em si o que celebra, isto é, a incorporação em Cristo e, conseqüentemente, em Deus mesmo. Pela realidade da presença salvífica de Deus na Liturgia, o fiel torna-se, cada vez mais, aquilo que celebra; ele se une cada vez mais a Cristo e a seu Corpo. É o próprio Espírito de Deus que age na Liturgia e faz de todos os fiéis Corpo de Cristo, ele nos foi dado para isso (DD 41). Citando a Leão Magno, Francisco afirma que “a nossa participação no Corpo e no Sangue de Cristo não tem outro fim a não ser transformar-nos naquilo que recebemos” (DD 41).

O Romano Pontífice diz que a atualização da salvação, em tanto que implicação existencial, acontece pela via sacramental da Liturgia. Sendo feita justamente de coisas que são opostas a abstrações espirituais, isto é, “pão, vinho, azeite, água, perfume, cinzas, pedra, tecido, cores, corpo, palavras, sons, silêncio, gestos, espaços, movimento, ação, ordem, tempo, luz (DD 42), as celebrações litúrgicas possuem a realidade do próprio Deus dando de si no que é sensível, em sua na Criação (HD2, p. 191).

Porque Deus está dando de si na Liturgia, ela é realidade salvífica. Não que ele esteja nela, tampouco na Criação, como um espírito subjacente, isso seria um absurdo animismo. Ele está nas celebrações litúrgicas e na sua obra criada como um absoluto “dar de si” (HD2, p. 191); sua realidade na Liturgia, à luz do realismo zubiriano, é última, possibilitante e impelente e o acesso a essa realidade é a religação em si mesma. O encontro com Deus na Liturgia é o desdobramento da própria religação, da plasmação dei-formante (HD2, p. 218).

Pelo fato de ser doação de Deus e entrega do homem, na qual Deus mesmo tem a iniciativa por meio de Cristo, a entrega do homem acontece mediante a incorporação no Corpo de Cristo (HD2, p. 219). Na Liturgia, nos é dada a “garantia e a possibilidade de encontrar o

Senhor Jesus e de ser alcançados pela potência de sua Páscoa” (DD 11); somos plasmados em filhos. Assim, a realidade sacramental da Liturgia, “permite, aqui na terra, ver a Deus na celebração dos mistérios e, ao vê-lo, ser vivificados” (DD 43) por ele. A salvação nos alcança nas celebrações eficazmente, plasmando em nós a religação filial de Cristo, fazendo-nos dei-formados por ele (HD2, p. 14).

Pela Liturgia, Deus se apodera do homem –indivíduo, sociedade e história – e o faz ser, em Cristo, como ele; o homem é o que é, é o que lhe é mais próprio, contudo, é em Deus. Isso é dei-formidade, ou seja, ser humanamente Deus significa sê-lo dei-formemente (HD2, p. 14). Pela realidade sacramental das celebrações litúrgicas, Deus dá de si, dá sua própria realidade e, por isso, funda a realidade humana em si (HD2, p. 529). Trata-se do assombro essencial da celebração litúrgica, que, segundo Francisco, é atitude experimentada por quem sabe que está diante da peculiaridade do simbólico. A Liturgia tem “a força do símbolo, que não consiste em remeter para um conceito abstrato, mas em conter e exprimir na sua concentração aquilo que significa” (DD 7).

A força do símbolo não está fora dele, pertence à sua dinâmica corporal e relacional. A experiência simbólica não se restringe ao âmbito racional, mas à capacidade de convocar o homem a vivenciar a verdade real. A realidade sacramental do símbolo não está naquilo que leva a pensar, mas sim naquilo que ele permite viver. Isso explica por que, não poucas vezes, o fiel pode viver uma experiência litúrgica com grande intensidade simbólica, mas não ter nenhum conhecimento novo adquirido do ponto de vista noético. Segundo Manuel Belli:

O Papa Francisco parece devolver-nos o mandato de redescobrir a liturgia na sua complexidade de linguagem, na sua imensa gratuidade, na sua capacidade de acolher e questionar as múltiplas dimensões do humano. E podemos usar com mais serenidade a ideia de que é preciso recuperar uma iniciação à linguagem simbólica, que não esteja em concorrência com o realismo litúrgico. (BELLI, 2022, p. 20)

Se antes íamos às catedrais para nos encontrarmos com Deus e com nossos irmãos; hoje, essas “catedrais” são os shopping centers marcados, porém, pelo individualismo centrado do “sujeito emancipado” (BAUMAN, 2001, p. 25) que leva o homem moderno a ver que a realização depende apenas das suas próprias forças. Entretanto, dada a frustração desse “sujeito emancipado” é mister resgatar o encontro com o outro divino e humano; na Liturgia esse encontro é possível e real e, por sua realidade sacramental, o homem entra em uma dinâmica que inspira ações generosas, mediante palavras e gestos, e que o impulsiona à satisfação pessoal concedida pela experiência da salvação por graça divina (NEVES, 2018, p. 96; PD 02).

Não obstante, o grande risco da mundanidade espiritual está presente dentro das comunidades eclesiais, como denuncia Francisco (DD 17-20). Nos dias atuais, está o perigo de compreender a Liturgia não como símbolo, mas como algo meramente interior, algo que se aproxima mais de uma forte convicção pessoal ou de um sentimento de estar unido a Deus, do que algo que leva a assumir a transformação trazida pelo encontro verdadeiro com uma realidade corpórea de Cristo, que cura e renova o encontro com os demais e com a Criação. Assim, podem-se desenvolver formas de pensar carregadas de tendências perigosas em relação à forma de compreender a salvação que vem da Liturgia, formas transidas de Pelagianismo e de Gnosticismo (NEVES, 2018, p. 96; PD 03).

Embora sejam antigas heresias⁷, atualmente se proliferam pelo mundo com uma roupagem “neo”, mas não menos perigosa. Francisco apresenta a Liturgia com antídoto contra o veneno desta mundanidade espiritual. Não só na Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*, mas em outras tantas ocasiões, ele advertiu contra esta tentação na vida da Igreja; na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, ele identifica no gnosticismo e no neopelagianismo os dois modos, relacionados entre si, que a alimentam (EG 93-97). Para o “bispo de Roma vindo do fim do mundo”, o gnosticismo “reduz a fé cristã a um subjetivismo que encerra o indivíduo ‘na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos’” (DD 17; EG 94). Já o neopelagianismo “anula o valor da graça para confiar nas próprias forças” (DD 17; EG 94). Ambos, sendo formas distorcidas do ser filhos do Pai, podem ter consequências desastrosas para a vida de todo o Corpo de Cristo (DD 17).

O homem, nos tempos de hoje, busca salvar-se a si mesmo sem reconhecer que a sua própria realidade, no seu sentido mais profundo, depende de Deus, dos demais homens e da Criação. Aquele, que confia sua salvação a suas próprias forças ou a estruturas simplesmente humanas, não consegue acolher o verdadeiro encontro com Deus (NEVES, 2018, p. 97). Preocupado apenas consigo, fechado em sua subjetividade, não vê na Criação a mão do Criador, mas apenas algo manipulável e do qual se pode utilizar (PD 3); é o absolutamente de uma relação “eu-isso” vivida de forma negativa (VON ZUBEN, 2003, p. 173). Nesse sentido, a realidade sacramental da Liturgia é completamente desnecessária para ele.

⁷ A heresia Pelagiana foi desenvolvida durante o século V por Pelágio e aponta que o homem, para cumprir os mandamentos e ser salvo, precisa da graça apenas como auxílio externo à sua liberdade, mas não como uma regeneração radical da liberdade, sem mérito prévio, para que ele possa realizar o bem e alcançar a vida eterna. Muito mais complexo é o movimento gnóstico, surgido nos séculos I e II, que se manifestou de formas muito diversas. Em geral, os gnósticos acreditavam que a salvação é obtida por um conhecimento esotérico ou “gnose”. Essa gnose revela ao gnóstico sua essência verdadeira, isto é, uma centelha do Espírito divino que habita em sua interioridade, que deve ser libertada do corpo, estranho à sua verdadeira humanidade. Somente assim o gnóstico retorna ao seu ser originário em Deus, de quem ele afastou-se pela queda original. (PD, nota 09).

Ao se conformar em ter uma relação de consumo com Deus, com o próximo e com a Criação, toma a forma com o mundo do “isso” (VON ZUBEN, 2003, p. 172). “Em lugar de libertar o que está ligado a este mundo ele o reprime; em lugar de contemplá-lo ele o observa, em lugar de acolhê-lo, serve-se dele” (BUBER, 2001, p. 75). A partir dessa mentalidade, a Liturgia não é entendida como plasmação, tampouco dei-formação do homem; as celebrações perdem seu caráter sacramental e não geram vida, porque não são verdadeiro encontro com Deus e com a comunidade celebrante. A Liturgia fica restringida ao estabelecido pela relação “eu-isso”, na qual o outro é destinado à utilização para múltiplos fins; busca-se somente conservar, facilitar e melhorar a própria vida, fora de um corpo (NEVES, 2018, p. 97; PD 03).

No entanto, o centro da celebração litúrgica é a dei-formação do homem, mediante a qual ele se converte em “sal na terra e luz no mundo” (Mt 5,13-14); sua incorporação no Corpo de Cristo converte suas obras (Tg 2,26) em autêntica ação filial. A salvação consiste na tensão entre Deus e o homem; Deus não deixar de ser Deus e o homem não deixa de ser homem. Essa tensão é configurada pela própria incorporação em Cristo, “que com a sua Encarnação, vida e ressurreição, gerou uma nova ordem de relações com o Pai e entre os homens” (PD 04). Ao mesmo tempo, por essa tensão o homem foi introduzido, graças ao dom do Espírito, em uma nova ordem, para que, unido a Cristo, pudesse ser nele filho e formar no primogênito de muitos irmãos um único Corpo (NEVES, 2018, p. 97).

Não é uma questão de alcançar a satisfação, a realização em si próprio, “conquistando o mundo” (Mc 8,36). “A salvação plena da pessoa não consiste nas coisas que o homem poderia obter por si mesmo, como o ter ou o bem-estar material, a ciência ou a técnica, o poder ou a influência sobre os outros” (PD 06). Como “remédio” contra a mundanidade espiritual pelagiana e gnóstica, está a sacramentalidade da Liturgia. Contemplando-a como símbolo, gera a consciência de que tudo o que é criado jamais poderá satisfazer o homem, pois ao criá-lo Deus o predestinou à comunhão com ele mesmo. As palavras de Agostinho de Hipona adquirem sentido com essa reflexão: o coração do homem jamais poderá se satisfazer completamente enquanto não repousar em Deus (NEVES, 2018, p. 97-98), enquanto não tiver sua vontade de verdade plenamente saciada (HD2, p. 279-308).

É necessário entender que há um elemento essencial carregado pelo homem na Liturgia: o sentimento de filho, assim como o sentimento de Cristo (Fl 2,5). Trata-se de um sentimento de dependência, mas que não diminui, pelo contrário, engrandece e humaniza o homem. A vontade de verdade que todos nós temos, não pode ser saciada, até que tenhamos encontrado o absolutamente absoluto, Deus, que dá de si como fundamento de todas as coisas reais. Na Liturgia, pelo seu caráter sacramental, ou seja, porque nela Deus dá de si, temos a possibilidade

de vislumbrar o absoluto, inclusive mais, ao celebrar a Liturgia “da terra” contemplamos a Liturgia “do céu”. Nesse sentido, nós nos realizamos na Liturgia, nela nos incorporamos a toda a Criação, a todo o Corpo de Cristo e a ele mesmo (NEVES, 2018, p. 98). Vivemos a verdade e damos de si (ED68, p. 198; BARROSO, 2015, p. 239). Por seu caráter sacramental, a Liturgia propicia essa incorporação em Cristo, chamando-nos à missão, “fazer cristãos uns aos outros” (PTH, p. 653).

3.3 Sacramento e vida

A cultura do mundo hodierno “libera forças que provocam mudanças moldadas segundo as bolsas de valores ou os mercados financeiros” (BAUMAN, 2013, p. 83). Já a cultura do encontro provoca mudanças pelo encontro com o outro, o que podemos verificar no encontro com Deus na realidade sacramental da Liturgia; mediante esse encontro, o homem pode estabelecer uma íntima relação com Deus, porque o próprio Deus se atualiza a ele e ao mundo. Assim, a verdadeira Liturgia transforma o homem, elevando-o a Deus, fazendo que com que seja homem novo, cresça no amor e abra a outros homens a possibilidade do encontro. “O encontro com Deus não acontece ao homem para que ele se ocupe de Deus, mas para que ele coloque o sentido da ação no mundo. Por isso, que todo encontro com Deus é vocação e missão” (BUBER, 2001, p. 126).

A cultura do encontro acontece a partir da relação que cada homem estabelece com Deus, contudo Deus mesmo, em seu Filho Jesus Cristo, estabeleceu uma nova relação com o homem. Jesus é a Pessoa que dá à vida humana novo horizonte, rumo certo e decisivo (PD 8). Essa relação se ramifica em cada encontro com um irmão que se convertem em verdadeira imagem sua. Na cultura do encontro, o outro é visto, não como algo a ser usufruído e depois descartado, mas termo em si mesmo; desde a relação com Jesus, o outro, na cultura do encontro, é visto como ele próprio: “Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25,40). Pela aliança selada em sua Páscoa, todo Jesus acolhe todo homem e concede a graça de que todo homem o acolha, acolhendo a salvação e assumindo para si o Evangelho (PD 09-10).

Contra formas de pensamento individualistas e egoístas, é urgente recordar que Jesus é o Salvador que nos abriu o caminho para o encontro com Deus, o Pai das misericórdias (2Cor 1,3), com os demais homens e com toda a Criação. Trata-se de um caminho que cada homem percorre desde uma decisão profundamente pessoal, não, porém, individual; o caminho aberto por Jesus nos é acessível na vivência da Igreja, seu próprio Corpo. Isso nos recorda que só é

possível ao homem ser verdadeiramente humano quando é com e junto os outros homens (GARCÍA-RUBIO, 2001, p. 454).

O caminho aberto por Jesus ao homem é um caminho de plasmação, no qual o homem ao ouvir seu Evangelho conforma suas ações às ações do próprio Jesus, sua vida à vida dele. Além disso, pela plasmação se dá a incorporação no próprio Jesus, formando com ele um só corpo, e a dei-formação, isto é, ser humanamente Deus, como temos apresentado ao longo desta pesquisa à luz do realismo zubiriano. Não se trata meramente de um percurso interior, mas um encontro que permite ao homem religar-se à realidade, ao fundamento de toda realidade, transformando, conseqüentemente, as relações como os demais homens e com a Criação (NEVES, 2018, p. 99; PD 11). Como diz claramente Zubiri, a religação que plasma o homem é o ato mesmo do viver humano (GONZÁLEZ, 2005, p. 93).

Buscando viver só o presente, o homem está imerso em uma cultura presentista; ele vive a fragilidade dos laços interpessoais, transformando o outro em objeto de consumo, suscetível ao excesso e ao descarte (PD 11). Por outro lado, a cultura do encontro, contemplada desde a relação com Cristo, o introduz nas relações sólidas e concretas assim como que ele mesmo as viveu. Inversamente, nas relações com o outro cada homem se encontra com o próprio Jesus, toca sua carne, de maneira muito especial nas relações com os pequeninos. A comunhão realizada com o Corpo de Cristo, que participa na comunhão da Trindade, conduz ao autêntico encontro de salvação superando a cultura de autorrealização isolada na qual o outro é simples objeto de fruição como podemos ver no mundo de hoje (NEVES, 2018, p. 99; PD 12).

Cristo introduz o homem, pelo encontro com ele, na relação filial com o Pai; não há outra forma de chegar ao Pai, ele é o caminho a verdade e a vida (Jo 14,6). Ao mesmo tempo, ele viveu a plenitude da relação filial no mundo de forma verdadeiramente humana (DH 301): tendo fome e comendo, alegrando-se com seus amigos e chorando por sua morte, caminhando com seus discípulos e, finalmente, padecendo e morrendo. Entretanto, ele não permaneceu preso pelos grilhões da morte (At 2,24), mas foi ressuscitado e derramou seu Espírito sobre toda criatura (At 2,17-21; Jl 3,1-5).

Precisamente pela ação de seu Espírito, Jesus Cristo se atualiza no mundo, de modo muito particular na Liturgia da Igreja, na qual introduz o fiel na consciência da vida plena e o anseio de proclamar aos demais a alegria do seu Evangelho (EG 01). Convertendo a Liturgia em realidade sacramental, Jesus permite que “cristãos façam a outros cristãos” e, finalmente, eleva a condição humilde condição humana à glória do poder divino.

“A forma do servo, porém, pela qual a impassível divindade cumpriu o sacramento de sua grande piedade” (DH 318) é o caminho pelo qual o Servo-Filho chega a nós. Nele, “tendo

sido a divindade e a humanidade unidas desde a concepção pela Virgem, em unidade tão grande que o que é divino não seria feito sem o homem, nem o que é humano, sem Deus” (DH 318), é plasmada a dei-formação de toda a humanidade; ao ser introduzido pela graça salvífica no Corpo de Cristo, o fiel é dei-formado. Esse novo homem (Cl 3,10), incorporado em Cristo, assume a missão de anunciar as maravilhas dessa Boa-notícia.

3.3.1 Chegar a ser pessoa

Pelo encontro com o Cristo vivo e atual na Liturgia, é oferecido ao fiel a plasmação de sua vida na vida do próprio Cristo o que lhe possibilita estabelecer um diálogo sincero com o mundo e com os demais fiéis. Na confiança que Deus conduz todos à salvação em Cristo, em cujos corações a graça opera ocultamente (GS 22), o homem é religado a Deus e à realidade. Contudo, pela realidade sacramental da Liturgia o homem, sensivelmente, chega a ser filho em Cristo e forma um só corpo com os demais fiéis (1Cor 10,16-17). Unidos se empenham no anúncio da salvação, ao “dedicar-se com todas as suas forças à evangelização, a Igreja continua a invocar a vinda definitiva do Salvador, porque na esperança fomos salvos” (PD 15). A filiação plasmada em Cristo nos cristifica e permite “fazer a outros cristãos”; pela realidade sacramental da Liturgia participamos da glória do Cristo ressuscitado e somos dei-formados. Toda a corporeidade humana é religada a Deus e à realidade, “é o destino final ao qual Deus chama todos os homens” (PD 15).

O encontro com Cristo na realidade sacramental da Liturgia, tanto nos ritos como em seu prolongamento na vida, traz ao homem a realidade divina e a realidade humana de Cristo, (DH 302) e opera a salvação consumada por ele em sua vida. Trata-se do mais próprio da vida cristã, ou seja, uma relação com Cristo é permeada de amor e de intimidade pessoal, que nos lança no abismo absoluto, infinito e incompreensível de todo ser (NEVES, 2018. p. 100), ou dito sumariamente, no profundo do Mistério. O que, de modo algum, faz com que o homem se dilua, pelo contrário, o torna singular e único, mediante o encontro atualizado e único com Deus, no qual “este Deus é o ‘seu’ Deus e não só uma salvação geral e igualmente validada para todos” (RAHNER, 1989, p. 363).

A individualização da pessoa humana parece ser uma via de mão única que quanto mais cresce gera a sensação de destruir todos os instrumentos que poderiam ser usados para implementar a cultura do encontro (BAUMAN, 2001, p. 69). No entanto, na realidade sacramental da Liturgia, justamente pelo encontro de amor com Cristo e somente por ele, o homem é resgatado da sua consciência isolada.

Só chegamos a ser plenamente humanos vivendo, verdadeiramente, a cultura do encontro, isto é, quando pelo encontro-relação com Cristo nos deixamos ser conduzidos por ele, a fim de ser nele autêntico “eu” (RAHNER, 1989, p. 360-364). Graças ao encontro com o amor de Deus em Cristo, atualizado na realidade sacramental da Liturgia, nos encontramos com nossa própria realidade, com o sentido da vida. Assim, torna-nos impossível conter o desejo de sair a anunciar a alegria desse encontro aos demais. Francisco sabe expressá-lo muito bem na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*:

Somente graças a este encontro – ou reencontro – com o amor de Deus, que se converte em amizade feliz, é que somos resgatados da nossa consciência isolada e da autoreferencialidade. Chegamos a ser plenamente humanos, quando somos mais do que humanos, quando permitimos a Deus que nos conduza para além de nós mesmos a fim de alcançarmos o nosso ser mais verdadeiro. Aqui está a fonte da ação evangelizadora. Porque, se alguém acolheu este amor que lhe devolve o sentido da vida, como é que pode conter o desejo de o comunicar aos outros. (EG 08).

A força do amor do encontro interpessoal em Cristo transcende o próprio encontro e alcança o sentido da vida cristã; o amor de uma pessoa humana chega a ser mediação do amor de Deus e aponta à unidade indissolúvel com ele. A realidade sacramental da Liturgia é para o fiel, imerso em uma sociedade consumista, de mentalidade “superficialista” e imediatista (BAUMAN, 2001, p. 69), a plasmação de seu ser, que transforma sua forma de pensar e agir. Entretanto, o fiel que chega a ser pessoa pelo encontro com Cristo em seu testemunho histórico e em sua atualização nos ritos litúrgicos, é convocado a prolongar intrínseco esse encontro na vida, no encontro com seu irmão e no amor para com ele.

Podemos até sustentar que por uma vida de encontros é possível conduzir outros, implicitamente, a Cristo (NEVES 2018, p. 100). Ao fiel, que vive a realidade sacramental da Liturgia, que chegou a ser pessoa pelo encontro vivo com Cristo na ação litúrgica, cabe, portanto, uma grandiosa missão.

Logo, é possível afirmar que o verdadeiro encontro com Cristo, que nos plasma filhos como ele, fundamenta e permite a verdadeira cultura do encontro (PINHEIRO TEIXEIRA, 2007, p. 383). Da vida nova dei-formada, em Cristo, deriva o fato de o homem ser no mundo, ser com as demais coisas do mundo, ou simplesmente, ser com a Criação. Essa vida incorporada em Cristo rejeita o modelo social atual baseado na cultura do “descartável” (EG 53). Imerso na Criação, o homem pode dela usufruir, mas jamais destruí-la (Gn 1,28); toda a Criação é graça concedida a homem (NEVES 2018, p. 101).

3.3.1.1 *Liturgia mundi*

Deus planta um jardim e o provê com tudo o que é necessário (Sl 145,9). Esse jardim é oferecido ao homem, que é convidado por Deus mesmo para, com ele, dele cuidar (Gn 2,8). Deus cerca a Criação e o homem com segurança, a mesma segurança que o filho goza vivendo na casa do pai. O banquete que o pai preparou para o filho (Lc 15,11-32) expressa a alegria da casa e, como reflete Cesare Giraudo, continua sendo preparado para todos nós, hoje, na Liturgia. A realidade do mundo converge no banquete da Liturgia e se torna realidade sacramental de encontro para a humanidade (GIRAUDO, 2003, p. 42).

Como bem explicita o livro do Deuterônomo, o banquete é fruto da munificência divina (Dt 6,10-11) e, por isso, nenhum dom da terra pode simplesmente descartado (LS 22). O ar, a terra e as águas convergem no banquete sacramental da Liturgia e, nele, são confirmados como *loci* de encontro com Deus (LS 23-26). Portanto, desde a realidade sacramental da Liturgia, o cuidado concreto com a Criação, como o modo como abrimos uma torneira (LS 27-31), expressa nossa relação filial com Deus (NEVES, 2018, p. 101).

A relação filial, cultivada na Liturgia, impele contra o esquecimento da atuação de Deus no mundo; leva o homem a perceber na Criação e na história a transparência manifestadora do agir divino (NEVES, 2018, p. 101; GARCÍA-RUBIO, 2001, p. 34). Reconhecer o amor de Deus nas coisas do mundo permite ao homem aprender com esse amor e amar do mesmo modo. Esse amor implica encontro com a Criação, harmonia com o ambiente, qualidade de vida e ajuda mútua. Caso contrário, permaneceremos em uma cultura do “descartável”, na qual o que não é útil é rejeitado, incluindo até pessoas – o que ou quem não me “serve” deve ser descartado (LS 20-22).

A cultura do “descartável” não remete à relação filial, tampouco reconhece Deus no mundo. Tudo descarta, principalmente os pequeninos, e, quando se vive assim, “Jesus é deixado de lado” (FRANCISCO, 2018). Ser cristão como Cristo significa recordar que não vivemos sozinhos na Criação, estamos inteiramente imersos nela; e vivemos nela como filhos (Mt 6,9). Na realidade sacramental da Liturgia, somos em Cristo plasmados, somos religados a Deus conforme sua religação filial; nessa realidade, o fiel é completamente formado em Cristo (Gl 4,19; DD 41).

Compreendida assim, destacamos o caráter plasmador da Liturgia também de nossa relação com o mundo. Francisco insiste circunspectamente: “a plenitude da nossa formação é a conformação a Cristo” (DD 41). Tomar a forma de Cristo, ser nele plasmados não é um processo

mental, tampouco abstrato. Formados pela realidade sacramental da Liturgia rendemos, em Cristo, a ação de graças a Deus pela obra de suas mãos (Sl 75,2; 103,22).

3.3.1.2 *Liturgia ecclesiae*

A séria e vital formação pela Liturgia (DD 31), ou como temos insistido, a plasmação por sua realidade sacramental (PINHEIRO TEIXEIRA, 2007, p. 384), é caminho para a superação do individualismo espiritual (DD 32). Como nos convida Francisco, é necessário voltar àquela manhã de Pentecostes na qual nasceu a Igreja; é preciso retornar àquela célula inicial da nova humanidade. Trata-se de uma comunidade de homens reconciliados e perdoados por Cristo, vivos nele (Gl 2,20). São verdadeiros filhos in-habitados pelo Espírito da verdade, que já não podem permanecer no individualismo espiritual daquelas paredes (DD 32).

Por essa presença do Espírito do Cristo ressuscitado, a Igreja nascida em Pentecostes, Corpo místico de Cristo, pode conceber o homem como pessoa humana, como corporeidade aberta à relação plena com o Pai, com os irmãos e com a Criação. A realidade sacramental da Liturgia plasma a comunidade em sua capacidade de partir o pão na certeza de que o Senhor está vivo, ressuscitado dos mortos, atualizado em sua Palavra, com os seus gestos, com a oferta do seu corpo e do seu sangue. O rito litúrgico, concretamente o rito eucarístico, torna-se lugar privilegiado da atualização de Cristo. Ao ser plasmado em Cristo mediante o encontro na celebração litúrgica, o homem se torna plenamente ser humano (DD 33).

A Igreja de Pentecostes é realidade sacramental de Cristo (LG 01). O Concílio Vaticano II, ampliando a noção de sacramentalidade, reafirmou a realidade sacramental da Igreja diante dos desafios impostos à humanidade na atualidade (DD 29). Vivemos uma situação, na qual as pessoas se sentem abandonadas e perdidas, sem referências de qualquer tipo, órfãs de tudo. A experiência humana tornou-se fragmentada, a esperança de um horizonte de sentido desapareceu e os espiritualismos abstratos contradizem a própria realidade humana, como espírito encarnado, capaz em si mesmo, em sua própria de ação, de compreensão simbólica (DD 28).

A compreensão sacramental da Igreja está íntima e intrinsecamente conectada com a realidade plasmadora da Liturgia, ou nas palavras de Francisco, com sua capacidade formativa (DD 31). A religação é dimensão constitutiva da realidade humana no mundo, enquanto realidade pessoal; o homem todo está religado à realidade, seja ele crente, agnóstico ou ateu (HD2, p. 03-05). O cristão vivencia sua religação com Deus na Liturgia; nela se atualiza a entrega do Filho ao Pai que plasma novos filhos, novos cristãos, que também se entregam em

acatamento ao Pai (NEVES, VV.AA., 2018, p. 59). Na Liturgia, a fé é reconhecida como resposta convincente ao Mistério da realidade divina (MILLÁS, 2014, p. 278-279).

Cristo permanece, sacramentalmente, vivo na Igreja, ou seja, pela atualidade de suas ações, sobretudo de sua ação suprema, o Mistério Pascal, ele se faz presente na Igreja. Essa atualidade, conforme o pensamento zubiriano, se refere a um mero estar presente em e desde si mesmo; desde uma abordagem teológica, podemos sustentar que Cristo se faz presente na Igreja por seu Espírito. Nesse sentido, os Sacramentos, bem como a Palavra, não são outra coisa que a atualidade de Cristo e de suas ações à Igreja. Ao mesmo tempo, a própria comunhão da Igreja é sacramental, isto é, tendo sua origem em Cristo, o sacramento radical, a Igreja pelo Espírito do Cristo ressuscitado se constitui no mundo como permanência sacramental da vida de Cristo (MILLÁS, 2014, p. 281). Ela é essencialmente uma organização social (PTH, p. 728), entretanto, é organização social sendo comunhão dos cristãos (PTH, p. 729).

Certamente, a definição da Igreja como comunhão sacramental constitui o conceito formal e preciso da noção bíblica “Povo de Deus”. O Povo de Deus, a Igreja, pode ser contemplado em continuidade histórica com o Povo de Israel, contudo é preciso remarcar, ao mesmo tempo, a descontinuidade. Na antiga aliança, há um Pacto de Yahweh com Israel e de Israel com Yahweh. Por outro lado, como remarca Zubiri, há um elemento novo: o Povo de Deus, a Igreja, é um povo crístico. A realidade da Igreja como comunhão não se refere a ser Povo de Yahweh ou de Deus, mas a ser Povo “crístico” (PTH, p. 729).

Esse Povo crístico se caracteriza pelo fato de que cada um de seus membros é outro Cristo e sua unidade de comunhão se dá pela comunhão pessoal com Cristo e entre si. Ser Povo de Deus significa ser um Povo Filho; o Povo crístico não se identifica simplesmente pela fé em Deus, mas pela comunhão pessoal com Cristo, como sacramento radical, que pervive em si (PTH, p. 732). Trata-se de uma unidade em mesmidade, de uma comunhão pessoal mediante a incorporação em Cristo, que ele próprio confere à Igreja. Desse modo, a Igreja, Povo de Deus, se converte em Corpo de Cristo, ou seja, presença de seu Corpo, de sua corporeidade, no mundo. Porque se atualiza na Liturgia, Cristo confere a partir dela unidade e mesmidade ao corpo eclesial. Enquanto Corpo real de Cristo na Liturgia, o corpo eclesial se constitui como âmbito de possibilidades teologais, no qual o próprio Cristo se faz presente entre os homens e se atualizar em toda a humanidade (PTH, p. 733).

O Corpo de Cristo é o corpo eclesial e, desse ponto de vista e sendo assim, a Igreja é o sistema de possibilidades, do qual ele dispõe para estar no mundo e na história. Desse modo, podemos contemplar a Liturgia da Igreja como via de *dei*-formação e incorporação em Cristo. Não podemos compreender a Igreja e sua Liturgia senão desse modo; a Liturgia é *locus* de

unidade dos membros da Igreja em Cristo, dos filhos no Filho e essa unidade é estrita e formalmente sacramental, pela efusão da intimidade de Cristo (PTH, p. 733).

3.3.2 Liturgia e dei-formidade

A realidade sacramental da Liturgia compreende três conceitos: a mesmidade de cristãos, isto é, a uma unidade dinâmica na qual “uns cristãos fazem efetivamente a outros cristãos”, a comunhão dos fiéis fundada em Cristo, ou seja, a comunhão pessoal dos cristãos com Cristo e entre si, e a corporeidade de Cristo assegurada pela dei-formação e incorporação nele. Disso deriva que a dei-formidade se refere à vida do “eu” humano (PTH, p. 734). Isto posto, podemos chegar à formulação da sacramentalidade da própria vida cristã, que brota diretamente da íntima relação do cristão com Cristo.

Para Zubiri, cada um de nós vive com seus órgãos, como o estômago e o cérebro, e com seu psiquismo, como as decisões livres. “Com tudo isto vivemos, no entanto, o que fazendo, se somos cristãos, é a deiformidade como um caráter do Eu, do próprio ser substantivo que alcançamos no curso da própria vida” (PTH, p. 734)⁸. Vemos, portanto, que sacramento e vida possuem uma unidade inseparável; a dei-formidade é de ordem essencialmente vital. O “eu” alcança a dei-formidade, podendo aumentá-la, diminuí-la e até perdê-la (PTH, p. 734).

O ser substantivo que o homem é – e justamente porque é um ser substantivo – reverte-se pela via da intimidade e da realidade substantiva em quem o Filho é. Essa reversão faz que, de um ou outro modo, as qualidades do fiel venham a ser as qualidades que o afetam individual e socialmente; trata-se da própria realidade substantiva do fiel. Na unidade de todos os fiéis, se dá a dei-formação como processo vital, e não como mera deificação, e consiste naquilo por que “uns cristãos fazem a outros cristãos” em uma realidade sacramental, que é a Liturgia (PTH, p. 734).

Entendida como processo vital, a dei-formação se fundamenta em Cristo, na comunhão pessoal com ele e de todos os fiéis entre si. Esse fundamento é possível pela incorporação do fiel em Cristo; nesse sentido, a realidade sacramental da Liturgia não conceito abstrato, mas vida dos fiéis uma vez que a dei-formação é real para todo homem, seja crente, agnóstico ou ateu, como já explicitamos. Todo homem, pela própria força de imposição da realidade enquanto realidade, é lançado a seu fundamento, logo a dei-formação é um processo vital ineludível.

⁸ Con todo esto vivimos, pero lo que hacemos, si somos cristianos, es la deiformidad como un carácter del Yo, del propio ser sustantivo que logramos en el curso de la propia vida (PTH, p. 734).

Para o cristão, contudo, a dei-formação é acontece mediante a comunhão pessoal com Cristo e com os demais fiéis. Todavia, é preciso notar que a consumação plena da comunhão ainda há de ser consumada, como ensina a Escatologia (PTH, p. 734-735). Logo, o banquete da “Liturgia da terra” sempre apontará ao banquete da “Liturgia do céu”, animando, porém, todo cristão a viver já agora a comunhão, cuja plenitude só alcançará, por graça, na vida eterna. (PTH, p. 745).

Vivenciar a unidade dos fiéis na Liturgia da Igreja é antecipar o Reino definitivo de Deus, é experimentá-lo ainda neste mundo. Pela atualização da Páscoa de Cristo na celebração litúrgica, cada fiel recebe a oportunidade de ser por ela formado e por ela salvo (DD 65). “Todos ressuscitaremos com Cristo, porque Cristo ressuscitou, e recebemos precisamente as garantias de nossa ressurreição na incorporação ao corpo de Cristo pelo corpo eclesial” (PTH, p. 745)⁹. A deificação pessoal de cada fiel é a obra mais radical do dar de si de Deus, em Cristo, na liturgia.

Assim, a Liturgia não é recompensa para perfeitos, mas é um alimento para os filhos (FRANCISCO, 2017); é remédio para o homem porque o incorpora em Cristo. Ela nos permite assimilar seu modo de viver, sua capacidade de doar-se e de entregar-se aos irmãos, de responder o mal com o bem. Na Liturgia, recebemos o próprio Jesus que torna filhos embora sejamos frágeis para nos amarmos e estabelecer entre nós verdadeira comunhão. Do mesmo modo que nos tornamos filhos no Filho, ele nos concede a coragem de sair de nós mesmos e fazer pelos demais o que faz por nós (FRANCISCO, 2021).

A incorporação a Cristo implica constantemente compromisso de viver o bem e lutar contra toda forma de vida que não seja filial. Por isso, a atitude básica que deve guiar todo fiel, no processo de plasmação filial, é a comunhão com o Filho. As situações, nas quais as relações filiais são ofuscadas pelo pecado, podem ser superadas quando o fiel, desde sua vida com Cristo, acolhe em si essa situação e rechaça tudo aquilo que é contrário à humanidade do homem. Ao converter-se em caminho, verdade e vida do homem, Cristo permite ao fiel viver a relação filial contra qualquer forma de vida que a ofusque. Em uma atitude de amor filial, disposto a servir e doar-se, o fiel faz a experiência da gratuidade recebida de Deus em Cristo (GARCÍA-RUBIO, 2020, p. 670); assim como Deus que dá de si, aquele que em Cristo foi dei-formado dá de si aos demais (HD2, p. 195).

3.3.2.1 O compromisso desde a Liturgia

⁹ Todos resucitaremos con Cristo, porque Cristo ha resucitado, y recibimos precisamente las arras de nuestra resurrección en la incorporación al cuerpo de Cristo por el cuerpo eclesial. (PTH, p. 745)

Ter sido plasmado filho por Cristo na realidade sacramental da Liturgia, faz com que o fiel se experimente gratuitamente amado por Deus, o Pai (GUDIEL, 2006, p. 298). Bem por isso, ele se abre à vida, mesmo não sendo em sua plenitude; ao mesmo tempo, ele vivencia a gratuidade não só em relação a Deus, ele também a vivencia em relação ao irmão. Vivencia-a inclusive com aquele que possa ter retrocedido no processo de dei-formação e chegue a declará-lo como inimigo; porque é dei-formado, o fiel é capaz de amar não só aqueles que o amam, também ama aqueles que o odeiam e perseguem (Mt 5,44).

Nessa perspectiva, a Liturgia se torna fonte que alimenta o amor filial que move todos os fiéis, convertendo-o em amor fraterno gratuito. Sustentados pela presença do Filho na Liturgia, pela vivência do amor imerecido recebido de Deus em Cristo, os filhos são plasmados pelo próprio e seu amor para superar toda atitude não filial. Podemos inclusive afirmar com Alfonso García-Rubio que pela vivência do amor filial, o homem é capaz de substituir uma vida marcada por relações comerciais de troca por uma autêntica vida gratuita (GARCÍA-RUBIO, 2020, p. 670).

Ser filho diante de situações que ofuscam a vida filial não significa resignação passiva. Pelo contrário, é um empenho ativo que compromete com muito mais abrangência com a práxis do Filho. Seu compromisso contra toda situação contrária à relação filial mostra o caminho a ser trilhado por todos os que nele são incorporados nas ações litúrgicas. Ser filho como Cristo certamente não nada tem a ver com passividade alienada, ele agia contra a injustiça e a ignorância sob a qual muitos homens de seu tempo sofriam.

Não são poucas as vezes que os Evangelhos enfatizam que Cristo ensinava a todos (Mc 2,13; 10,1). Ele agiu contra a doença, curando (Mc 1,34), contra o pecado, perdoando (Mc 2,5; Lc 7,47; Lc 23,34); nunca fez nada que levasse à ruptura da relação filial com o Pai (Jo 8,46; 1Pd 2,22). Jesus se posiciona contra toda atitude não filial, unicamente sendo Filho (Mc 3,4; At 10,38), não admite a ruptura do causada pelo ódio (Jo 7,7; 15,18), amando e perdoando os que lhe perseguiam até a morte (Rm 5,8; 8,37). Jesus não vence a ruptura da filiação filial causada pelo pecado como outra ruptura, ele a vence vivendo plenamente como Filho (GARCÍA-RUBIO, 2020, p. 670).

Aquele que, plasmado na Liturgia, se torna filho no Filho, pratica as ações de Jesus e no lugar de julgar o mundo, se empenha em sua salvação (Jo 3,17). A plasmação da relação filial à imagem da relação de Cristo com o Pai se estende do âmbito das relações interpessoais aos sistemas e às estruturas que desumanizam e impedem o crescimento humano do homem. Com efeito, a ausência do vínculo filial no homem se desenvolve em uma espécie de anti-história

que focaliza o crescimento de tudo quanto é irracional e opressor no próprio homem. O resultado de toda essa ruptura da relação filial é visto nos tempos atuais no tremendo sofrimento provocado pela vontade de poder, pela dominação e exploração dos outros – indivíduos, classes, nações, raças, povos, sexos e gêneros – em uma cultura de injustiça (GARCÍA-RUBIO, 2020, p. 671). Ao criar, salvar e santificar o mundo, Deus deu de si mesmo, deu de sua realidade para que o mundo e a humanidade chegassem a ser; quando se afasta da relação filial o homem se esquece do dar de si divino e, ao mesmo, não se dá aos demais e ao mundo (HD2, p. 194).

Religado ao Pai, em seu Filho, o filho não pode se conformar como o sofrimento de seus irmãos, deve sim levantar-se contra todo sistema injusto (ARTAMENDI, 2006, p. 142), possuído de uma filial indignação. Não encara as situações de injustiça como fatalidade histórica, tampouco o sofrimento provocado por estruturas econômicas, sociais e políticas mesquinhas que levam à morte tantos homens privados de possibilidades concretas de crescimento em humanização. A realidade do sofrimento humano deve ser combatida de forma filial como Cristo o fez (Lc 7,11-17; Jo 8,7).

Por outro lado, a ausência da relação filial submete toda a Criação (Rm 8,20); o homem já não se entende mais como aquele que dela deve cuidar, mas como aquele que dela somente usufrui por ter introduzido no mundo a desarmonia.

Esta ruptura é o pecado. A harmonia entre o Criador, a humanidade e toda a criação foi destruída por termos pretendido ocupar o lugar de Deus, recusando reconhecer-nos como criaturas limitadas. Este fato distorceu também a natureza do mandato de “dominar” a terra (Gn 1, 28) e de a “cultivar e guardar” (Gn 2, 15). Como resultado, a relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza transformou-se num conflito (Gn 3, 17-19). (LS 66)

É evidente que a realidade sacramental de Cristo na Liturgia é real para todos os seus membros, para todo o Povo de Deus. A gratuidade do serviço do Filho, que constitui a Igreja, leva todos os fiéis dei-formados a se comprometerem com a eliminação da injustiça nas instituições, estruturas e sistemas. Não seria a falta de compromisso com a justiça resultado de uma má compreensão da Liturgia, já não mais contemplada em sua realidade sacramental? Não seria a redução a Liturgia a ritualismo a origem de uma convivência perniciosa entre cristãos e injustiça no mundo?

Se as limitações na compreensão da Liturgia afetam os fiéis individualmente, também afeta o corpo eclesial dada que a questão da falta de vivência da relação filial, do amor-serviço gratuito não é um só um problema de indivíduos, mas de instituições que esmagam milhões de

homens e os obriga a viver em condições desumanas (GARCÍA-RUBIO, 2001, p. 671). A resposta à desumanização, à ausência da relação filial não pode ser dada somente em nível de indivíduos, mas em nível institucional, em nível eclesial.

Vislumbramos, assim, o agir do fiel e da própria Igreja plasmados em Cristo; unidos no único Corpo, sendo o Povo de Deus, ou como bem coloca Zubiri, sendo Povo crístico, é possível oferecer a todos os homens a singular relação com Deus que verdadeiramente humaniza. É fundamental atentar para essa questão de todos os fiéis viverem em um único Corpo, pois assim como Cristo se atualiza na Igreja e na realidade sacramental da Liturgia, todo o Corpo se atualiza em sua própria realidade e por meio da Liturgia em Cristo. Essa atualização contínua da Igreja oferece comunhão com Deus e com todos os homens entre si, “a fim de que todos sejam um” (Jo 17,21).

3.3.3 Liturgia e Sinodalidade

A atualização do Corpo de Cristo, experienciado na unidade da Igreja, possui um jeito de ser Povo crístico: a Sinodalidade. Trata-se da experiência do único Povo de Deus, que caminha em conjunto e faz a experiência de um Corpo que recebe e vive o dom da unidade e se abre à voz do Espírito (FRANCISCO, 2021). Na experiência sinodal, cada filho, cada membro do Corpo de Cristo é chamado à unidade, à comunhão, à fraternidade que nascem de seus próprios sentimentos de ter sido abraçado, em Cristo, pelo amor do Pai. Já vimos anteriormente em Zubiri que a coisa-real é anterior a coisa-sentido, e é justamente isso que vemos aqui (TIRADO SAN JUAN, 2013, p. 60). O Amor do Pai, absolutamente real e anterior, envolve toda a realidade sentida na experiência sinodal.

Todo o Corpo atualiza Cristo no mundo e se atualiza em sua própria experiência real, o que nos permite contemplar o modo como Deus congregou para si um Povo. A proximidade, a ternura e a compaixão são fundamentais para a atualização do Povo crístico, pois são traços que o próprio Deus revelou de si em Cristo (FRANCISCO, 2021); assim, ele age para com seus filhos. Para ser Igreja de Cristo é preciso que a atualização de todo o Corpo acontece pela mesma experiência da proximidade, com atitudes de compaixão e de ternura. Uma Igreja dura, que não se mostra compassiva é incapaz de atualizar, no mundo, Cristo, que viveu movido pela ternura e compaixão.

O fiel plasmado em Cristo pela realidade sacramental da Liturgia torna-se um “novo Cristo”; ele o atualiza com suas palavras, com seus gestos e com sua presença, de modo que estabelece laços de amizade com a sociedade e o mundo. O Corpo de Cristo não é alheio à vida

do mundo, se abre às fragilidades e às pobreza dos homens para deles cuidar; a atualização de Cristo em seu Corpo, a Igreja, acontece em uma história concreta, não poucas vezes marcada pela injustiça, como acima refletimos. Pelas mesmas obras do Filho, que curou feridas e sanou corações dilacerados com o bálsamo de Deus, a Igreja o torna presente no mundo. Por isso, Francisco recorda o estilo sinodal que deve permear toda a Igreja e atualizá-la ao nosso tempo.

A experiência dos filhos como Corpo sinodal permite à Igreja ser atualizada no tempo de sua história e nos seus diferentes níveis (local e universal). O “caminhar juntos” a possibilita anunciar as obras do Filho em conformidade com a missão que lhe foi confiada. A Sinodalidade, portanto, é um passo fundamental para a experiência atualizadora da Igreja de Pentecostes (DD 32). As três noções que expressão essa experiência de atualização no mundo de hoje são comunhão participação e missão.

Em sua autocompreensão, como formula a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, a Igreja exprime seu ser Corpo crístico como comunhão. Além disso, afirma que é missão de todos os filhos, todos os seus membros unidos em um só Corpo, anunciar e instaurar o Reino a todas as nações (Mc 16,15); essa missão constitui o germe e o princípio do próprio Reino no mundo (LG 05). A atualização da vida do Corpo no mundo, pela comunhão e pela missão, contempla e imita a própria vida de Deus uno e trino (LG 02-04). O Corpo crístico vive a atualização no “mistério de comunhão *ad intra* e fonte de missão *ad extra*” (FRANCISCO, 2021).

Não se trata de proselitismo, mas da missão de atualizar a Igreja no mundo desde a relação filial; trata-se do compromisso para com o mundo que brota da comunhão. Ou seja, nasce da coesão e da plenitude interior, na graça, na verdade e na colaboração do próprio Corpo. Comunhão e missão são duas atitudes do Cristo e de seu próprio Corpo, que, porém, podem permanecer engessadas pela falta de participação dos fiéis. A atualização do Corpo crístico se dá em uma práxis eclesial que se expressa em ações concretas de solidariedade de uns para os outros.

A atitude de participação – de envolvimento e compromisso – de cada um e de todos os fiéis é fundamental. A vivência sinodal do Corpo crístico só será verdadeiramente fecunda quando a verdadeira e real participação de todos os seus membros for efetiva. Essa atitude de participação é possível graças à experiência da plasmação em Cristo na Liturgia; concretamente, a participação só é possível graças à experiência batismal. Os fiéis são batizados em um só Espírito (1Cor 12,13) e o corpo eclesial tem seu fundamento nele; do Espírito que nos é dado no Batismo nasce nossa dignidade de filhos amados do Pai (Gl 4,6), uma igual dignidade embora vivida em infinitos ministérios e carismas (1Cor 12,5). Sem a devida

participação de todos os fiéis, a atualização da Igreja corre o risco de não chegar a ser ou, como afirma Francisco, ficamos presos apenas a pias intenções não praticadas (FRANCISCO, 2021).

É irrenunciável a participação de todos na atualização sacramental na vida da Igreja; é o que faz dela viva e atual. Como bem recorda o Romano Pontífice, citando a Yves Congar, para a atualização da Igreja de forma sinodal “não é preciso fazer uma nova Igreja; é preciso fazer uma Igreja diferente” (FRANCISCO, 2021), uma Igreja, Corpo crístico aberto à novidade do Pai. Trata-se de um Corpo que invoca com mais força e frequência o Espírito colocando-se humildemente à sua escuta; um Corpo guiado pelo Espírito, criador de comunhão e missão, que leva os fiéis, em docilidade e coragem, a viver a missão.

A tensão causada pela necessária e permanente atualização do Corpo deve ser vivida pelo fiel em dócil escuta do Espírito que capacita para uma experiência do novo, uma abertura a surpresas provenientes do próprio atualizar-se no mundo. Os frutos da atualização do Corpo para os fiéis são resultado do cultivo da docilidade na escuta e da ação guiada pelo Espírito; essa atualização de todos os fiéis em um só Corpo, expressa na vivência sinodal, pode ser apresentada mediante conceitos bem definidos.

O primeiro deles é certamente o ser filho como o Filho. Pela realidade sacramental da Liturgia, o ser humano é plasmado e formado pelo Espírito em Cristo. Trata-se do mesmo Espírito que moveu Jesus em sua missão (Lc 4,14-21) e orienta o caminho da Igreja ao longo da história; por ele, as ações de Cristo, especialmente sua ação suprema, sua Paixão, Morte e Ressurreição, se atualizam na Igreja no percurso do tempo. A Igreja, orientada pelo Espírito do Filho, introduz, em sua ação sacramental, homens na dinâmica do amor do Pai e do Filho, ou seja, faz com que homens se tornem filhos. Sem sombra de dúvidas, esse foi e deve ser o processo vivido no corpo eclesial por todos os fiéis.

Constituídos filhos, os fiéis se tornam irmãos uns dos outros, membros do mesmo Corpo e, portanto, responsáveis pelo todo desse mesmo Corpo. Logo, é de esperar que no âmbito eclesial, pelo igualmente fundamental dos filhos e irmãos, haja a oportunidade para se expressarem e serem ouvidos, assim a atualização de Cristo será realidade em todos, não apenas em uma pequena parcela do corpo eclesial. É mister abrir espaço para todos, inclusive para aqueles, que seja qual for o motivo, se encontram à margem (*Doc. Prep.* 02).

O segundo conceito que nos permite expressar a atualização de Cristo em seu Corpo, a Igreja, pela vivência sinodal é o reconhecimento e a apreciação da beleza da variedade dos dons e dos carismas que o próprio Deus concede por seu Espírito aos membros da Igreja. Nesses dons, é possível experimentar formas participativas de exercer a responsabilidade pelo anúncio do Evangelho e pelo compromisso de construir um mundo mais belo e mais habitável.

Contudo, o reconhecimento e a apreciação dos dons e dos carismas não devem ser vistos fora de um exame cuidadoso sobre as formas de vida que esse dom assume, a responsabilidade e o poder que dele brotam, bem como as estruturas mediante as quais são geridos. Sem esse caro e precioso discernimento, o que ocorreu e foi condenado por Paulo na comunidade de Corinto (1Cor 12,27-31) pode se repetir e se tornar grande vilão na vida da Igreja suscitando preconceitos e práticas distorcidas que não estão enraizadas na vida do Filho.

O Corpo crístico deve ser sujeito credível e parceiro fiável para o diálogo social mediando cura, reconciliação, inclusão e participação, reconstrução democrática, promoção da fraternidade e da amizade social (*Doc. Prep.* 02). Por isso, a Igreja deve fomentar o que se espera da vida filial, uma necessária e profunda transformação do próprio coração, na qual o fiel entende o que é uma relação de não filho e a gravidade desse ato, assim como os danos consequentemente causados. Pelo cultivo da vida filial, especialmente na Liturgia, o fiel passa a ver e a agir de modo verdadeiramente diferente, sendo referência da relação com Deus. Para ser Corpo credível, a atualização da Igreja deve exigir uma profunda conversão que altere radicalmente as relações dentro do próprio Corpo (ROBERTS, 2022). Trata-se de uma atualização transformadora, que faz aos filhos viverem em um Corpo sacramental, cuja vida é a vida do próprio Cristo.

Assim, a sinodalidade, inerente ao Corpo crístico, realiza a vocação da Igreja e de todo homem, que é chamado a viver e se realizar, pela realidade de seu próprio “eu”, na união com Deus e na unidade com os irmãos em Cristo. A Igreja toda é um povo unido a exemplo da unidade da Trindade; ela vive como um só Povo de Deus ao ser plasmada em Cristo e possui a missão de caminhar ao Pai, por meio do Filho no Espírito Santo. Vivendo a comunhão, como dom de Deus, os fiéis encontram a forma e o lugar da sinodalidade (CTI, n. 43).

A comunhão realiza o modo próprio de vida e serviço do povo de Deus; a Igreja abraça o mundo todo ao participar, em Cristo Jesus, pelo amor dado pelo Espírito Santo da vida de comunhão da Trindade (LG 04; COSTA, 2017). Justamente por esse dom e pelo empenho dos membros do Corpo, todos são orientados a colocar em prática missão (CTI, n. 43). É importante retornar, mais uma vez, à Igreja de Pentecoste e observar que essa sinodalidade-comunhão é dom do Espírito Santo no íntimo dos corações dos fiéis; é ele que anima e plasma a comunhão e a missão da Igreja de Cristo. A Igreja é Corpo crístico e Templo vivo do Espírito (Jo 2,21; 1Cor 2,1-11).

No dia de Pentecostes, o Espírito de Deus desceu sobre homens, oriundos de diversos lugares que escutam e acolhem o anúncio do Evangelho. É a prefiguração de todos os povos no único Corpo crístico. Jesus Ressuscitado, para realizar o plano de salvação, comunicou o dom

do Espírito Santo aos primeiros cristãos e fez deles apóstolos. Acolhendo o Senhor, assim como acontece na Liturgia, concretamente no Sacramento do Batismo, o fiel se torna membro da Igreja; de fato, crer em Jesus Ressuscitado e ser membro de seu Corpo são duas realidades inseparáveis (CTI, n. 44).

A atualização do Corpo, vivida na sinodalidade, carrega consigo as notas da Igreja: una, santa, católica e apostólica (DH 150). Por outro lado, Francisco sabe expressar, belissimamente, esta índole da Igreja comparando-a com uma grande orquestra, na qual há uma grande variedade de instrumentos (FRANCISCO, 2013b). Cada fiel com seus dons, oferece que é próprio de si, oferece aquilo que Deus lhe concedeu e, com isso, enriquece a todos os demais.

Embora haja diversidade e tensão, o Corpo de Cristo, que é a Igreja, desconhece rupturas; comunidades podem até chegar a se separar, mas a Igreja de Cristo permanece unida porque todos são unidos por um só Espírito, em uma só esperança, em uma só fé e em um só Batismo (Ef 4,5). Com isso, fica claro que ao nos referirmos à Igreja, não nos restringimos à comunhão católica, mas estamos apontando à Igreja de Cristo que, embora subsistindo, não encerra na Igreja Católica seus limites (LG 08).

O Povo santo de Deus caminha rumo à perfeição da santidade; o Povo todo é chamado a ser santo como o Pai é santo (Mt 5,48). Trata-se de vocação de cada um e de todos os membros do Corpo. A Igreja é una na Trindade, dela brota sua fonte, seu modelo e sua meta. Por ser um só Corpo que religa ao Pai todos os homens na unidade da corporeidade de Cristo mediante o Espírito Santo (1Cor 12,4), ela tem o próprio Senhor como cabeça e é vivificada pelo dom do Pai infundido nos corações dos fiéis mediante o Espírito Santo (Rm 5,5). Sendo una, a Igreja é santa. Ela é obra da Trindade e se realiza na comunhão com as realidades santas (*sancta*) e de comunhão entre as pessoas santificadas (*Sancta*); a Igreja é *communio sanctorum* (CTI, n. 45).

A Igreja é católica por ter sido sendo enviada para reunir em um só Povo santo todos os povos da terra (Mt 28,19) e guardar a integridade e a totalidade da fé (Mt 16,16); sua catolicidade possui esse duplo sentido. Por um lado, a Igreja é católica porque é enviada em missão por Cristo à universalidade do gênero humano (AG 06), por outro, porque, sendo o Corpo de Cristo, está unido a ele e recebe dele a plenitude dos meios da filiação (Ef 1,22-23).

Como expressa a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio do Vaticano II, a Igreja é a família que foi constituída por Cristo e organizada como sociedade no mundo, dispondo de convenientes meios de unidade visível e social. Por isso, a Igreja é católica; o Corpo crístico é simultaneamente comunidade espiritual e agrupamento visível e caminha com toda a humanidade, participando de sua mesma sorte terrena; ele é como fermento e a alma da

sociedade humana, a qual deve ser renovada por Cristo e transformada em família de Deus (GS 40).

Finalmente, a Igreja é apostólica porque é edificada sobre o fundamento dos apóstolos (Ef 2,20). Cristo faz cristão os primeiros apóstolos, e estes, por sua vez, fazem cristãos a outros; assim, a Igreja transmite fielmente até hoje a fé dos primeiros cristãos, os apóstolos (CTI, n. 45). Trata-se da fé ensinada, santificada e governada pelos apóstolos e seus sucessores (At 20,19).

O princípio da sinodalidade é a ação do Espírito no Corpo de Cristo e no caminho missionário do Povo crístico. O Espírito, vínculo de amor na vida do Deus Trindade, comunica esse mesmo amor à Igreja, que se edifica como comunhão no Espírito Santo (2Cor 13,13; Sinodalidade, n. 46). “O dom do Espírito Santo, único e mesmo em todos os batizados, manifesta-se de muitas formas: a igual dignidade dos batizados, a vocação universal à santidade; a participação de todos os fiéis no ofício sacerdotal, profético e régio de Jesus Cristo” (CTI, n. 46). Podemos afirmar que o Espírito dá de si mesmo à Igreja, enriquecendo-a com dons hierárquicos e carismáticos que estão a serviço de sua vida e sua missão.

O Corpo crístico que atualiza o próprio Deus no mundo está a caminho, por isso, é Povo peregrino de Deus, ou seja, é Povo que está se fazendo até o fim dos tempos (Mt 28,20) e os confins da terra (At 1,8). Aqui recordamos a relação que Francisco estabelece entre Igreja e família em seu Magistério: a diocese, a Igreja local, tem como constituinte a nota familiar, ou seja, seu enraizamento nos diversos povos e diversas culturas. A palavra diocese tem sua origem na administração da casa, porém não se trata de uma administração fria que deixa de lado o espírito de familiaridade. O objetivo principal da administração diocesana é que a família não “seja poluída pelos venenos do egoísmo, do individualismo, da cultura da indiferença e da cultura do descarte, perdendo assim o seu DNA que é o acolhimento e o espírito de serviço” (FRANCISCO, 2022). Quando uma diocese perde sua nota própria, a administração já não tem como centro o bem da família e sua missão no mundo, mas a conservação de um patrimônio, não poucas vezes obsoleto (EG 15).

O Corpo crístico vive através do espaço nas diversas dioceses e caminha através do tempo desde a Páscoa de Cristo até sua *parusia*. Ele se constitui em singular sujeito histórico, no qual já é presente e operante o destino escatológico da união definitiva com Deus e de toda a família humana em Cristo. Assim, a atualização de Cristo no mundo de forma sinodal na Igreja exprime e promove o exercício da comunhão em cada uma das casas locais – Igrejas locais – peregrinas e entre estas no único Corpo de Cristo (CTI, n. 51).

Retomando, agora, o foco de nossa pesquisa podemos sustentar que é a Liturgia tem um papel central na caminhada sinodal da Igreja; nela, a família humana é plasmada em Cristo. Por isso, podemos ser até mais ousados e afirmar que o caminho sinodal da atualização da Igreja e de Cristo no mundo tem na realidade sacramental da Liturgia o centro de toda a vida crística e de comunhão universal. A Liturgia possui como nota própria a sinodalidade, porque une as famílias locais e todos os fiéis na única família corpórea de Deus. “A sinodalidade tem a sua fonte e o seu cume na liturgia” (CTI, n. 47).

Essa centralidade pode ser contemplada, de modo muito especial, na participação plena, consciente e ativa na reunião eucarística. A comunhão de cada um dos filhos com o Filho, com seu Corpo e Sangue derramado, faz que “apesar de sermos muitos, sejamos um só Pão e um só Corpo, pois todos participamos de um só Pão” (CTI, n. 47; 1Cor 11,17).

A realidade sacramental da Liturgia realiza, visivelmente, a atualização da pertença ao Corpo de Cristo e a co-pertença entre os fiéis. Na Liturgia, eles se constituem e se encontram na unidade da única família de Deus, embora provenham de diversas famílias locais. O encontro para a celebração litúrgica expressa e realiza em cada fiel o “nós” eclesial da real comunhão na realidade sacramental, em que se converte em membro participante da multiforme graça divina. “O *Ordo ad Synodum*, dos Concílios de Toledo do século VII até o *Caerimoniale Episcoporum*, promulgado em 1984, manifesta a natureza litúrgica da assembleia sinodal, prevendo no seu início e como seu centro a celebração da Eucaristia e a entronização do Evangelho” (CTI, n. 47).

Desse modo, o Filho infunde seu Espírito em todo tempo e lugar sobre seu Corpo tornando-o participante da sua vida. Nutrida no encontro sacramental da Liturgia e guiada em comunhão sinodal, a Igreja encontra seu sentido no “caminhar juntos”. “Ser verdadeiramente sinodal é, portanto, avançar em harmonia sob o impulso do Espírito Santo” (CTI, n. 48; RATZINGER, 1996). Por mais que os processos e os eventos sinodais tenham um início, um desenvolvimento e uma conclusão, a sinodalidade na realidade sacramental da Liturgia é sempre visível na forma de caminho para todo o corpo eclesial ao longo da história. Enquanto realidade sacramental e sinodal, a Liturgia anima as estruturas da Igreja-família orientando-a à missão.

A sinodalidade que caracteriza a realidade sacramental da Liturgia delinea e concretiza o horizonte teológico da própria Igreja – Igreja local, universal, Povo de Deus, Corpo místico, Corpo de Cristo, Corpo crístico. Por ser trinitária, cristológica, pneumatológica e antropológica, a Liturgia, em sua sacramentalidade, expressa o desígnio divino da realidade filial na qual todos os homens se constituem (CTI, n. 48).

O caminho, que é Cristo, está presente na Igreja e faz com que ela seja sempre peregrina; o Povo de Deus convocado de todas as nações (At 2,1-9; 15,14), vive, em sua dimensão social, histórica e missionária, o Mistério da via que conduz ao Pai. Embora sempre a caminho, a Igreja realiza pausas que restauram sua força, revigoram seu ânimo (MR, p. 404) e renovam seus membros em sua relação filial com Deus. Nesse sentido, a sinodalidade que define a Igreja, é caminho percorrido pelos filhos na relação filial, o que é possível pela presença real de Jesus na Igreja, Filho peregrino no meio de nós (CTI, n. 49).

O Cristo atualizado em seu Corpo faz da realidade litúrgica caminho perfeito para a plenitude da relação filial. Todo o Corpo, congregado para a celebração, atualiza o Cristo com ele e por meio dele. Os fiéis, caminheiros rumo à perfeição da relação filial, vivem na sinodalidade a forma histórica do seu caminhar em comunhão. Assim, convertidos filhos no Filho, os fiéis, pessoas de passagem e estrangeiros neste mundo (1Pd 2,11), são agraciados com o dom e a responsabilidade da relação – religação – com Deus, vivendo filhos e fazendo a outros cristãos, outros filhos.

Na vivência da sinodalidade, através de todos os tempos, a Igreja experiencia sua singularidade histórica. A sinodalidade litúrgica do caminhar da Igreja atualiza Cristo pelo exercício da comunhão em cada uma das Igrejas-famílias (dioceses) e elas na única família universal de Deus. Como nota da realidade sacramental da Liturgia, a sinodalidade o sentido da missão dos pastores nas Igrejas locais, ou seja, ensinar, pastorear, mas sobretudo santificar a porção do Povo de Deus a eles confiada em conformidade como o desígnio salvífico da filiação (CTI, n. 54).

Cada bispo deve exercer com idoneidade o serviço que lhe é confiado. Compete-lhe, de modo especial, conservar o que é bom (LG 12), no entanto, “todos os fiéis são chamados a testemunhar e anunciar a Palavra de verdade e de vida, enquanto são membros do povo de Deus profético, sacerdotal e régio em virtude do Batismo” (CTI, n. 56). O marco interpretativo mais adequado para compreender o ministério apostólico na igreja é sua nota sinodal; a sinodalidade evita distorções desse ministério porque sustenta que, pelo Batismo, todos os fiéis são responsáveis pela missão da Igreja, inclusive na Liturgia.

Assim na perspectiva sinodal, o maior de todos que compõem o Corpo crístico é aquele que mais serve (Mt 20,17-28); Pedro, que confirma seus irmãos na fé, se converte em pedra sobre a qual Cristo edifica a sua igreja (Mt 16,18). Conseguimos entender o ministério apostólico a partir da nota sinodal do Corpo crístico.

Desse modo, sobre o fundamento da fé do Povo crístico e da colegialidade sacramental do episcopado em comunhão apostólica, pode-se verificar a Eclesiologia da sinodalidade. Não

se trata de um fruto da experiência humana, mas sim de uma profunda experiência de plasmação filial que religa o fiel, em Cristo, ao Pai e aos demais fiéis. Religados conforme a religação filial de Cristo, os filhos, membros da Igreja, caminham unidos em via diaconal rumo ao Reino definitivo.

O Mistério celebrado na Liturgia sempre nos recorda que somos plasmados em Cristo e recebemos dele a vida de filhos; portanto, podemos viver a comunhão com Deus e com os irmãos. Nenhum homem pode se religar ao fundamento da realidade e saciar sua vontade de verdade pelas próprias forças, embora seja o autor de sua própria vida (HD2, p. 382; SANTASILIA, 2010, p.178). A partir da vida do Filho, reconhecemos a conexão íntima que existe entre fazer a outros cristãos, promovendo, assim, a vida humana (EG 178).

Desse modo, contemplamos a relação sacramento e vida e exprimimos a urgência da atualização Corpo crístico; nele Cristo se faz presente no mundo. Dando ouvidos aos clamores dos pobres e recordando o lugar e reconhecendo seu papel na determinação das escolhas e dos projetos da sociedade, ressaltamos o primado da solidariedade e do cuidado com a casa comum vividos desde nossa relação filial (CTI, n. 119). A sinodalidade, tanto quanto a sacramentalidade, nos permite atualizar o Mistério da vida trinitária e, ao escutar os pobres, viver mais profundamente a vida filial, em Cristo, como comunhão (CTI, n. 116.119).

A compreensão da realidade sacramental da Liturgia, à luz do realismo zubiriano, na análise da atualidade de Cristo, de sua morte e ressurreição, na celebração dos Sacramentos e na vida, mostra que ao se atualizar Cristo dá de si a seu Corpo, a Igreja. Ele faz dos membros de seu Corpo cristãos-filhos do Pai. Como tal, todos são movidos pelo Espírito santificador e entram no Mistério do amor filial que lhes possibilita fazer, na Liturgia, a outros cristãos.

Anunciando, ao mundo o sacramento de unidade, a Igreja testemunha que nenhum homem está destinado a ficar à deriva ou desorientado. Pela comunhão realizada na realidade sacramental da Liturgia, o homem se religa ao fundamento de sua realidade e constitui um corpo, o Corpo crístico, atualização do próprio Cristo no mundo. Vivendo como filhos em um corpo sinodal, nota do Corpo crístico, os fiéis se deixam plasmar por ele e religados ao absolutamente absoluto conforme a religação filial do próprio Cristo.

3.4 Conclusão

Neste terceiro e último capítulo de nosso trabalho, recolhemos os elementos do itinerário eclesiológico de Francisco e verificamos a atualidade, a originalidade e a relevância de nossa pesquisa sobre a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano para tal

itinerário. Como indicamos, nosso ponto de partida para este capítulo, foram os elementos constitutivos da Eclesiologia do Romano Pontífice. Para apresentá-los, tomamos como noção sistemática a conversão. Embora, tenha como primeiro texto publicado a Carta Encíclica *Lumen Fidei*, tomamos como primeiro texto magisterial seu a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, na qual Francisco explicita a urgência da conversão pastoral e missionária da Igreja (EG 27-33).

Resgatando o ensinamento do Concílio Vaticano II, de seus antecessores, especialmente de Paulo VI na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, e o impulso dado à Igreja latino-americana pela V Conferência Geral de seu episcopado, realizada em 2007 na cidade de Aparecida/ SP, vislumbramos o grande desafio que o anúncio do Evangelho significa para o *hodie* da Igreja e verificamos como o pensamento zubiriano nos ajuda permite compreendê-lo em toda sua profundidade possuindo grande potencial para aportes hermenêuticos originais para a Teologia e a Eclesiologia (QUEIRUGA, 2009, p. 400).

As reflexões filosóficas sobre questões de Teologia presentes em seu pensamento são caminho sólido a ser percorrido para superação dos desafios imposto pelos “sinais dos tempos”. A decidida conversão pastoral e missionária da Igreja, como sistematizada pelo “bispo de Roma vindo do fim do mundo”, pode ser fundamentada e justificada pelos conceitos zubiriano de religação, plasmação, dei-formação entre outros.

A Igreja, sendo Corpo crístico, como afirma Zubiri, e em processo de conversão pastoral e missionária, reconhece os pobres como sujeitos históricos privilegiados. Atualiza, assim, as ações de Cristo no mundo sendo decididamente missionária (DAp, n. 365) e convertendo-se em uma “Igreja pobre e para os pobres” (EG 198). Isso não é um acréscimo às notas constitutivas da própria Igreja, definidas pelo I Concílio de Constantinopla (DH 150); a opção radical pelos pobres revela o núcleo da mensagem evangélica (Lc 4,18) e atualiza as ações do próprio Cristo.

O cuidado com os pobres, o cuidado com a casa comum, entre outros temas destacados por Francisco em seu itinerário eclesiológico radicam na conversão de vida. Não se trata apenas de uma mudança de atitudes, mas de ser em Cristo. O processo de subjetivação moderno faz com que o homem se veja a si mesmo separado do Criador e da Criação, chegando até a separação do mundo intersubjetivo, o que culmina com o individualismo pós-moderno (OLIVEIRA, 2022, p. 341). Lançar-se à religação com as coisas, com os demais homens e com Deus, ou seja, com a realidade e seu fundamento, conforme a religação do próprio Cristo-Filho é a via para a superação dos desafios indicados.

A religação, tão bem formulada por Zubiri, exige convivência humana desde as ações de Cristo expressas como amor e amizade social (PASSOS, 2021, p. 794), Tal tarefa hercúlea

exige o verdadeiro diálogo, como proclamou o Concílio Vaticano II. Embora tenhamos nos dedicado algo ao itinerário eclesiológico de Francisco desde a noção da conversão para contextualizá-la, nossa investigação retoma seu foco ao confrontar o Magistério do Romano Pontífice sobre Liturgia com o pensamento zubiriano na perspectiva de realização das ações de Cristo. Pretendemos, com isso, mostrar a relevância e a atualidade do pensamento do autor.

O estudo da realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano fundamenta a superação do “retrocedismo” denunciado pelo Romano Pontífice. Ao fundamentar a experiência cristã no mundo, a Liturgia não se restringe a um conjunto de costumes e rubricas que devem ser seguidos por quem assiste aos ritos; ela é verdadeira realidade sacramental, isto é, na celebração Cristo se faz presente e todo aquele que dela participa é, por ele, dei-formado (PTH, p. 502).

Porque os cristãos tomam parte na celebração, são plasmados em Cristo e incorporados em seu Corpo. Sendo membros do Corpo de Cristo, os cristãos fazem “uns aos outros cristãos” (PTH, p. 653; MILLÁS, 2014, p. 252), mediante as ações do próprio Jesus Cristo, sobretudo sua ação suprema, sua Paixão, Morte e Ressurreição. Pela participação, aquilo que é externo – a celebração, os ritos, as palavras, os gestos, a pão, o vinho, a água, o óleo – passa a fazer parte da vida do cristão, graças à sacramentalidade da Liturgia. A realidade de Cristo na Liturgia, sua presença sacramental, não é mera ideia, ele se faz presente na celebração e plasma a vida de quem dela participa.

De tudo o que ensina Francisco em seu Magistério sobre a Liturgia, merece destaque a Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*, na qual o Romano Pontífice coloca em evidência a reforma da Liturgia proposta pelo Concílio Vaticano II, bem como suas raízes no Movimento Litúrgico do século XX. De fato, ao ler o documento pontifício, constatamos pontos de contato entre ele e as obras de Zubiri. No entanto, ainda que seja não objetivo deste capítulo, é possível afirmar que certamente ambos bebem das fontes do Movimento Litúrgico que culminou no Concílio Vaticano II.

Como remarca Grillo, e constatamos em Francisco, somente pela compreensão teológica da Liturgia realizada pelo Movimento Litúrgico é possível compreender a profundidade e a urgência da reforma assumida pelos Padres conciliares. Não podemos compreender aquilo que Zubiri apresenta em sua *Trilogia teologal* de forma magistral sem uma compreensão teológica da Liturgia; sabe-se que em sua estadia em Berlim, nos anos 20 do século passado, nosso filósofo esteve em uma das tantas conferências de Guardini, um dos, se não o maior, precursor do Movimento Litúrgico.

Zubiri ressalta que a atualização das ações de Cristo pelos cristãos na Igreja dei-forma o homem, religando-o a Deus. Aqui temos um ponto de contato entre a Filosofia do autor e o ensinamento magisterial de Francisco: segundo este, não há somente uma formação para a Liturgia, mas uma formação pela Liturgia. Com isso, não encaramos a Liturgia como mero objeto material de estudo, mas como realidade formativa – dei-formativa – do Povo de Deus.

Tal abordagem da Liturgia somente é possível pelo dom da celebração; a Liturgia é a Páscoa de Cristo reatualizada (PTH, p. 672), mediante a qual ele estabeleceu uma nova aliança entre a realidade divina e a realidade humana, permitindo a esta religar-se àquela. Ao tomar o pão na última ceia com seus discípulos, Jesus se ofereceu a eles como alimento; não se trata de um alimento intencional, ou seja, um pão que simplesmente representaria seu corpo. Naquele pão, Jesus se faz presente, sua corporeidade – seu *sōma pneumatikón* (PTH, p. 678) – está presente. Ao deixar o mandato que a ceia aconteça todas as vezes que os discípulos se reúnam em seu nome, Jesus confirma sua presença no pão-alimento oferecendo aos seus o dom de viverem incorporados em seu Corpo.

Por essa razão, podemos afirmar que a Liturgia é realidade salvífica; não é mera representação da salvação, nela a salvação verdadeiramente acontece. Do mesmo modo que Deus dá de si em Cristo, Cristo dá de si a todos aqueles que tomam parte em sua mesa. Ele não oferece algo alheio a si, mas a si mesmo no pão-alimento – no caso da celebração eucarística; com isso, todo aquele que recebe o pão, recebe a vida e a realidade de Cristo (PTH, p. 717).

Ao doar-se, Deus funda a realidade; ao doar-se Cristo funda a realidade cristã, isto é, a realidade da filiação divina. O homem, vivendo entre as coisas do mundo, se lança na via da religação para fundamentar sua própria realidade, para se fazer pessoa. Ao se religar à realidade conforme a religação de Cristo, o homem, por puro dom, é dei-formatado, é plasmado no Filho tornando-se filho. Como bem destaca Zubiri, a religação à realidade não é uma alternativa para o homem, para fundamentar sua própria realidade ele se lança à religação, o que responde a anseio humano de “vontade de verdade” (HD2, p. 513-515). Na Liturgia, mediante a dei-formação e a plasmação em Cristo, o homem se religa a Deus; o homem, realidade absolutamente relativa, funda sua própria realidade – se faz pessoa – em Deus, realidade absolutamente absoluta.

A insistência de Francisco sobre o caráter formativo da liturgia tem razão de ser dentro de seu itinerário eclesiológico: a verdadeira conversão da Igreja e de seus membros, sua plasmação em Cristo possui um *locus* privilegiado, a Liturgia. É impossível à Igreja ser “Igreja em saída para as periferias” sem a verdadeira incorporação a Cristo.

Por um lado, nossas reflexões indicaram a superação da cultura do individualismo pós-moderno pela vivência da Liturgia. O fiel, ao participar da Liturgia, é plasmado e incorporado em Cristo, contudo, ele não deve compreender-se isolado dos demais fiéis, afinal todo o processo apresentado se dá na Igreja, o Corpo de Cristo. O encontro com Cristo na Liturgia renova a relação do fiel com Deus, com os demais fiéis e com toda a Criação (NEVES, 2018, p. 99; PD 11).

Por outro lado, vimos que a vida das comunidades, das Igrejas locais e da Igreja universal se caracteriza pela co-pertença de todos ao mesmo Corpo crístico, como afirma Zubiri. Por isso, nossa pesquisa nos conduziu à Sinodalidade, traço fundamental da Igreja que tem sido resgatado por Francisco desde a recepção criativa do Concílio Vaticano II. Desde a perspectiva da Liturgia, não é possível conceber uma assembleia celebrativa na qual não haja participação “plena, consciente e ativa” de todos os fiéis (SC 14), logo a Liturgia é espaço próprio para a vivência da Sinodalidade.

Disso, podemos sustentar que a intuição básica de nossa pesquisa está correta, isto é, aprofundar-nos no pensamento de Zubiri, sobretudo na questão da iluminação da realidade sacramental da Liturgia com os conceitos por ele formulados. Pois, concebendo a Liturgia como realidade sacramental, é possível definir como forma de participação aquela acima apresentada. Não podemos, portanto, conceber uma Liturgia, na qual só os pastores, aqueles que têm a missão de “administrar a família”, tenham uma participação destacada na celebração em detrimento da participação de todos os fiéis.

Assim, concluímos que a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano não tem relação com um ou outro aspecto da vida do homem, mas concerne à totalidade de seu ser no mundo. Como constatamos na Eclesiologia de Francisco, as reflexões do filósofo espanhol se revestem de grande relevância na atualidade, como apresentamos em nossa pesquisa. Não se trata de uma realidade cujo caráter sacramental seja ao homem, é muito mais que isso, trata-se de um caráter no homem.

Deus dá de si na Liturgia pela permanência das ações de Cristo, acesso a Deus. Uma vez que a Liturgia é *locus* privilegiado da religação com Deus em Cristo, compreendemos que as ações litúrgicas acabam por assemelhar o homem a Cristo, incluindo-o em sua filiação. Assim, acontece a *dei-formidade*, na qual se manifesta a paternidade divina do homem. Deus dá de si, e o homem por sua parte, acata esse dom, religando-se a Trindade o que o *dei-forma*.

CONCLUSÃO

Ao finalizar nossa pesquisa, não temos o objetivo de apresentar conclusão fechada, como síntese de todo o conteúdo tratado; apresentamos uma conclusão aberta, em conformidade com as vastas possibilidades que o pensamento de Zubiri nos oferece. Seguindo a tese que propõe a Liturgia como realidade sacramental à luz do pensamento zubiriano, constatamos que esta pesquisa é apenas uma primeira aproximação ao amplo espectro que a Filosofia zubiriana proporciona para o aprofundamento de temas teológicos, de modo particular a Liturgia.

Constatamos que, para o filósofo espanhol, as vias cosmológicas e antropológicas desprendidas do pensamento clássico de natureza e o homem para estudar a questão de Deus são insuficientes. Para ele, o ponto de partida é a religação, ou seja, a religação do homem ao poder do real que confere o próprio fundamento da realidade. Nesse sentido, a questão da realidade sacramental pertence, formal e constitutivamente, à constituição da “minha própria” pessoa, em tanto que deve se fazer, inexoravelmente, a própria realidade do “eu”, sua própria figura de realidade absoluta estando com as coisas do mundo, na realidade (HD2, p. 121).

A religação proporciona ao homem o apoio necessário para se realizar como pessoa; este é o fundamento último de sua realidade pessoal. Ao mesmo tempo, a religação é um acontecimento total, porque pertence à inteira realidade pessoal do homem, e radical, porque é religação à realidade que o fundamenta. Trata-se de algo muito mais que a mera relação; a religação é uma estrutura respectiva na qual acontece a dominância do poder do real e o homem se realiza a pessoa (MILLÁS, 2004, p. 100). Precisamente nesse sentido, a Liturgia entra como *locus* privilegiado de religação do homem com o fundamento da realidade, isto é, com Deus.

Essa é a via mais adequada para a pesquisa da realidade sacramental da Liturgia; trata-se de uma via mais completa que a antropológica e supera a via cosmológica. A religação também é, indubitavelmente, a via mais certa para tal investigação porque liga constitutivamente o homem com Deus (HD2, 129; MILLÁS, 2004, p. 100). O homem é uma realidade pessoal cuja vida consiste em fazer sua personalidade, isto é, sua relativa realidade absoluta, a qual faz vivendo, forjando-se a si mesmo o seu “eu”; podemos afirmar, portanto, que a religação é uma realidade enquanto personalizada (HD2, 133-134).

Não se trata de uma função entre tantas outras da vida humana, mas sua dimensão radical. É a raiz de qual cada homem chega a ser física e realmente não só um “eu”, mas “seu eu”, que não é somente um “filho”, mas “filho no Filho”. Por isso, abordar a Liturgia desde como realidade sacramental permite contemplar a Igreja como Povo crístico; Povo, cujos membros são plasmados em filhos como o Filho, Jesus Cristo. O homem religado ao

fundamento da realidade, a Deus, conforme a religação filial de Cristo, participa, plena, ativa e conscientemente (SC 14), da Liturgia em cada uma de suas modestas ações, não só elaborando uma figura do seu “eu”, mas tomando posição, de uma ou de outra forma em relação à fundamentalidade que o faz ser (HD2, p. 134). Isso confere à realidade sacramental da Liturgia um caráter possibilitante e impelente.

Em Zubiri, podemos constatar três elementos constitutivos da realidade de Deus. O primeiro, ele é fundamento último, possibilitante e impelente, portanto fundamento do poder do real. O segundo, Deus é a realidade suprema, porque é a realidade que fundamenta o ser e não vice-versa; Deus não tem ser, é “além do ser”. E o terceiro, Deus é o fundamento do poder do real que fundamenta toda a realidade e, obviamente, a realidade pessoal do homem (HD2, p. 131). Assim, a religação se converte em experiência, na qual o homem acessa a Deus, realidade absolutamente absoluta, e os fiéis. O que move o homem a realizar essa experiência é a “vontade de verdade”, mediante a qual se apreende como realidade relativamente absoluta. No Cristianismo, a experiência da religação se fundamenta na filiação do Filho e a liturgia, *locus* privilegiado, o homem é religado a Deus porque é feito filho, é plasmado em Cristo.

Isto posto, destacamos em nossa conclusão o caráter da religação porque nos permite contemplar o homem, desde sua experiência de ser religado, em uma forma peculiar de estar entre as coisas do mundo. Ele está entre e com as coisas reais e com elas, porém, radicalmente, podemos afirmar que o homem está na realidade. Cada um de nós, vive na realidade, no mundo real, ou seja, vivemos e nos constituímos, nos movemos na realidade (HD2, p. 135-136). Graças à religião, portanto, os fiéis, ao realizarem algum ato, seja ele qual for, o fazem, não somente atendendo a um conceito concreto, mas, também e principalmente, à própria realidade humana. Com isso, vislumbramos um momento chave para toda nossa pesquisa.

Cada fiel, participante da realidade sacramental da Liturgia, na totalidade da sua vida – não só nos ritos –, realiza seus atos atendendo à sua própria realidade. Os atos que executa não só são atos *de suyo* reais, mas também atos *suyos*, atos seus, atos de própria da realidade humana. Logo, os atos de cada fiel – como de todo homem – são duplamente seus, são *de suyo* e são *suyo*, ou seja, de quem o executa. Portanto, a realidade humana é *de suyo* e *suya*. Nisso consiste o ser “pessoa” para homem: não ser somente *de suyo*, mas ser ao mesmo tempo *suyo*, ou como o neologismo zubiriano indica suidade, personeidade. Ao executar seus atos de homem, o fiel vai configurando sua personalidade, isto é, vai constituindo o seu “eu” (HD2, p. 136; MILLÁS, 2004, p. 104).

O “eu” é a figura de ser que o homem vai adquirindo com seus atos, entretanto, ele é uma realidade substantiva, ou seja, o “eu” de cada fiel se constitui formalmente na atualidade

no mundo da realidade humana (HD2, p. 136). O fiel, sendo um “eu”, está na realidade, porém, está também frente a cada coisa real; e não só, cada fiel está *hacia* a realidade. Por isso, o fiel não mera e simplesmente está no mundo, mas religado a Deus ele transforma o mundo. O fiel vai fazendo o seu “eu” estando entre e com as coisas e consigo mesmo. Nesse sentido, compreendemos o que Zubiri afirma do ser pessoa, isto é, ser com (HD2, p. 138).

Deus não é só o fundamento da realidade, ele é o fundamento da pessoa. Ele está presente em toda realidade com uma presença de caráter constituinte, no caso do homem, entretanto, está presente não só como constituinte, mas também como fundante. Por ser fundamento, Deus é termo da religação que acontece pelo poder do real. Na religação, atua um dinamismo religante, que impulsiona o homem a ser persona e que, além disso, é manifestação do “desdobramento da própria fundamentalidade religante na constituição própria do Eu, quer dizer, de minha vida” (HD2, p. 177)¹²⁷. Por isso, pelo caráter sacramental da Liturgia o fiel é conduzido a contemplar a Deus não como simples recurso que necessita para cumprir a sua vida; pelo contrário, o caráter sacramental da liturgia leva cada fiel, que dela participa, a contemplar Deus como o fundamento da plenitude da vida (HD2, p. 160; MILLÁS, 2004, p. 116).

Portanto, todo ato do homem é formalmente uma tomada de posição em relação a Deus. O homem está implantado na divindade, está imerso em Deus, porque, segundo Zubiri, qualquer ação sua é configuração do seu absoluto ser substantivo (HD2, 182). A estrutura funcional de Deus na vida cessa: Deus é fundamento (e não objeto), o é de sua plenitude (e não de sua indigência), e o é em forma de tensão dinâmica (e não de justaposição).

Em Zubiri podemos contemplar a Deus como realidade de absoluta concretização. Não se trata, porém, de uma concretização que tenha caráter constitutivo e possa concretizar a realidade divina. Em Deus, a concretização brota de sua própria realidade (HD2, p. 182); esta absoluta concretização implica em distintos aspectos: Deus é uma realidade absolutamente *suya*, por isso, em sua absoluta concretização é essencialmente pessoal (HD2, p. 168); Deus é um dar de si absoluto por ser dinamicidade absoluta. Na plenitude de realidade que Deus é, essa dinamicidade constitutiva será um dar-se a si mesmo do que já é seu, o que, desde a perspectiva inversa, é auto possessão. Nisso consiste precisamente a vida e Deus é vida absoluta (HD2, p. 184).

Constatamos ainda que a auto possessão acontece em uma plena atualidade da realidade divina para si mesma. Essa “auto atualidade” compromete, por sua vez, a inteligência e a

¹²⁷ Despliegue de la propia fundamentalidad religante en la constitución misma del Yo, es decir de mi vida (HD2, p. 177).

vontade (HD2, p. 1185-186). A *suidad*, quer dizer, o ser pessoa será em Deus “o fundamento da vida, e a vida é o fundamento da inteligência e da vontade” (HD2, p. 188)¹²⁸. Esses são os caracteres que correspondem a Deus considerando-o em si mesmo, afirmará Zubiri.

Em relação as coisas reais, por outro lado, Deus é a realidade fundante. Fundamentalidade é um caráter da realidade absolutamente absoluta, porém, é um momento consecutivo, não constitutivo. Ou seja, Deus é independente das coisas (HD2, p. 189-190), ele constitui a realidade desde si mesmo, não necessita abrir-se a ela. Deus constitui a realidade e está fundamentando as coisas reais com absoluto dar de si. Aqui nos encontramos com outro conceito chave para nossa pesquisa: fundamentar é dar de si. Pois bem, que Deus seja fundamental ou fundante significa que, ao dar de si, dá realidade, dá a realidade das coisas reais (HD2, p. 191).

Constatamos ainda que a fundamentalidade de Deus pode ser precisada considerando os seguintes aspectos: a fundamentalidade é precisamente a presença de Deus nas coisas, mas entre Deus e as coisas existe uma real distinção. Para Zubiri, a unidade de presença e distinção se chama transcendência de Deus na realidade (HD2, p. 192). Por consequência, transcendência não significa estar além – *más allá* –; Deus está nas coisas sendo transcendente nelas – *en ellas*. Temos aqui mais um conceito importantíssimo para a realidade sacramental da Liturgia: ir a Deus é penetrar cada vez mais em cada coisa mesma (MILLÁS, 2004, p. 120).

Segundo nosso filósofo espanhol, a fundamentalidade é precisamente de Deus nas coisas. No entanto, as coisas são constitutivamente respectivas e a unidade dessa respectividade é o que Zubiri chama de mundo. Por isso, a presença transcendente de Deus nas coisas é uma presença no mundo, enquanto tal. Deus está presente no mundo, mas do mesmo modo que é transcendente nas coisas, também é transcendente no mundo. Transcendência não é nem identidade e nem distância; não é distância porque Deus não é o outro mundo, ele é absolutamente intramundano; não é identidade, porque é outro que o mundo (HD2, p. 193-194). A fundamentalidade de Deus é justamente a transcendentalidade mundanal de Deus.

Verificamos, assim, que a presença de Deus nas coisas é também uma presença constituinte, pelo fato de Deus ser um dar de si absoluto. Deus está dando realidade às coisas, constituindo-as como reais. Essa é a fontanalidade de Deus; ele é uma realidade fontanal última, possibilitante e impelente. A manifestação de Deus no poder do real faz desse poder algo também último possibilitante e impelente, constituindo o fundamento da religação (HD2, p. 195).

¹²⁸ El fundamento de la vida, y la vida es el fundamento de la inteligencia y la voluntad (HD2, p. 188).

Portanto, a religação é constitutiva. Cada fiel, pela realidade sacramental da Liturgia, é levado pelo poder do real à sua realização e, nesse dinamismo, a Deus. Todo fiel que participa ativamente da liturgia tem acesso a Deus; acesso que já está iniciado no fiel, mesmo que ele não o saiba. Aqui que fundamos a defesa de nossa tese sobre a realidade sacramental de Cristo na Liturgia: quando o fiel acessa a Deus presente na Liturgia como fundamento e doante de realidade, o correlato humano a tensão doante de Deus é a tensão em entrega do homem (HD2, p. 211). Com isso, podemos afirmar que o acesso não é só iniciado, mas plenário.

Na realidade da Liturgia, Deus é doação *hacia* o homem e, em correspondência, o homem é doação *hacia* Deus, o que Zubiri chama de acatamento e entrega. Ele afirma que essa entrega é o acesso a Deus, logo a Liturgia é a doação de Deus, seu dar de si, e o acatamento, aceitação do homem. O acesso primário e iniciado a Deus se dá em todo homem, mas o acesso plenário só é possível para aqueles que se entregam a Deus em acatamento. Por isso, a Liturgia se converte em *locus* privilegiado da relação tensora, na qual, da parte de Deus, há a doação de si e, da parte do homem, entrega acolhedora (HD2, p. 212-213).

Deus sendo último, possibilitante e impelente, faz com que a entrega do homem seja correspondente à sua doação. Por isso, da parte do homem há uma correspondência com as características do fundamento. A entrega do fiel a Deus na Liturgia implica o acatamento à vontade de Deus, implica a atitude de demanda de possibilidades de vida e a busca de sustento e amparo no poder impelente de Deus, o que possibilita ao homem ser, não só atuar. Verificamos, assim, que a atitude de entrega a Deus na Liturgia, por meio de uma participação ativa, é um desdobramento da religação. Enquanto tal, é um ato no qual o homem se dirige a Deus acudindo ao seu mais fundo “eu”, seu fundo transcendente, ao mais radicalmente próprio do homem (HD2, p. 223-224).

A entrega não é um escapar-se de si mesmo, mas o contrário; é o acesso ao mais fundo do ser do homem. A dimensão teologal do homem é caracterizada como a dimensão humana, da qual surge e se desenvolve de modo inevitável o problema de Deus. Por essa dimensão teologal, que o homem está vertido e orientado *hacia* Deus, e a inteligência humana está lançada *hacia* a possível intelecção de Deus. Por outro, lado a Liturgia tem um conteúdo concreto: a Revelação de Deus nas ações de Cristo. Por sua dimensão teologal, o homem acolhe essa Revelação de Deus.

O homem pode acessar a Deus de diversas forma segundo Zubiri, mas é segundo a vida de Cristo, que possui um caráter de convite moral e uma adesão pessoal a ele, na qual se imprime um caráter de credibilidade, um novo tipo de signo e uma nova sabedoria (MILLÁS, 2004, p. 150). A credibilidade da opção por Cristo se expressa, pura e simplesmente, na

estrutura interna e metafísica do amor em que pessoalmente consiste Deus e em que pessoalmente consiste a realidade de Cristo (MILLÁS, 2004, p. 150).

Pois bem, podemos concluir desse modo: Deus dá de si aos homens, em Cristo, contudo, temos a plenitude desta doação. Na Liturgia, Cristo dá de si em suas ações que são atualizadas pela comunidade celebrante; suas ações revelam o amor doação de Deus ao homem, logo, sua salvação. Na Liturgia, o homem encontra verdadeiramente a salvação, não porque a Liturgia “da terra” remeta à Liturgia “do céu”, como se fosse um sinal, mas porque na Liturgia se realiza a incorporação do homem em Cristo. Trata-se de uma incorporação que é real e histórica. Mas também, a Liturgia realiza a incorporação individual de cada um de nós e do conjunto da história de toda a humanidade em Cristo (SLR, p. 565).

A realidade sacramental da Liturgia pela incorporação a Cristo nos faz filhos como Cristo é Filho, nos faz cristãos. A Liturgia é um encontro de Deus em Cristo pela incorporação a ele, em quem estamos, como filhos, plasmados. Em definitivo, a Liturgia não é uma forma a mais de acatamento a Deus que dá de si em Cristo; a Sagrada Liturgia, por sua índole sacramental, é a forma de religação, verdadeira e suprema de todas as formas de encontro e acatamento a Deus que dá de si. Todas as formas de religação a Deus são verdadeiras, tanto que, de uma forma ou outra, estejam referidas à Liturgia.

Ser plasmado por Deus em Cristo é ser, no mundo, membro do Corpo crístico, é ser cristão, é ser filho como o próprio Cristo é Filho. Todos nós, que participamos da Sagrada Liturgia, por seu caráter sacramental, adquirimos uma atualidade em Cristo, formamos com ele Corpo. Pela Sagrada Liturgia, nos incorporamos à sua filiação, à sua virtude, à sua comunhão pessoal com Deus, o Pai. A incorporação em Cristo pela Liturgia é a forma como todos nós formamos com ele Corpo; sendo um mesmo Corpo com ele na Liturgia, todos nós somos nele co-corpóreos (PTH, p. 813).

Concluimos que a pesquisa sobre a realidade sacramental da Liturgia à luz do realismo zubiriano, analisando a atualidade de Cristo, de sua morte e ressurreição na celebração dos Sacramentos e na vida, possui como essência formal a comunhão pessoal com o Corpo de Cristo. A essência da comunhão pessoal é incorporação no corpo de Cristo, pela própria realidade sacramental da Liturgia. Como o corpo é a atualidade do próprio “eu” na realidade, resulta que a incorporação consiste em que cada fiel que participa da Liturgia chega a ser, em Cristo, “eu”, pessoa verdadeiramente humana. Ao mesmo tempo, sendo “eu” mediante o “eu” de Cristo, por sua atualidade na Liturgia, todo cristão é, verdadeiramente, “outro cristo”; todo aquele que é plasmado no Filho se faz filho, nele é religado a Deus e dei-formado. Por

consequente, pela participação na Sagrada Liturgia, o fiel se faz humano, vive em comunhão com seus irmãos e da vida que é oferecida por Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

REFERÊNCIAS

Obras de Xavier Zubiri:

ZUBIRI, X. *Acerca del Mundo* (AMN). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2010a.

ZUBIRI, X. *Ciencia y realidad (1945-1946)* (CIREA). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2020.

ZUBIRI, X. *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito* (CLFCI). 2. ed. (1. reimp., 2019). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2009.

ZUBIRI, X. *Cursos universitarios*. Vol. I. (CU1). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2007.

ZUBIRI, X. *Cursos universitarios*. Vol. II. (CU2). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2010b.

ZUBIRI, X. *Cursos universitarios*. Vol. III. (CU3). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2012a.

ZUBIRI, X. *Cursos universitarios*. Vol. IV. (CU4). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2014.

ZUBIRI, X. *El hombre: lo real y lo irreal* (HRI). 1. ed. (2. reimp., 2018). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2005.

ZUBIRI, X. *El Hombre y Dios*. (HD2). 2. ed. (1ª reimp., 2017). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 2012b.

ZUBIRI, X. *El hombre y la verdad*. (HVER). 1. ed (1. reimp., 2001). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 1999a.

ZUBIRI, X. *El Problema Teológico del Hombre: Dios, Religión, Cristianismo*. (PTH). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 2015a.

ZUBIRI, X. *Escritos menores (1953-1983)*. (EMN). 1. ed (1. reimp., 2019). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2006a.

ZUBIRI, X. *Espacio, Tiempo, Materia*. (ETM). 2. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2008a.

ZUBIRI, X. *Estructura de la Metafísica*. (EMET). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2016.

ZUBIRI, X. *Estructura Dinámica de la Realidad*. (ED68). 3. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2006b.

ZUBIRI, X. *Filosofía primera (1952-1953)*. Vol. I. (FP1). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 2021.

ZUBIRI, X. *Filosofía primera (1952-1953)*. Vol. II. (FP2). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 2022.

ZUBIRI, X. *Filosofía primera (1952-1953)*. Vol. III. (FP3). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 2023.

ZUBIRI, X. *Introducción a la Filosofía de los griegos*. (IFG). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2018.

ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y Realidad*. Vol. I. (ISIR). 1. ed (6. reimp., 2011). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 1980.

ZUBIRI, X. *Inteligencia y logos*. (ILG). 1. ed. (2. reimp., 2008). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 1982.

ZUBIRI, X. *Inteligencia y razón*. (IRAZ). 1. ed. (2. reimp., 2008). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 1983.

ZUBIRI, X. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. (PFMO). 1. ed. (4. reimp., 2017). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 1994.

ZUBIRI, X. *Naturaleza, Historia, Dios*. (NHD). 14. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2015b.

ZUBIRI, X. *Primeros escritos (1921-1926)*. (PEES). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 1999b.

ZUBIRI, X. *Reflexiones Filosóficas Sobre Algunos Problemas de Teología*. (RFPT). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 2019.

ZUBIRI, X. Respectividad de lo real. In: VV. AA. *Realitas*. Vol. I. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1979.

ZUBIRI, X. *Sobre el Hombre*. (SHOM). 1. ed. (4. reimp., 2018). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 1986.

ZUBIRI, X. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. (SPFOE). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2002.

ZUBIRI, X. *Sobre el sentimiento y la volición*. (SSV). 2. ed. (1. reimp., 2015). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 1993.

ZUBIRI, X. *Sobre la Esencia*. (SE62). 2. ed. (2. reimp., 2018). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2008b.

ZUBIRI, X. *Sobre la realidad*. (SR66). 1. ed. (1ª reimpresión, 2018). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2001.

ZUBIRI, X. *Sobre la Religión*. (SRL). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2017.

ZUBIRI, X. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. (TDSH). 1. ed. (2. reimp., 2018). Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 2006c.

Obras de outros autores:

AGOSTINHO de Hipona. *A cidade de Deus*. Parte I. (*De Civ.*). 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

AGOSTINHO de Hipona. *A cidade de Deus*. Parte II. (*De Civ.*). 28ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

AGOSTINHO de Hipona. *A doutrina cristã*. (*Doc. Christ.*). 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2002 (Coleção Patrística, 17).

ALDAZÁBAL, J. *Gestos e símbolos*. São Paulo: Loyola, 2005.

ANGELINI, G. Il ritorno al rito nella teologia sacramentaria. Questioni aperte. In: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA. *Sacramento e azione*. Teologia dei sacramenti e liturgia. Milano: Glossa, 2006.

AQUINO JÚNIOR, F. *Igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 2018. (Teologia do Papa Francisco, 02).

AQUINO JÚNIOR, F. *Teologia e filosofia: problemas de fronteira*. São Paulo: Paulinas, 2018.

ARGOTE, G. M. Paul Tillich y Xavier Zubiri: Planteamiento del problema de Deus. The Xavier Zubiri Review, Washington, v. 8, p. 103-110, 2006.

ARTAMENDI, J. A. *Hablando con Xavier Zubiri*. Sobre la identidad nacional desde Sobre la esencia. Lasarte-Oria: Osta, 2005.

ARTAMENDI, J. A. *Hablando con Xavier Zubiri II*. Sobre la identidad nacional desde Sobre la esencia. Lasarte-Oria: Osta, 2006.

AUGÉ, M. La ricerca del senso e del valore del rito. Una problematica attuale. *Rivista Lateranum*, Roma, n. 66, p. 373-384, 2000.

BACIERO, C. Conceptuación metafísica del “de suyo”. In: VV. AA. *Realitas*. Vol. I. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976.

BARREIRO, A. *Povo santo e pecador*. A Igreja questionada e acreditada. 1ª ed. São Paulo: Loyola, 1994.

BARROSO, O. B. El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri. In: NICOLÁS, J. A. BARROSO, O. *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Albolote: Comares, 2004.

BARROSO, O. Reflexiones en torno al problema del mal en Zubiri. *Pensamento*, Madrid, v. 71, n. 266, p. 231-252, 2015.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Z. *Vigilância líquida: diálogos com David Lyon*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAYLOS, F. X. S. La conceptualización zubiriana de la presencia eucarística de Cristo. *The Xavier Zubiri Review*, Washington, v. 09, p. 19-68. 2007.

BELLI, M. I Cantieri aperti da Desiderio desideravi. *Rivista di Pastorale Liturgica*, Brescia, numero speciale, p. 02-03, lug./2022.

BELLOSO, J. M. *Os sacramentos: símbolos do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BENEDITO, A. *A sacramentalidade da Palavra de Deus. Uma aproximação entre a mistagogia de Ambrósio de Milão e a Constituição Sacrosanctum Concilium*. São Paulo: Paulus, 2022.

BERNARDES, M. A filosofia realista zubiriana e o método teológico. In: COSTA, V. S. BERNARDES, M. NEVES, M. V. *Xavier Zubiri: interfaces*. São Paulo: Ideias & Letras, 2020.

BERNARDES, M. *Introdução a Xavier Zubiri*. Pensar a realidade. 1ª ed. São Paulo: Ed. Paulus, 2022a.

BERNARDES, M. *A Igreja, sacramento da misericórdia*. Um diálogo com J. Sobrino e W. Kasper. 330p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, 2022b.

BIANCU, S. Il simbolo: nuove evidenze e antichi legami. *Theologica & Historica*, Cagliari, n. 19, p. 149-185, 2010.

BIANCU, S; GRILLO, A. *Il simbolo. Una sfida per la filosofia e per la teologia*. Roma: San Paolo, 2013.

BÍBLIA de Jerusalém, Nova edição revista, São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

BIFFI, I. Liturgia, sacramentos, festas. Petrópolis: Vozes, 2022.

BOFF, L. *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOGAZ, A. HANSEN, J. H. Liturgia/ Culto. In: PASSOS, J. D. SANCHEZ, W. (Coord.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. 1ª Edição. São Paulo: Paulinas/ Paulus, 2015.

BONACCORSO, G. *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*. Padova: Messaggero, 2003.

BONACCORSO, G. Il sacramento tra azione e linguaggio. In: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA. *Sacramento e azione*. Teologia dei sacramenti e liturgia. Milano: Glossa, 2006.

BONACCORSO, G. Il sacramento tra forma e contenuto. Indagine teologico-antropologica. In: UBBIALI, S. (Org.). *La forma rituale do sacramento. Scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo*. Roma: CLV, 2011.

BONACCORSO, G. La dimenzione sacramentaria della fede celebrata. In: ASSOCIAZIONE DEI PROFESSORI DE LITURGIA (ed.). *Celebrare il mistero di Cristo II*. La celebrazione dei sacramenti. Roma: Centro Litúrgico Vicenziano, 1996.

BOROBIO, D. *História e teologia comparada dos sacramentos*. São Paulo: Loyola/Ave-Maria, 2017.

BROVELLI, F. La prassi liturgica nelle diverse epoche culturali. In: ASSOCIAZIONE DEI PROFESSORI DE LITURGIA (ed.). *Celebrare il mistero di Cristo I*. La celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana. Roma: Centro Litúrgico Vicenziano, 1993.

BUBER, M. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

BUGNINI, A. *A reforma litúrgica (1948-1975)*. São Paulo: Paulinas; Paulus; Loyola, 2018.

BUYST, I. *O segredo dos ritos*. Ritualidade e sacramentalidade da liturgia cristã. São Paulo: Paulinas, 2011.

CAFFARENA, J. G. Ser como interpretacion de realidad. In: CAMINERO, N. G. *Homenaje a Xavier Zubiri*. Tomo I. Madrid: Moneda y Crédito, 1970.

CARDITA, A. *A reforma litúrgica para que?* Revisitando a Sacrosanctum Concilium. São Paulo: Loyola, 2018.

CARDITA, A. O Rito e a estrutura simbólica da Fé. Caminhos de reflexão fundamental a partir do dado litúrgico. *Revista Theologica*, Lisboa, n. 37, v.2, p. 315-346. 2002.

CASEL, O. *Liturgia come misterio*. Milano: Medusa, 2002.

CASEL, O. *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009.

CASTILLA, B. *Noción de persona en Xavier Zubiri*. Una aproximación al género. Madrid: Rialp, 1996.

CASTILLO, J. M. *A humanidade de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 2017.

CAVERO, J. M. C. *Salvar la historia*. Historia, religión y religiones en Xavier Zubiri. Zamora: Centro Teológico de Las Palmas, 2004.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). Disponível em: https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

CESCON, E. A “Trilogia teologal” de Xavier Zubiri: contribuições e problemas abertos. *The Xavier Zubiri Review*, Washington, DC, vol. 9: p. 111-130, 2007.

CHAUVET, L-M. *Simbolo e sacramento*. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana. Torino: Elle Di Ci, 1900.

CHAUVET, L-M. *Symbole et Sacrement*. Une lecture sacramentelle de l'existence chrétienne. Paris: Cerf, 2011.

CHAUVET, L-M. *The Sacraments – The word of God at the mercy of the body*. Minnesota: The Liturgical Press, 2001.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*. (CTI). Roma: 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia. (SC). Roma: 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação divina. (DV). Roma: 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja. (LG). Roma: 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo atual. (GS). Roma: 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Unitatis Redintegratio sobre a Ecumenismo. (UR). Roma: 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da salvação cristã*. (PD). Roma: 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_po.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões de Medellín*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e caribenho. (DAP). 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

CORDEIRO, J. A ideia de sacramento na teologia contemporânea. *Didaskalia*, n. 32, v. 2, p. 157-178, 2009.

COROMINAS, J. VICENS, J. A. *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*. Boadilla del Monte: PPC, 2008.

COROMINAS, J. VICENS, J. A. *Xavier Zubiri*. La soledad sonora. Madrid: Taurus, 2006.

CORTÁZAR, B. C. *Persona y género*. Ser varón y ser mujer. Barcelona: Internacionales Universitarias, 1997.

COSTA, V. A reforma liturgia – Sacrosanctum Concilium I. In: ALMEIDA, J. C. MANZINI, R. MAÇANEIRO, M. *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Santuário, 2013.

COSTA, V. Inteligência senciente e liturgia. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, XXV, n. 90, p. 209-233, jul/dez 2017.

COSTA, V. *Viver a ritualidade litúrgica como momento histórico da salvação*. Participação litúrgica segundo Sacrosanctum Concilium. São Paulo: Paulinas, 2010.

COSTA, V. NEVES, M. O dar de si em Xavier Zubiri e sua dimensão teológica. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, XXIX, n. 100, p. 11-35, dez/ 2021.

DELGADO, J. M. G. *La realidad del sentido*. Interpretación, normatividad y fenomenología en Heidegger y Zubiri. Granada: Comares, 2015.

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. (DH). 1. ed. São Paulo: Ed. Paulinas e Ed. Loyola, 2005.

ELLACURIA, I. La idea de estructura en la filosofía de Zubiri. In: VV. AA. *Realitas*. Vol. I. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1974.

ELLACURIA, I. *Mi opción preferencial por los pobres*. Madrid: Nueva Utopía, 2009.

ELLACURÍA, I. Uma abordagem da filosofia de Zubiri. In: SECRETAN, P. (Org.). *Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983)*. Por uma filosofia de realidade. São Paulo: É Realizações, 2014.

ESPINOZA, R. A. *Realidad y ser en Zubiri*. Granada: Comares, 2013.

ESPINOZA, R. A. *Realidad y tiempo en Zubiri*. Granada: Comares, 2006.

FERRAZ, A. *Ser humano em el siglo XXI*. Atrévete a pensar. Grenada: Comares, 2013.

FERRAZ, A. *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Pedagógicas, 1995 (Historia de la Filosofía, 49).

FRANÇA MIRANDA, M. *A reforma de Francisco*. Fundamentos teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017.

FRANÇA MIRANDA, M. Evangelização e igreja do futuro: a proposta do Papa Francisco na Evangelii Gaudium. In: NOBRE, J. SILVA, D. *O projeto de Francisco*. São Paulo: Recriar, 2022.

FRANCISCO, Papa. *Aos bispos responsáveis do Conselho Episcopal latino-americano (CELAM) por ocasião da reunião geral de coordenação*. Rio de Janeiro: 2013a. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Audiência geral – 09 de outubro de 2013*. Roma: 2013b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131009_udienza-generale.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Benção urbi et orbe – 13 de março de 2013*. Roma: 2013c. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Audiência geral – 26 de junho de 2019*. Roma: 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2019/documents/papa-francesco_20190626_udienza-generale.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Audiência geral – 03 de fevereiro de 2021*. Roma: 2021. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2021/documents/papa-francesco_20210203_udienza-generale.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia Misericordiae Vultus*. (MV). Roma: 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Carta apostólica Desiderio Desideravi*. (DD). Roma: 2022. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html. Acesso em: 22 fev. 2022.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Fratelli Tutti*. (FT). Roma: 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si'*. (LS). Roma: 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Lumen Fidei*. (LF). Roma: 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Constituição apostólica Veritatis Gaudium*. (VG). Roma: 2017. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Discurso aos membros da associação italiana de professores e cultores de liturgia*. Roma: 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/september/documents/20220901-cultori-liturgia.html>. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Encontro do Papa Francisco com os jovens italianos em vista do Sínodo*. Roma: 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/august/documents/papa-francesco_20180811_giovani-italiani.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Entrevista à TV2000*. Roma: 2017. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2017-11/papa-a-tv2000--a-eucaristia-nao-e-um-premio-para-os-bons--mas-re.html>. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Entrevista concedida ao jesuíta Antonio Spadaro, SJ*. Roma: 2013d. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/523920>. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*. (EG). Roma: 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 22 fev. 2022.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia*. (QA). Roma: 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Homilia durante a visita pastoral a San Giovanni Rotondo*. San Giovanni Rotondo: 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180317_omelia-sangiovannirotondo.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Vamos sonhar juntos. O caminho para um futuro melhor*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

GARCÍA-RUBIO, A. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001.

GONZÁLEZ, A. El eslabón aristotélico. *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, Salamanca, XXXV: p. 05-36, 2008.

GONZÁLEZ, A. *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1993.

GONZÁLEZ, A. La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, Washington, v. 7, p. 91-107, 2005.

GONZÁLEZ, A. *Reinado de Dios e imperio*. Ensayo de teología social. Bilbao: Sal Terrae, 2003.

GRACIA, D. *Bioética mínima*. Madrid: Triacastela, 2019.

GRACIA, D. *El poder de lo real*. Leyendo a Zubiri. Madrid: Triacastela, 2017.

GRACIA, D. El problema del fundamento. In: NICOLÁS, J. A. ESPINOZA, R. *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.

GRACIA, D. *En busca de la identidad perdida*. Madrid: Tricastela, 2020.

GRACIA, D. *Voluntad de verdad*. Para leer a Zubiri. Madrid: Triacastela, 2007.

GRILLO, A. *Introduzione alla teologia liturgica*. Approccio teórico alla liturgia e ai sacramenti cristiani. Padova: Messaggero, 2011.

GRILLO, A. *La forma rituale della fede cristiana*. Teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2011.

GRILLO, A. Desiderio desideravi e il movimento liturgico. *Rivista di Pastorale Liturgica*, Brescia, numero speciale, p. 10-15, lug./2022.

GRILLO, A. *Para além de Pio V*. A Reforma Liturgia após a Tradicionis Custodes. São Paulo: Paulus, 2022b.

GRILLO, A. *Ritos que educam*. Os sete sacramentos. Brasília: CNBB, 2017.

GUDIEL, H. *La fe según Xavier Zubiri*. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre. 373pp. Tesis (Doctorado en Teología) – Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HAN, B. *O desaparecimento dos rituais*. Uma topologia do presente. Petrópolis: Vozes, 2021.

IGLESIAS, F. L. *La realidad divina*. El problema de Dios en Xavier Zubiri. Oviedo: Studium Ovetense, 1990.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Ut Unum sint*. (US). Roma: 1995. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Reconciliatio et Paenitentia*. (RP). Roma: 1984. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

JOÃO XXIII, Papa. *Discurso de sua Santidade, Papa João XXIII, na abertura solene do SS. Concílio*. Roma: 1962. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

KASPER, W. *Katholische Kirche: Wesen, Wirklichkeit, Sendung*. 2. Aufl. Freiburg i. B. – Basel – Wien: Herder Verlag, 2011.

LAFONT, G. *Eucaristia: o Alimento e a Palavra*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2021.

LAZCANO, R. *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*. Madrid: Revista Agustiniana, 1993.

LAMERI, A., NARDIN, R. *Sacramentaria fondamentale*. Brescia: Queriniana, 2020.

MAGGIANI, S. Epistemologia litúrgica. Come studiare l'azione litúrgica? *Analecta Liturgica*, Roma, n. 24, p. 153-186, 2002.

MAGGIONI, C. Il magisterio di Francesco sulla liturgia. *Rivista di Pastorale Liturgica*, Brescia, numero speciale, p. 04-09, lug./2022.

MARSILLI, S. *Sinais do mistério de Cristo*. Teologia litúrgica dos sacramentos, espiritualidade e ano litúrgico. São Paulo: Paulinas, 2010.

MEINHARDT, G. *Zubiri no Brasil: Encobrimento e descobrimento*. In: COSTA, V. S. BERNARDES, M. NEVES, M. V. *Xavier Zubiri: interfaces*. São Paulo: Ideias & Letras, 2020.

MILLÁS, J. *Cristianismo y realidad*. La credibilidad de Cristo en J. Monserrat y la novedad teológica de X. Zubiri. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2014.

MILLÁS, J. *La realidad de Dios*. Su justificación y sentido em Xavier Zubiri y Javier Monserrat. Roma: Pontificia Università Gregoriana/ Universidad Pontificia Comillas, 2004.

MILLÁS, J. Zubiri y los sacramentos. *Gregorianum*, Roma, n. 82, 2, p. 299-323. 2001.

MISSAL ROMANO restaurado por decreto do Concílio Vaticano II. Tradução portuguesa da 2ª edição típica realizada e publicada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil com acréscimos aprovados pela Santa Sé. (MR). 2. ed. São Paulo: Paulus, 1992 (21. reimp.).

MUÑOZ, G. D. *Teología del misterio en Zubiri*. El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina. Barcelona: Heder, 2008.

MURONI, A. *Il mistero di Cristo nel tempo e nello spazio*. La celebrazione cristiana. Roma: Urbaniana Press, 2014.

NASSER, M. *O que dizem os símbolos?* São Paulo: Paulus, 2003.

NEVES, M. V. Encontro e presença nas ações litúrgicas: perspectivas do Vaticano II. In: MARQUES, L. F. ARNOSO, R. FACCINI, T. (Orgs.). *Atualização litúrgica 5*. Associação dos liturgistas do Brasil. São Paulo: Paulus, 2022.

NEVES, M. V. *O encontro com Cristo nas ações litúrgicas: no contexto da modernidade líquida*. 130p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

NEVES, M. V. et VV.AA. A atualidade da Sacrosanctum Concilium na experiência das comunidades com a Palavra de Deus. In: FACCINI, T. (Org.). *Atualização litúrgica 1*. Associação dos liturgistas do Brasil. São Paulo: Paulus, 2018.

NICOLÁS, J. A. *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Comares Editorial, 2011.

NICOLÁS, J. A. SAMOUR, H. *Historia, ética y ciencia*. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri. Granada: Comares, 2007.

NEUNHEUSER, B. Movimento litúrgico. In: SARTORE, D. TRIACCA, A. (Org.). *Dicionário de Liturgia*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

OLIVEIRA, M. O novo humanismo segundo o Papa Francisco. In.: MOL GUIMARÃES, G. REIS SOUZA, R. ALVES, C. PENZIN, A. (Org.). *O novo humanismo*. Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2022.

ORTEGA, F. *La teología de Xavier Zubiri*. Su contextualización en la teología contemporánea. 2. ed. Huelva: Hergué, 2005.

OTTAVIANI, E. A liberdade religiosa: um direito humano – Dignitatis Humanae. In: ALMEIDA, J. C. MANZINI, R. MAÇANEIRO, M. *As janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Santuário, 2013.

PARANHOS, W. *O contexto litúrgico-sacramental da Igreja em sua evolução histórica*. São Paulo: Paulus, 2022.

PASSOS, J. D. Fratelli Tutti: uma encíclica renovadora sobre as coisas novas e urgentes. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 782-801, mai/ago 2021.

PAULO VI, Papa. *Carta Apostólica In Spiritu Sancto*. Roma: 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19651208_in-spiritu-sancto.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

PAULO VI, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Nuntiandi*. (EN). Roma: 1975. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 22 fev. 2023.

PEREIRA, J. Celebrare per entrare nella dinamica della fede pasquale. *Credere oggi*. Padova, v. 35, n. 208, p. 07-16, 2015.

PINHEIRO TEIXEIRA, J. A. *A finitude do infinito*. O itinerário teologal do homem em Xavier Zubiri. Lisboa: Universidade Católica, 2007.

PINTOR-RAMOS, A. *La filosofía de Zubiri y su género literario*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1995.

- PINTOR-RAMOS, A. *Zubiri (1898-1983)*. Madrid: Del Orto, 1996.
- PINTOR-RAMOS, A. *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.
- PINTOR-RAMOS, A. *Realidad y sentido*. Desde una inspiración zubiriana. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.
- PINTOR-RAMOS, A. *Realidad y verdad*. Las bases de la filosofía de Zubiri. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1994.
- PONZIO, P. *Verità e attualità*. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri. Bari: Edizioni di pagina, 2007.
- POSE, C. *Bioética de la responsabilidad*. De Diego Gracia a Xavier Zubiri. Madrid: Tricastela, 2012.
- QUEIRUGA, A. Los sacramentos: acontecimiento real vs. simbolismo vacío o magia oculta. *Concilium*, Navarra, n. 344, p. 37-50, fev/2012.
- QUEIRUGA, A. *Revelación y religiones en Zubiri*. Granada: Comares, 2004.
- QUEIRUGA, A. *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2005.
- QUEIRUGA, A. Volta às raízes – renovar-se a partir da experiência originária. In: SILVA, J. M. (Org.). *Papa Francisco*. Perspectivas e expectativas de um papado. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- QUEIRUGA, A. Xavier Zubiri y a relación filosofía-teología. In: PINTOR-RAMOS, A. *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.
- RAHNER, K. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.
- RAMÍREZ-VOSS, J. *La generación decisiva*. La idea de filosofía en la Escuela de Madrid. Madrid: Xorki, 2016.
- REIS SOUZA, R. S. A aurora de um novo humanismo: ideias e ações do Papa Francisco. In: MOL GUIMARÃES, G. REIS SOUZA, R. ALVES, C. PENZIN, A. (Org.). *O novo humanismo*. Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2022.
- RIAZA, M. El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl. In: CAMINERO, N. G. *Homenaje a Xavier Zubiri*. Tomo II. Madrid: Moneda y Crédito, 1970.
- ROBERTS, T. Os escândalos de abuso não acabaram. A cultura hierárquica ainda precisa de transformação. *National Catholic Reporter*. Kansas City: 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/615889-os-escandalos-dos-abusos-sexuais-nao-acabaram-a-cultura-hierarquica-ainda-precisa-de-transformacao>. Acesso em: 22 fev. 2023.

SÁEZ CRUZ, J. *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*. Salamanca: Kadmos, 1995.

SÁEZ CRUZ, J. La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte II. *The Xavier Zubiri Review*, Washington, v. 11, p. 55-89, 2009.

SALAMANCA, A. *Fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Nueva Utopía, 2003.

SANCHO, J. C. *El poder de la mentira*. Nietzsche y la política de la transvaloración. Madrid: Tecnos, 2007.

SANTASILIA, S. Re(a)ligación: Il radicamento del conoscere. Rocinante. *Revista di filosofia iberica e iberoamericana*. Pagani, n. 5, p. 173-181, 2010.

SARTORE, D. Sinal/simbolo. In: *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 1142-1151.

SCHILLEBEECKX, E. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983.

SCHMEMANN, A. *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*. Roma: Lipa, 2012.

SCHMEMANN, A. Sacrament and Symbol. In: VV.AA. *For the life of the World. Sacraments and Orthodoxy*. New York: St. Vladimirs Seminary Press, 1973.

SCORDATO, C. Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia. In: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA. *Sacramento e azione*. Teologia dei sacramenti e liturgia. Milano: Glossa, 2006.

SECRETARIA GERAL DO SÍNODO. *Documento preparatório para o Sínodo dos Bispos de 2023*. (Doc. Prep.). Roma: 2021. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Sinodo-2023-Documento-Preparatorio.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2023.

SOBRINO, J. La Iglesia y el principio-misericordia. *Sal Terrae*, Santander, v. 78, n. 10, p. 665-678, oct. 1990.

SOBRINO, J. *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología. 1ª ed. Santander: Sal Terrae, 1981 (Colección Presencia Teológica, 08).

SOBRINO, J. Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como “intellectus amoris”. *Revista latinoamericana de Teología*, San Salvador, v. 15, p. 243-266, sep./ dic. 1988.

SOLARI, E. *La raíz de lo sagrado*. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión. Santiago: Ril, 2010.

TAGLIAFERRI, R. *Il progetto di una scienza litúrgica*. In: VV.AA. *La violazione del mondo*. Ricerche di epistemologia litúrgica. Roma: Centro Liturgico Vicenziano, 1996.

TAVARES, S. A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo: o legado do Vaticano II. *Cadernos de Teologia Pública*, São Leopoldo, III, n. 25, p. 05-37, 2006.

TEJADA, F. J. *A ética da inteligência em Xavier Zubiri*. Londrina: UEL, 1998.

TEJADA, J. F. CHERUBIN, F. *O que é a inteligência?* Filosofia da realidade em Xavier Zubiri. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

TIRADO SAN JUAN, V. M. *Husserl et Zubiri*. Six études pour une controverse. Paris: L'Harmattan, 2005.

TIRADO SAN JUAN, V. M. Zubiri, la vía de verdad, la vía de la opinión y la cuestión de la sustancia. *Revista portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 69, n. 1, p. 57-92, 2013.

TIRADO SAN JUAN, V. M. V. M. *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002.

TOMÁS de Aquino. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. (Com. Petri Lomb.) Navarra: EUNSA, 2015.

TOMÁS de Aquino. *Suma Teológica: justiça, religião, virtudes sociais: II seção da II parte*. (ST). São Paulo: Loyola, 2005. v. 06.

TOMÁS de Aquino. *Suma Teológica: os sacramentos: III parte*. (ST). São Paulo: Loyola, 2015. v. 09.

VARGAS, E. *Materia y realidad en Xavier Zubiri*. Valparaíso: Universitarias de Valparaíso, 2017.

VON ZUBEN, A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003.