

Damião Cândido de Sousa

**A REALIDADE ENQUANTO CATEGORIA METAFÍSICA  
FUNDAMENTAL:  
UMA ABORDAGEM SOBRE A CRÍTICA DE XAVIER ZUBIRI À  
CONCEPÇÃO INTELECTIVA DA METAFÍSICA**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Manfredo Araújo de Oliveira  
Universidade Federal do Ceará

Fortaleza

Universidade Federal do Ceará

2003

Dissertação defendida e aprovada, em 17 de novembro de 2003, pela banca examinadora constituída pelos professores:

---

Prof. Manfredo Araújo de Oliveira - Orientador

---

Avaliador 1

---

Avaliador II

## DEDICATÓRIA

À Francisca Carla de Oliveira Cândido, minha esposa, que partilha comigo das adversidades da vida intelectual.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Pe. Manfredo Araújo de Oliveira que sempre me entusiasma pela busca da verdade enquanto tal.

À Irmã Aíla Luzia Pinheiro de Andrade pela ajuda dispensada para execução desse trabalho.

“A metafísica não pretende tirar-nos das coisas, senão reter-nos nelas para fazer-nos ver o diáfano[\*], que não é óbvio porque não está nas coisas, senão porque é o mais óbvio delas. Pois bem, a metafísica como algo ‘metá’, como algo que está além do óbvio no sentido que acabo de explicar, é o saber do diáfano”.

(ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 20)

---

\* Em Zubiri esse termo tem o seguinte sentido: “o diáfano não só é aquilo através o qual se vê, não somente é o que nos faz ver, senão que é de todas as formas o que constitui o *visto*. [...] Constitui o *visto* no sentido de que o diáfano é um momento mesmo das coisas” (ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 20). (Tradução nossa).

## SUMÁRIO

RESUMO.....	7
INTRODUÇÃO.....	8
1. A CRÍTICA ZUBIRIANA À ONTOLOGIA DA TRADIÇÃO E A OBJETIVIDADE MODERNA.....	18
1.1. A crítica ao logocentrismo dos gregos.....	18
1.2. A crítica à concepção de inteligência dos escolásticos.....	25
1.3. A crítica à objetividade moderna.....	29
2. A REALIDADE ENQUANTO CATEGORIA METAFÍSICA FUNDAMENTAL..	40
2.1. Realidade, Substantividade e Essência.....	41
2.2. <i>Respectividade</i> , Sistema e Estrutura.....	57
2.3. Da Transcendentalidade.....	64
3. <i>INTELIGENCIA SENTIENTE</i> : O SABER DA REALIDADE ENQUANTO REALIDADE.....	72
3.1. A busca da unidade metafísica.....	72
3.2. <i>Reidade sentiente</i> .....	77
3.3. A essência formal da <i>inteligencia sentiente</i> .....	88
CONCLUSÃO.....	93
SUMMARY.....	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	100
ANEXO.....	102
Breve Histórico de Zubiri.....	102

## RESUMO

A metafísica sempre se entendeu como o fundamento da filosofia, no entanto, estamos vivendo numa época em que se afirma não ter sentido abordar questões filosóficas a partir de princípios fundamentais e/ou de sistemas, ou seja, a filosofia enquanto metafísica configura-se como anacrônica em nossa época. Zubiri percebeu, com bastante clareza, que o problema não está na reflexão metafísica enquanto tal, mas em abordá-la a partir de um determinado horizonte: a filosofia antiga, marcada pelo paradigma da mobilidade, chegou, pelo *logos*, à verdade da realidade; os escolásticos, na compreensão de que a inteligência torna o homem imagem e semelhança de Deus, afirmam que a verdade da realidade está no ato formal da inteligência, portanto, o ser da coisa é o que a inteligência concebe; os modernos, pela subjetividade, vão considerar que a verdade da realidade é alcançada pela faculdade intelectual do sujeito. Ora, a questão metafísica, para Zubiri, não é primeiramente chegar à verdade da realidade, mas à realidade verdadeira. Por sua análise, ele constata que o sentir foi considerado pelos filósofos como um elemento secundário para o conhecimento da verdade das coisas; ele se tornou, simplesmente, uma via para a recepção de dados; o decisivo era a inteligência que produz conceitos. Assim, por meio da inteligência, os filósofos acreditavam chegar à verdade essencial das coisas. Zubiri sistematiza sua crítica filosófica a partir dessa concepção, pois considera o sentir um elemento necessário, tanto quanto a inteligência, para saber sobre a coisa, tanto é que utiliza um neologismo para apresentar sua idéia: a *inteligencia sentiente*. Ele pretende explicitar, por esse conceito, que todo conceito é uma produção posterior, isso porque, a realidade verdadeira é apreendida já no momento do sentir, pois, no sentir a coisa “fica” enquanto outro na inteligência; é o “estar” da coisa na inteligência que possibilita o conceito. Neste novo horizonte, a coisa não é mais entendida como substância, como na filosofia antiga, nem com ente, como na escolástica, nem como objeto, como na modernidade, mas como substantividade, pois, para Zubiri, a coisa é formada por um sistema substantivo que permite ser ela mesma devido às suas “notas constitucionais”, mas numa relação com as demais, por causa de suas “notas adventícias”. Portanto, Zubiri rompe a barreira do realismo e do idealismo, evidenciando o *reísmo* como a instância para abordar a realidade enquanto tal.

## INTRODUÇÃO

Em nosso tempo, a filosofia como sistema não encontra mais o seu espaço diante da estrutura do pensar da sociedade contemporânea, pois, a forma de pensar atual gira em torno da pluralidade de sentidos, por conseguinte, não existe um sentido unitário no qual se possa “articular todas as diferentes esferas de sentido da vida humana”<sup>1</sup>. O conceito de Razão com maiúsculo é destituído de sentido, aparecendo “razões” isoladas em contextos bem determinados, sem pretensão alguma de pensar a totalidade<sup>2</sup>. Muitos dizem que a razão abrangente morreu com Hegel, assim, o que nos resta dela são somente seus fragmentos, a partir dos quais consideram impossível reconstituir a “razão una, universalmente válida, que faça sentido e dê, assim, sentido uno e unificante a nossas vidas e à História. A razão, dizem, e o projeto de um sistema da razão acabaram”<sup>3</sup>. Isto quer dizer que a pretensão de unidade e de sistema de razão ruiu, solapada pela ciência que fragmentou a razão. Dentro do horizonte de uma razão fragmentada nos deparamos com a multiplicidade, com muitos jogos de linguagens nos quais não existe uma conexão que os interligue. Assim, a filosofia perdeu a condição de um acesso privilegiado à verdade e à realidade. Perdeu-se a “unidade do pensar, do julgar e do valorar”<sup>4</sup>. No entanto, segundo Cirne-Lima, a visão de uma razão fragmentada foi positiva porque possibilitou o respeito ao diferente, evidenciando a tolerância como uma conquista fundamental, contudo, foram perdidos os referenciais últimos.

A essa forma de pensar foi dado o nome de pós-modernidade cuja característica é a heterogeneidade, a diferença, a fragmentação, a indeterminação do pensar, em contraposição a todo discurso universalista<sup>5</sup>. A filosofia, cuja peculiaridade é a pretensão à totalidade, funciona como metanarrativa e isso, para os pós-modernos, não

---

<sup>1</sup> OLIVEIRA. *Diálogos entre razão e fé*, p. 9.

<sup>2</sup> Aparece esta pretensão hoje sobretudo nas novas teorias físicas e cosmológicas. Cf. HAWKING. *Uma breve história do tempo: do Big Beng aos buracos negros*; LASZLO. *Conexão cósmica: guia pessoal para a emergente visão da ciência*.

<sup>3</sup> CIRNE LIMA, “Sobre a contradição pragmática como fundamentação do sistema”, p. 595.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 597.

<sup>5</sup> Cf. OLIVEIRA. *Ética e práxis histórica*, p. 158-165.



passa de ilusão – idéia – pois, para eles, esse tipo de discurso não dá conta da pluralidade das formas de vida e não garante o vínculo social. Portanto, os pós-modernos consideram suspeita toda teoria consensual, uma vez que pressuporia metaprescrições. Face à metafísica enquanto saber da totalidade, os pós-modernos voltam seus interesses para a teoria do conflito, para os múltiplos jogos de linguagem, para a pluralidade de formas de vida, procurando incluir as oposições e nunca reduzir a multiplicidade dos jogos de linguagem. É o relativismo exacerbado em que todos os conhecimentos são relativos e se nega a cognoscibilidade e a existência de princípios ou verdades absolutas<sup>6</sup>.

Zubiri tem uma maneira bem peculiar de avaliar essa situação: por um lado temos os avanços das pesquisas empíricas, que deram ao homem a capacidade de manipular os fenômenos naturais, mas por outro lado, isso conduziu o homem a perda do sentido da totalidade, encontrando-se numa confusão e desorientação, a ponto de não mais se reconhecer em si e no todo. Isso é decorrente da *crise de princípios* que marca a ciência hoje. Em primeiro lugar, a facilidade que se tem para se constituir uma ciência: basta desenvolver um grupo de problemas, de métodos ou de resultados para se constituir uma “nova” ciência. “Porém, não se sabe onde começa e termina uma ciência, porque não se sabe, estritamente falando, de *que trata*”<sup>7</sup>. Portanto, não se sabe qual o *objeto* de cada ciência. Um outro aspecto é a pretensão de que cada saber científico possui o mesmo rigor de todos, colocando cada saber científico no mesmo plano: “sendo ‘científico’, todos os saberes possuem a mesma classe”<sup>8</sup>. O comum entre todos eles é o objeto que está aí, o qual é tratado a partir de uma postura positivista, não levando em conta a possibilidade do objeto extrapolar a positivação.

Além dessa crise de princípios, as ciências modernas proporcionaram uma indiferença para questões “especulativas”, pois todo interesse intelectual está voltado para uma utilidade imediata. “A função intelectual se mede tão somente por sua utilidade, e tem a eliminar o resto como simples *curiosidade*. Portanto, a ciência torna-se cada vez mais, uma técnica”<sup>9</sup>. Como conseqüência, não se tem um *télos*, pois, as ciências estão voltadas para os problemas imediatos, não se tem a noção para onde deve

---

<sup>6</sup> Cf. OLIVEIRA. “Contextualismo, pragmática universal e metafísica”, p. 217-240.

<sup>7</sup> ZUBIRI. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 30 (Tradução nossa).

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 32.

encaminhar o mundo, portanto, temos o *caos*, por conseguinte, a perda do sentido. Estruturar o saber em cima desta base caótica é muito perigoso, pois não se terá o “controle” das suas conseqüências. É necessário retomar o lugar privilegiado do saber intelectual, pelo fato de que o acesso à verdade se dá mediante um “mundo dotado de sentido preciso”<sup>10</sup>.

Além da crise de princípio e da desorientação no mundo, o homem de hoje encontra-se descontente consigo mesmo, porque o método científico tem a ver com técnica, portanto, não diz respeito à verdade enquanto tal.

Por esses três aspectos, a crise de princípios, a desorientação no mundo e o descontentamento do homem consigo mesmo, corremos o risco da perda da vida na verdade, porque a vida intelectual ficou restrita à inteligência científica. Para Zubiri, isso está bem expresso na idéia de verdade e vida intelectual do positivismo, do pragmatismo e do historicismo:

“...A verdade é expressão do que há nas coisas; e entendidas estas como meros dados empíricos, se desliza suavemente até o positivismo. A verdade não se conquista senão em um modo de interrogar a realidade; e entendido este interrogatório como uma necessidade humana de manipular com êxito o curso dos fatos, se evolui até o pragmatismo. A verdade não existe senão desde uma situação determinada; entendida esta como um estado objetivo do espírito, se submerge no historicismo”<sup>11</sup>.

“...A vida intelectual é um esforço por ordenar os fatos em um esquema cada vez mais amplo e coerente; é um enriquecimento da enciclopédia do saber. A vida intelectual é um esforço por simplificar e dominar o curso dos fatos: é a técnica eficaz das idéias. A vida intelectual é nossa maneira de ver os fatos: a expressão de nossa curiosidade européia”<sup>12</sup>.

Portanto, é necessário romper com essa situação embaraçosa em que se encontra a vida intelectual, pois, não se deve reduzir a verdade à mera impressão, algo que está muito presente no positivismo, pragmatismo e no historicismo, uma vez que entendem que o pensamento e o homem devem ser concebidos e entendidos em e com as coisas. É preciso chegar às últimas conseqüências das idéias subjacentes a essas correntes de pensamento, como entende Zubiri:

“...A positivação do saber conduz à idéia de tudo enquanto existe, pelo mero fato de sê-lo, isto é, à idéia de *ser*. A desorientação no mundo leva a esclarecer a idéia de *mundo* enquanto tal. A ausência da

<sup>10</sup> ZUBIRI. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 33.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 45

vida intelectual nos descobre a índole da inteligência enquanto tal, isto é, a *vida teórica*. Ao fazê-lo, a inteligência se encontra exercitando uma autêntica vida intelectual, num mundo de problemas perfeitamente orientado, com as realidades todas em sua mais funda e total concreção”<sup>13</sup>.

Estas três idéias nada mais são do que a identidade da filosofia, pois ela tem como problema o ser, o mundo e a verdade, diz Zubiri. Assim, a filosofia é a condição necessária para restaurar a vida intelectual e possibilidade de esclarecer as questões acerca do ser, do mundo e da verdade que não deixam de ressoar dentro do vazio que o homem se encontra, elevando-o para uma situação trans-física, metafísica.

Para sair dessa situação, não se parte do zero, mas da tradição na qual a filosofia está estruturada, por se tratar de um saber radical e último. Esta tradição, também, está mesclada de questões que devem ser problematizadas. Zubiri esboça essa problemática da seguinte forma: os gregos se perderam ao tentar naturalizar o logos e o homem; o cristianismo transformou a razão em pura criatura de Deus, mas infinitamente afastada dele; no mundo moderno não se tem mundo nem Deus, a razão busca encontrar o mundo e a Deus sem sucesso, caindo no idealismo e no panteísmo<sup>14</sup>.

Zubiri tem a pretensão de dar conta dessa problemática, a partir de uma nova maneira de fazer metafísica, tanto é que produziu um sistema conceitual em que a idéia de realidade, de inteligência e de homem são o eixo a partir do qual torna possível

“...articular outras idéias-problemas: mundo, Deus, essência...; sensibilidade, entendimento, razão, verdade...; sociedade, história, moralidade, religião... Zubiri tem configurado todas essas idéias com originalidade, ao fio de um colossal diálogo com a tradição filosófica. Há, portanto, uma filosofia zubiriana”<sup>15</sup>.

Zubiri percebeu, com bastante lucidez, os problemas suscitados pela “euforia” contagiosa da “objetividade” da ciência, uma vez que nesse entusiasmo cego não era possível uma reflexão crítica sobre os pressupostos e resultados dessas ciências. A postura científica parte da compreensão de que aquilo que aparece do objeto é suficiente para a racionalidade procedurística, portanto, não é necessária uma reflexão sobre o seu caráter de ser. Assim, ela não faz a pergunta pelo objeto enquanto tal, mas se detém no caráter empírico e físico das coisas, a ponto de confundir objetividade,

<sup>13</sup> ZUBIRI. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 51.

<sup>14</sup> Cf. *Ibidem*, p. 49-57.

<sup>15</sup> FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 9 (Tradução nossa).

proveniente da razão cognoscente, com a realidade da coisa, que seria algo anterior ao processo reflexivo. Isso parece complicado, pois como posso dar conta de algo que é anterior ao processo reflexivo e que está presente na coisa?

Para Zubiri é possível chegar à solução desse problema à medida que se supera a forma dicotômica de conceber a coisa, isto é, quando se rompe com a idéia que existe uma coisa no intelecto, que foi fruto da abstração intelectual, e outra na realidade, com uma infinidade de atributos. Sua intuição fundamental é que a realidade não pode ser concebida como algo proveniente da inteligência ou da sensibilidade, mas da unidade desses momentos. Ele considera que “é impossível uma prioridade intrínseca do saber sobre a realidade nem da realidade sobre o saber”<sup>16</sup>. Nessa perspectiva a realidade, categoria fundamental de sua filosofia, tem a ver a formalidade de algo apreendido; o saber “é apreender algo segundo essa formalidade”<sup>17</sup>. Essa tese vai ser desenvolvida a partir de críticas às categorias de substância e essência do pensamento antigo e de objetividade da modernidade.

Zubiri constrói sua própria posição em confronto permanente com a Tradição filosófica do Ocidente. Na verdade, ele faz uma crítica ao modelo dicotômico em que foi tratado o real pela metafísica ocidental. A metafísica tradicional diz que existe uma correspondência necessária entre o que se diz e a coisa no que ela é em si mesma – Zubiri denomina isso de logocentrismo. No entanto, a partir do cristianismo, os filósofos conceberam o que é, como a coisa-em-si; ela é criação de Deus. Isso produziu conseqüências na metafísica. Descartes e Leibniz, imbuídos da idéia de criação, consideram que o acesso à coisa-em-si é mediado pela razão que tem a “certeza” dela, sem precisar deter-se nas coisas sensíveis, uma vez que consideram que existe algo em comum entre o que Deus pensou ao criar e a razão humana. No entanto, Kant, não concorda com essa proposição, pois, entende que o homem não tem acesso à coisa-em-si, já que o homem é finito e seu conhecimento é proveniente dos dados estruturados pelas categorias do entendimento. O intelecto só conceitua aquilo que ele consegue captar da realidade, os fenômenos. Assim, o que conhecemos são os objetos provenientes do entendimento, portanto eles são produzidos pelo sujeito. Logo, Kant conclui que o conhecimento da coisa em si é um sonho metafísico. Portanto, os

---

<sup>16</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente. \*Inteligencia y Realidad*, p. 10 (Tradução nossa).

<sup>17</sup> Ibidem. Veja a explicação dessa conceito na página 15 de nossa dissertação.

modernos consideram que uma razão lúcida é aquela que compreende as coisas enquanto são cognoscíveis, isto é, enquanto são objetiváveis pelo sujeito.

Tanto o pensamento antigo como nos modernos existe um problema: se se prioriza a coisa o intelecto vai ter um papel secundário, e vice-versa. Ora, Zubiri considera que todo o problema gira em torno da compreensão de como o homem apreende a coisa. Para ele a apreensão não é um fator específico da razão ou da consciência, mas é um ato da *inteligencia sentiente*<sup>18</sup>, ou seja, a coisa fica na inteligência do homem, não enquanto fenômeno, mas enquanto o “outro” que está na inteligência, mesmo antes de qualquer conceito sobre ela. Portanto, não é só pela inteligência e nem só pela sensibilidade que o homem se dá conta da realidade, mas na unidade desses atos apreensivos.

O problema suscitado pela postura cientificista e o dualismo sentir-inteligência interpelam Zubiri a uma reflexão e sistematização de toda a tradição filosófica, a fim de mostrar as lacunas e imprecisões decorrentes dos paradigmas assumidos pelos filósofos da tradição e pelos modernos. Assim, elabora o sistema metafísico da realidade.

Zubiri entende que a ciência é uma via de acesso à realidade, no entanto, ter acesso ao real enquanto tal somente é possível por meio da metafísica. Ele especifica a ordem em que a ciência e metafísica se ocupam do real: a ciência na “ordem do talitativo”, a metafísica na “ordem transcendental”<sup>19</sup>. Dessa forma, a compreensão zubiriana sobre a metafísica parte da idéia do físico enquanto transcendentalidade. Ora, o físico enquanto “trans”, em Zubiri, não é algo conceitual, mas o físico mesmo; portanto, para se dá conta do “trans” do físico não precisa saltar de uma realidade para outra, ou seja, saltar da coisa para o conceito ou para o objeto, mas deter-se na impressão de realidade, pois nela a *inteligencia sentiente* apreende o momento de realidade e sua transcendentalidade como estrita e formalmente físicos<sup>20</sup>. Isso quer dizer que Zubiri está interessando no sistema estrutural fundamental da coisa que faz com que ela seja o que é. Isso é constatado no sistema relacional mundano no qual todas as coisas estão imbricadas, ou seja, é perceptível pela forma sistêmica em que as coisas se encontram no mundo, portanto, na realidade física.

---

<sup>18</sup> Veja a explicação dessa conceito na página 15 de nossa dissertação.

<sup>19</sup> Cf. FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 119.

<sup>20</sup> Cf. ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente. \*Inteligencia y Realidad*, p. 130.

Zubiri não quer voltar à metafísica tradicional, mas apresentar uma forma diferente de pensá-la. Propõe uma reconstrução da metafísica em contraposição a desconstrução de Heidegger<sup>21</sup>, tendo em vista que este considera que não é possível descobrir a verdade do ser por meio dos entes; para Zubiri é na realidade da coisa, como categoria fundamental, em que estão estruturados o ser, o ente, a essência; em fim, é a partir da realidade, ou seja, do real enquanto tal, que são retomados os problemas metafísicos.

No entanto, a forma trabalhada por Zubiri para desenvolver sua filosofia é muito peculiar. Ele é um profundo conhecedor da filosofia, por isso, apresenta o pensamento dos filósofos sem se preocupar em fazer citações ou referência às obras deles. Seus livros estão repletos de *neologismos*, tais como: *inteligencia sentiente, suidade, reísmo, verdadeando, talidade, atuidade, respectividade* etc, que demonstram o seu esforço para explicar a originalidade de sua reflexão. Mesmo assim, não é uma filosofia esotérica, pois, constantemente, utiliza termos de outras ciências – como, por exemplo, *campal*, que é próprio da física –, para explicitar melhor o âmbito de sua reflexão. Parece que tudo isso é necessário toda vez que se inaugura um sistema filosófico.

Devido ao fato de Zubiri criar novos conceito ou redefini-los numa perspectiva de sua filosofia *reista*, consideramos necessário fazer uma explicação de alguns deles:

- *Abertura*: Zubiri utiliza esse termo para expressar que a coisa real apreendida formalmente não tem um conteúdo fechado. A coisa real é mais que seu conteúdo atual, ela transcende seu conteúdo. Ela está aberta as demais coisas reais.

---

<sup>21</sup> Cf. OLIVEIRA. *A filosofia na crise da modernidade*, p. 103-129. Heidegger, a partir da historicidade, vai questionar toda a filosofia, portanto, “proclamar o fim da metafísica ocidental” (p. 114). Isso acontece em dois momentos, ou seja, em duas fases do pensamento de Heidegger. Em sua primeira fase, a partir de seu livro *Ser e Tempo*, a pergunta pelo sentido do ser vai ter sua resposta na análise da existência do homem, isto é, a partir da análise do ser do homem. O ser do homem é o *caminho* para explicitação do ser enquanto tal. Daí, Heidegger conclui que o ser se doa ao homem, sendo este, o “eis-aí-ser”. Em sua segunda fase, cuja idéias estão explícitas na “*Carta sobre o humanismo*”, a pergunta consiste em como o sentido do ser se dá no ser do homem. Essa insistência sobre o sentido do ser é porque Heidegger quer saber se o “caminho” do eis-aí-ser é *suficientemente profundo*. Isso leva a uma “inversão” de seu pensamento, pois considera que o ser não é *projetado* pelo homem, mas o homem “é ‘lançado’ pelo ser” (p. 126), portanto, a “existência se fundamenta na verdade do ser” (p. 126). Essa inversão levou Heidegger a uma mudança de sua perspectiva de filosofia, pois considera que a filosofia enquanto metafísica chegou ao seu fim, uma vez que as *ciências particulares* e suas técnicas já realizam aquilo que a metafísica pretendia: “..elaborar as ontologias das diferentes regiões do ente” (p. 128), isto é, “elas procuram assegurar o domínio do homem sobre os diferentes entes” (p. 128).

- *Apreensão sensível*: é o de ato captar em impressão o que suscita o sentir. O que sente algo é suscitado porque capta ou apreende o que suscita.
- *Atualização*: é o inteligido, a realidade da coisa real que “se faz presente” desde si mesma na intelecção.
- *Campo de realidade*: Zubiri emprega esse termo para expressar a dimensão da abertura da coisa real que possibilita a *respectividade* com as outras coisas reais. Ele apresenta como exemplo ilustrativo o campo eletromagnético, o campo gravitacional e o campo de claridade de uma luz. Portanto, campo de realidade é quando a coisa real está atualizada respectivamente a outras coisas reais nesta linha de abertura.
- *De suyo*: é o momento da realidade que se apresenta como anterior e independente do ato intelectual. *Anterioridade*, “já” e “*prius*” são exatamente igual ao “*de suyo*”.
- *Essência*: é o grupo de notas necessárias e suficientes que forma sistema por si mesmo. É a unidade primária fechada e cíclica que *faz* que o real seja justamente “um tal”.
- *Formalidade de realidade*: A maneira como de fato se nos apresentam impressivamente as coisas. O modo de a coisa ficar na inteligência humana.
- *Intelecção sentiente*: apreensão impressiva primordial da realidade das coisas reais, sentidas ou sensíveis. – Apreensão significa captação; – Impressiva significa que apreende ou capta o objeto porque este *impressiona* à intelecção ou inteligência; – Primordial significa que é por essa apreensão ou captação do real por onde a intelecção ou inteligência começa a inteligir; é o primeiro ato que executa a inteligência.
- *Inteligir*: é um neologismo zubiriano em substituição ao conceito de *entender*. Com razão Zubiri usa daquele neologismo, porque tem uma idéia própria de *intelecção*, que se aparta da idéia de intelecção introduzida por Parmênides e seguida por Platão, Aristóteles, os filósofos medievais e modernos até nossos dias, pois para eles, os sentidos adquirem certas noções das coisas que apresentam à inteligência e esta as entende. Para Zubiri “inteligir” é também *sentir*. O puro sentir sente o objeto que impressiona como puro *estímulo* que provoca uma *resposta*. No “inteligir” se sente também o objeto que impressiona, porém sob outra formalidade, sob a formalidade de realidade, isto é, o “inteligir” sente o objeto que impressiona como algo que é “*de suyo*”.
- *Logos*: significa entre outras coisas, o dito, o que se diz. Dizer o que é, é dizer em sua realidade. Ao dizer algo de algo se chama também “julgar” que é uma operação anterior

ao de dizer. Primeiro se julga e, depois, se diz o que se tem julgado. O logos de Zubiri equivale, pois, ao juízo da Lógica formal, ou seja, é a faculdade de distinguir e avaliar ou o produto ou o ato dessa faculdade, bem como sua expressão.

- *Metafísica*: a metafísica zubiriana é uma metafísica *a posteriori*, dependente da dinamicidade da marcha científica, e não uma metafísica apriorística que pretende medir este mundo físico e dinâmico com o cânon paradigmático de um ultramundo ou transmundo. Assim, metafísica é “ultrafísica”.

- *Mundo*: “Não é o conjunto das coisas reais [...] é a formalidade de realidade enquanto aberta, enquanto transcende da coisa real e a constitui no momento ‘da’ realidade”<sup>22</sup>.

- *Realidade*: é “o caráter formal e preciso de algo *de suyo*”<sup>23</sup>. Ontologicamente: “é realidade todo e só aquilo que *atua* sobre as demais coisas ou sobre si mesmo em virtude formalmente das notas que possui”<sup>24</sup>. Epistemologicamente (noologicamente): “realidade não significa o que a coisa é em si mesma, sua natureza, etc..., senão que significa tão só o caráter formal do apreendido, ainda que o apreendido seja a qualidade mais efêmera, fugaz e insignificante”<sup>25</sup>.

- *Respectividade*: é a interação formal das coisas reais. Devido a abertura da coisa real ela só é em relação as outras, isto quer dizer que a coisa real possui dois momentos: o individual, de sua própria realidade, e o campal, no qual se encontram todas as coisas, uma entre as outras, formando um âmbito de realidade.

- *Substantividade*: Sistema fechado como suficiência constitucional cujas notas ou propriedades são coerentes entre si. É diferente de substância, como pensava Aristóteles, em que as notas são inerentes a um sujeito.

- *Suidade*: é o momento da formalidade mesma de realidade.

- *Talificar*: é conferir conteúdo a um sistema *por ser* “nota de”. Esse conteúdo é a realidade enquanto “tal”, algo apreendido “de suyo”.

- *Transcendentalidade*: “é um momento da impressão de realidade, aquele momento segundo o qual a realidade está aberta tanto ao que cada coisa realmente é, a sua “suidade”, como ao que esta coisa é enquanto momento do mundo. É, em fórmula sintética, a abertura à suidade mundanal”<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 122.

<sup>23</sup> ZUBIRI, *Sobre la realidad*, p. 26 (Tradução nossa).

<sup>24</sup> ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 104 (Tradução nossa).

<sup>25</sup> Ibidem p. 114.

<sup>26</sup> ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, p. 29 (Tradução nossa).



Depois desta breve explicação dos principais conceitos de Zubiri, podemos, agora, passar ao texto deste trabalho de pesquisa.

Esta dissertação está dividida em três capítulos, nos quais pretendo fazer uma exposição da filosofia de Zubiri mediante sua crítica à metafísica que se estrutura fundamentalmente no intelecto. Restrinjo-me a uma exposição de como Zubiri argumenta sobre a especificidade do sentir, que é o ficar de algo na mente, pois, isso ficou ignorado ao longo de todo desenvolvimento do pensar metafísico como forma de saber sobre a coisa naquilo que ela é.

No primeiro capítulo, determino a posição de Zubiri frente à concepção de metafísica que foi desenvolvida a partir do sujeito com capacidade de razão e busca conhecer a coisa a partir dela. Delimito a crítica zubiriana à metafísica a partir da exposição que ele faz das seguintes categorias: a de substância de Aristóteles, a de essência de Platão, a de inteligência dos escolásticos e a de objetividade de Kant. O que tem de comum na posição desses filósofos é a idéia de que devem chegar ao conceito da coisa, não dando ao sentir uma importância considerável, pois, situam-se no âmbito de uma metafísica “transfísica”. Zubiri sabe que esse tipo de metafísica – racionalista e idealista – não possibilita conhecer a realidade verdadeira da coisa, pois, fica restrita ao que se “diz” (ao que “é” a coisa), e não dá conta daquilo anterior a todo conceito, que para Zubiri é o “*de suyo*” da coisa, apreendido na mente no momento do sentir, sua realidade; essa é a condição de possibilidade para falar algo sobre a coisa.

No segundo capítulo, faço uma exposição dos conceitos utilizados por Zubiri na sistematização de sua filosofia. O conceito fundamental é o de realidade. Faço uma exposição de como Zubiri chega a esse conceito a partir da apreensão pela *inteligencia sentiente*. Desse conceito Zubiri chega à categoria da *respectividade*, devido à formalidade da realidade que se caracteriza como um conceito de realidade aberto, isso porque as “notas” constitucionais da coisa enquanto realidade fazem com que ela transcenda para uma outra coisa real. Isso possibilita formar um sistema de notas que Zubiri chama de *Substantividade*. Nesse processo Zubiri acentua sua concepção de *Transcendentalidade*, que é a coisa real enquanto real, portanto, diz respeito ao “próprio” da coisa, e não a algo elaborado pela inteligência; aqui a realidade é a categoria primeira, diferente do transcendental kantiano que tem o sujeito como categoria fundamental.

No terceiro capítulo, é retomado o conceito de *inteligencia sentiente* na perspectiva de síntese da metafísica da realidade enquanto tal, ou seja, nesse capítulo aparece de forma sistemática o *reísmo* de Xavier Zubiri.

## 1. A CRÍTICA ZUBIRIANA À ONTOLOGIA DA TRADIÇÃO E À OBJETIVIDADE MODERNA

### 1.1. A crítica ao logocentrismo dos gregos

Xavier Zubiri considera o caráter de substância (*ουσι,α* – *ousia*), proveniente da filosofia de Aristóteles, como o problema fundamental na filosofia antiga. Sua crítica está centralizada na maneira de como Aristóteles chega a essa idéia. Segundo Zubiri, Aristóteles usufruiu de duas vias: o movimento<sup>27</sup> e o pensamento elaborado do *logos*. Neste último, explica Zubiri, Aristóteles toma a idéia do sujeito numa proposição, pois quando se predica algo, esse está submetido à qualidade do predicado, mas em si mesmo não é predicado de nada. Isso que não se predica de nada é a substância. Pela via do movimento ele considera, não obstante o movimento e suas variações, um sujeito que subjaz; esse sujeito que subjaz é a substância. Por conseguinte, Aristóteles usou o termo *ουσι,α*, não no sentido de essência, mas de substância para dizer que é aquilo que “‘está-por-baixo-de’, o que ‘é-suporte-de’ acidentes”<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Zubiri entende que os filósofos gregos buscam uma explicação racional para o porquê da multiplicidade e da contingência, já que eles estavam situados num horizonte de sentido da mobilidade e da mudança. Por isso, Zubiri concebe a filosofia grega como explicitamente concreta, diferentemente dos que pensam que ela trata de conceitos abstratos. Dessa forma, explicita Zubiri, encontramos na Grécia âmbitos diferentes a partir dos quais se filosofa: enquanto estavam preocupados com os deuses, entendiam o mundo como “uma espécie de prolongação genética deles”; a partir do momento em que os jônicos procuraram o elemento primeiro material “descobrem a natureza como algo próprio”; com Parmênides e Heráclito, descobriram o *ser* que é a natureza enquanto realidade; os pitagóricos acentuaram os objetos matemáticos que são elementos distintos dos seres naturais, aplicando essencialmente à compreensão da realidade que é a natureza; os sofistas e Sócrates apresentaram o mundo da vida como uma realidade autônoma; em Platão a *idéia* é a mediação entre os deuses e a realidade física, matemática e humana; em Aristóteles a pergunta fundamental é sobre o “que é o ente”. Aristóteles considera que desde os antigos esta pergunta se traduziu na busca de algo concreto que explicasse a origem da multiplicidade e da contingência. O ente é aquilo perseguido pelo pensamento dos antigos (Cf. ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 41-50).

<sup>28</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 3.

Assim, pela via do *logos* e do movimento, Aristóteles quer explicitar “em que consiste ser”, no entanto, ele chega à verdade do que é (ὄν - ón) a partir da identidade entre a inteligência e ser, retomando a idéia de Parmênides<sup>29</sup>.

Zubiri constata que Aristóteles acolhe acriticamente as conseqüências dessas duas vias para definir a sua idéia de substância, por isso, ele faz a seguinte consideração:

“...ser sujeito de predicação não significa, porém, que em realidade tenha estrutura subjetual e muito menos ainda que essa realidade subjetual seja o que subjaz ao movimento. Uma coisa é que o movimento afete a totalidade da coisa que se move, e outra que a coisa que se move seja uma espécie de sujeito sobre o qual vai transcorrendo isso que chamamos movimento”<sup>30</sup>.

O que Zubiri está propondo é que se deve chegar ao caráter de verdade da coisa, ou seja, a sua realidade, a partir, também, dos sentidos e, não simplesmente do *logos*. Pois, quando a inteligência apreende o ser enquanto tal, as coisas enquanto são “têm precisamente a estrutura do ente enquanto tal, do ente que é sempre”<sup>31</sup>. Aqui está a verdade radical:

“...o *logos* que enuncia o que as coisas são (lo,goj avpofantiko,j) se refere às coisas complexas, as que podem desdobrar-se em sujeitos e atributos; a verdade desse *logos* consistirá em que as coisas que dizemos que estão unidas estejam unidas, e as coisas que dizemos que estão separadas estejam separadas. A célebre ‘adequação’ entre o pensamento e a realidade não aparece nunca em Aristóteles”<sup>32</sup>.

Zubiri percebe aqui o ponto fundamental de toda a problemática da metafísica do Ocidente, pois foi na intenção de falar da verdade da coisa que aparece na atualidade dela, em sua substância, como o aspecto permanente de onde emergem todas as manifestações e todas as suas possibilidades, que a metafísica ocidental vai determinar o seu rumo. Na reflexão metafísica, a coisa que se oferece, oferece-se para o sujeito como suporte de suas manifestações, que a exprime dizendo o que é ela. Ao dizer o que a coisa é, ele está descobrindo e explicitando a verdade do ser, isso implica que no *logos*, submetemo-nos à visão de que o universo é verdadeiro e que a teoria

---

<sup>29</sup> Zubiri considera que Parmênides chega à verdade do ser pelo simples fato de “dizer, pensar e compreender que as coisas são” (ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 45).

<sup>30</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 60-61.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 66.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 67.

torna-se a conformação à razão universal do universo, como explicita o pensamento grego.

Por conseguinte, a coisa é caracterizada a partir de um conjunto de traços fundamentais, devido a isso, ela pode parecer uma coisa, quando na realidade pode ser outra. “Esta espécie de ‘fisionomia’ ou ‘aspecto’ é o que o grego chamou de *eîdos*, literalmente figura”<sup>33</sup>. Platão denomina isso de idéia, algo que hoje parece estranho, pois entendemos idéias como um ato mental, explica Zubiri, quando para ele seria como um conjunto de “traços fisionômicos ou característicos do que uma coisa é”<sup>34</sup>.

Para os sentidos, a coisa é um “parecer” de tal coisa, não dá para distinguir o que seria tal “parecer”. No entanto, para os gregos “o fenômeno do ato mental”<sup>35</sup>, nos leva ao que a coisa é em sua verdade, porque a partir dele o homem apreende o sentido da coisa em sua mente. Zubiri explica isso da seguinte forma: o homem pode ter uma experiência com a coisa que o leva ao contato com o mais íntimo dela, a saber: quem padece de uma enfermidade tem um conhecimento dela, melhor que o médico são, uma vez que este não passou por essa experiência. Isso demonstra que esse conhecimento não é só um “parece”, mas a coisa no que é de verdade. É “saber” o que uma coisa é, uma espécie de sentido do ser. A isso os gregos chamaram de *noûs*, *mens*, pois não se trata do conteúdo dos sentidos, mas do ato mental que nos diz o que a coisa é. Assim, conclui Zubiri: o homem não se depara com as coisas, mas apreende o seu sentido, dizendo especificamente o que cada uma é. Emite juízo ou sentenças acerca delas, ou seja, diz o que as coisas são, discernindo as que são só aparência daquelas que são reais. Portanto, o homem trata das coisas que são.

No entanto, a partir do *noûs* chegamos realmente ao “saber” da coisa? Segundo Zubiri, Platão diria que não pelo seguinte aspecto: saber é algo mais que discernir entre aparência e realidade, pois saber aquilo que é essa coisa não é discernir entre o que é e o que aparece, mas saber aquilo que é a essência dela que a distingue de outra coisa. “Ele supõe uma espécie de desdobramento entre ‘que é’ e ‘o que é’, entre a ‘coisa’ e sua ‘essência’”<sup>36</sup>. Somente a partir desse desdobramento é possível saber o que a coisa é, uma vez que, por esse processo, é possível extrair os traços característicos da

---

<sup>33</sup> ZUBIRI. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 61.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 64.

coisa em questão, explicitando de maneira analítica “os momentos das ‘idéias’, do ‘aspecto’, cada um dos traços da ‘fisionomia’, da coisa”<sup>37</sup>, isto é, delimita os limites de onde a coisa começa e termina. Em poucas palavras, Platão considera que saber sobre a coisa é defini-la. No entanto, Zubiri nos diz que Aristóteles considera que isso não é suficiente, pois além de saber aquilo que a coisa é, é necessário saber porque é, pois ao dizer o que é uma coisa não se especifica o porquê dela ser assim, ou seja, dela ser assim e não de outra maneira. Dizer o porquê da coisa não é dar a sua definição, mas o entendimento sobre ela; não só a “mostra”, mas demonstra porque ela é assim e não de outra forma, ou seja, sua necessidade. Aí sim, a idéia adquire com plenitude o traço de “ser-constitutivo” da coisa. Para demonstrar isso é necessário um método, uma vez que nem todas as coisas e nem tudo nelas nos são igualmente acessível.

Em vista disso, os gregos se detiveram no *logos*, nas idéias enquanto forma das coisas cuja articulação interna dos elementos é objeto da lógica. Assim:

“...a lógica estuda o que formalmente constitui o *logos*, e nesse sentido eminentemente real a lógica é algo formal. Desta sorte, a lógica foi o *organon* do saber real, aquilo que nos permite conquistar novas idéias e, com isso, novos traços das coisas”<sup>38</sup>.

A demonstração é um silogismo, pois produz o desdobramento das idéias, cuja ciência tem o seu saber referido aos conceitos e às coisas mediante um raciocínio, determinando-se como um saber, um raciocinar, um discorrer e um argumentar. Assim, todo saber que não provém do discurso ou raciocínio é incerto ou anticientífico. Dessa forma, a matemática e a física teórica são os autênticos representantes do saber demonstrativo e raciocinante.

Ora, se a racionalidade deve fazer entender as coisas, entretanto, o conhecimento demonstrativo não é suficiente, pois se limita a discorrer sobre os momentos<sup>39</sup> das coisas, argumenta Zubiri. É necessário que a racionalidade possa

<sup>36</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> ZUBIRI. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 68.

<sup>39</sup> Essa palavra Zubiri usa frequentemente em sua filosofia, entendendo que seja de fácil compreensão. No entanto, Fayos mostra a dimensão que essa palavra tem no contexto da filosofia de Zubiri: “Se considerarmos o próprio léxico de Zubiri, é revelador, em primeiro lugar, a sinonímia entre ‘nota’ e ‘momento’. ‘Nota’ é ‘o notado’. É, assim, um termo que se origina no âmbito da inteligência. Porém, de acordo com a articulação da filosofia zubiriana, [...] passa ter um uso não só noológico, senão metafísico. Em segundo lugar, e isso é fundamental, ‘momento’ é o termo adequando para uma visão estruturalista em que a unidade estrutural tem primazia sobre os componentes, visão que é a própria de Zubiri, como comprovaremos. Se se fala de partes ou elementos supõe-se independência. O todo resulta da reunião de

apresentar a correspondência necessária desses momentos. Dessa forma, o saber sobre a coisa remonta a seus princípios. Estes princípios devem apresentar o que a coisa verdadeiramente é.

Para uma explicitação de como isso é possível, sem recorrer à categoria do *logos*<sup>40</sup>, Zubiri retoma a idéia da *noûs* (nous), da mente, que para os gregos, não se limita somente a ver a coisa como verídica, mas em fazê-la visível.

“...Aristóteles compara, por isso, a mente a uma luz que ilumina o objeto, ‘fazendo-o’ visível para quem a possui: a mente confere, por sua vez, ‘visibilidade’ ao objeto e ‘capacidade’ de ver ao homem; faz, por sua vez, daquele um *nóema*, e deste um *nóesis*”<sup>41</sup>.

Assim, a *noûs* é o princípio dos princípios. Zubiri acha necessário recorrer a esse princípio porque a coisa não deixa transparecer seu verdadeiro ser devido à multiplicidade de seus momentos, por isso, é justificada a pergunta pelos princípios verdadeiros. O princípio provém dos elementos últimos e mais simples da coisa, pois estes têm que ser verdadeiros, uma vez que fundam os demais momentos. Eles não podem ser ignorados porque se referem às coisas. Como diz Zubiri: “Os ‘princípios’ das coisas se expressam assim em *verdades primárias*”<sup>42</sup>. São primárias por serem anteriores às outras e conhecidas primeiramente, portanto, não precisam de nada para ser verdadeiras. Estas verdades são conaturais à mente, pois, necessariamente, devem ser conhecidas. A mente nada mais faz que descer às raízes da coisa: “conhecer uma

---

parte ou elementos. Zubiri pensa o contrário, o primeiro é a unidade de todo, onde e desde onde, os momentos são o que são. ‘Momento’ absorve ‘parte’, ‘elemento’ e inclusive ‘substância’, ao mudar de representação básica. Por exemplo, as peças de um relógio podem considerar-se partes ou elementos do relógio. Porém, Zubiri considera que é o relógio, como estrutura unitária – e não como mero conjunto de peças –, o que faz que cada peça seja o que é. Fora do todo unitário essas mesmas peças são algo diferente do que são no relógio. No relógio são momentos seus, momentos de uma unidade estrutura que reveste sobre eles” (FAYOS, *Zubiri: o realismo radical*, p. 121).

<sup>40</sup> Zubiri entende que o problema fundamental da metafísica grega, que culmina em Aristóteles, está na forma de como o objeto da metafísica foi tratado. Zubiri resume em cinco pontos o quadro geral da metafísica grega: primeiro, os gregos estão imbuídos do horizonte da mobilidade do real; segundo, do que se move existe uma realidade fundamental, a *ouvsi,a*, algo separado e delimitado; terceiro, desse algo separado e delimitado Aristóteles buscou algo que respondesse à idéia do sempre (*avei'*); quarto, “Aristóteles toma a *ouvsi,a* desde o ponto de vista do *logos*, enfoca o problema do *o;vvn* desde o *logos*”, assim, quinto ponto, “desde esse ponto de vista a verdade aparece com a possessão precisamente intelectiva do que é sempre, dito pelo *logos* e visto pelo *nou/j*” (ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 68).

<sup>41</sup> ZUBIRI. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 70

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 71.

coisa será mostrar a sua necessidade interna que a faz ser o que é e não de outra maneira”<sup>43</sup>.

Como saber que essa coisa é, não só em essência, senão a coisa mesma; não só a idéia em si mesma, senão como princípio da coisa?

Para a filosofia da Tradição, chegar ao que é da coisa basta a mente desdobrar-se sobre si mesma, ou seja, “a mente se vê a si mesma refletida no espelho das coisas enquanto são”<sup>44</sup>. Isso é característico do saber especulativo, já que a mente é efetivamente princípio de princípios, princípio absoluto.

Mas, o saber não é raciocinar nem especular, mas “ater-se modestamente à realidade das coisas”<sup>45</sup>, defende Zubiri. O saber especulativo não se conteve somente sobre a essência das coisas, mas buscou a coisa mesma. Será que a coisa mesma pode resultar da especulação? “A coisa ‘mesma’ é a coisa em sua *realidade*”<sup>46</sup>. O erro do saber especulativo foi ter se preocupado somente com a verdade conceitual da coisa, deixando a realidade do que é. O seu fracasso foi permanecer nas idéias, ou melhor, partir das idéias para chegar à coisa. Zubiri considera que o saber não é especular sobre o que é a coisa, mas “conquistar realmente a posseção ciente da realidade”; não só a “verdade da realidade”, senão também, a “realidade verdadeira”.

Zubiri considera que o sentir nos leva à realidade verdadeira, pois, quem sente, sente algo; enquanto sente adquire o sentido daquilo que sente. Por conseguinte, “a realidade da verdade nos manifesta realmente a verdade de uma realidade *sentida* em nosso sentir”<sup>47</sup>.

Zubiri esclarece que os sentidos no homem não têm sua característica nos órgãos dos sentidos, pois estes não passam de conseqüência do sentir, uma vez que o sentido tem uma raiz mais funda: “o meu sentir”; ou seja, “cada um dos sentidos não é senão um momento diversificado daquele primeiro sentir”<sup>48</sup>; eles desempenham uma análise do sentido. Por isso, “a ‘coisa sensível’ é ‘uma’ coisa constituída no ‘sentido’ de nossa afeição ou impressão”<sup>49</sup>. Nesse primeiro momento, idéia é figura da coisa, aquilo

---

<sup>43</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>44</sup> ZUBIRI. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 73.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 75

<sup>48</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>49</sup> Ibidem.

que é expresso na impressão. A impressão nos dá o aparecer da coisa, não quer dizer que isso é real; portanto, pela impressão não se sabe se o que se nos apresenta é coisa ou fantasma. “Na realidade da verdade, que é o sentir, temos a verdade da realidade, porém, não a realidade verdadeira”<sup>50</sup>.

Esse saber por impressão é insuficiente, pois não se tem o sentido das coisas distintas da pura impressão. A mente é, dentre os sentidos, o que mais certamente nos dá a realidade de algo, diz Zubiri. Ela além de nos fazer “ver” claramente as coisas, ela nos põe em contato com as coisas reais. É aquilo que os gregos chamam de atualidade. Isso implica que as coisas têm atualidade diante da mente.

Nesse momento, o logos não tem um opinar sobre aquilo que chega ao nosso sentir, mas anuncia o que é, com sentido. Dizer com sentido é colocar em congruência o dizer com a coisa pressuposta pelas categorias. Não se trata de “significação”, mas falar daquilo proveniente do “sentir mental”. O sentido primeiro é o da mente (*noûs*), graças a ele é que na verdade da realidade se encontra a realidade verdadeira, explicita Zubiri. Isso não é especulação, diz respeito à coisa mesma. Dessa forma:

“...A sabedoria não é simplesmente um modo lógico, senão um afinamento e inclinação radical da mente, uma ‘disposição’ dela em relação ao ser real e verdadeiro; o saber não só sabe o que é sempre, senão que, em certo modo, o sabe sempre; um *héxis*, um hábito dos princípios, a chamaram, por isso, os antigos”<sup>51</sup>.

Assim, conclui Zubiri, além das impressões sensíveis, o homem pré-sente através da mente. A mente como “*órgão*” próprio do homem faz com que ele apreenda a idéia real e verdadeira da coisa mesma. Portanto, pelas categorias da mente, o homem não só sente, senão que “tenta”, por assim dizer, suas impressões até dá-lhes sentido, elevando-as à classe de “idéias” verdadeiras e reais. A esse processo Zubiri chama de transcendental<sup>52</sup>, pois passou do tatear às impressões, assumindo-as como *experimento*, uma vez que, são *atos* da mente.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>51</sup> ZUBIRI. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 82.

<sup>52</sup> Cf. ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 127-132 (Tradução nossa). O que Zubiri chama transcendental é o que se tem de mais radical na física, portanto, não é algo que se encontra para além dela, mas o “físico mesmo como trans” (p. 129). Dessa forma a metafísica nada mais é do que uma “ultra-física”, configurando-se como aquela que trata “da *unidade do real* mesmo unitariamente apreendido” (p. 130). Isso se diferencia da concepção transcendental dos gregos que a entendiam como aquele que “sempre é”, e que se encontra separada das coisas sensíveis; e também, dos modernos (Kant),



“...É preciso que as idéias constitutivas do ser das coisas sejam reduzidas a estes elementos *reais*, ademais de *verdadeiros*, infalivelmente reais e verdadeiros para que sejam verdadeiras e efetivas idéias ou formas das coisas. Não se trata de ‘especular’ nem de ‘combinar’ verdades para descobrir idéias, senão de encontrar sua originação real. A origem das idéias tem sido o problema do saber humano durante boa parte da Idade Média e dos primeiros séculos da modernidade”<sup>53</sup>.

Resumindo: Zubiri constata que os gregos chegaram à verdade das coisas a partir do logos, isso quer dizer que ficaram restritos à verdade conceitual. Ora, para Zubiri, todo conceito é *a posteriori*, pois diz respeito a algo que já está na mente, antes de ser dito. Assim, a coisa apreendida na mente é a coisa no que ele é, em sua verdade primária, portanto, não é algo especulativo, mas uma apreensão da *inteligencia sentiente*.

## 1.2. A crítica à concepção de inteligência dos escolásticos

A “metafísica ocidental” se apropria do pensamento grego, no entanto, o interpreta a partir de um horizonte de sentido completamente diferente, a saber: do teológico. Enquanto para os gregos o mundo é o ser ser-sempre, o cristianismo parte do princípio que o ser é criado. Os gregos concebem como função do logos dizer o que as coisas são; o cristianismo concebe como função do logos ser intermediário entre o quase-nada, que é o homem, e Deus, que é a realidade plena. Nessa perspectiva escolástica, como o homem pode entender a verdade da coisa criada? Pela análise que Zubiri faz da “filosofia” de Tomás de Aquino, ele percebe a existência de uma coincidência do intelecto com as coisas criadas. No entanto, um é o intelecto divino que sabe o que cria, portanto, “toda coisa é a realização de uma idéia preexistente na mente divina”<sup>54</sup>; as coisas existem conforme a inteligência de Deus; e isso é uma conveniência intrínseca cuja verdade é ontológica. A outra, é o intelecto humano que é finito, mas cria as coisas artificiais de acordo com o que tem na cabeça. Portanto, as coisas criadas, de uma forma ou de outra, devem conformar-se à mente intelectual. Por isso, a verdade da

---

em que o transcendente não é possível conhecer, nas somente os fenômenos, reforçando a idéia de que a metafísica é algo que trata das coisas para além do físico.

<sup>53</sup> ZUBIRI. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 83.

<sup>54</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 118.

coisa está num juízo que esteja de acordo com a própria estrutura da coisa, que por sua vez está conformado ao intelecto.

Ora, estando a coisa reduzida ao que a inteligência concebe, então como a filosofia escolástica concebe a ordem transcendental? Segundo Zubiri, na Escolástica “toda coisa, a coisa enquanto que ‘é’, é justamente o que se chama ‘ente’”<sup>55</sup>. Assim, o ser é aquilo que expressa o “é” da cópula; aquilo que é conceptivo da inteligência. O que está subjacente a essa idéia é que o sujeito desse verbo ser é “*ens*”, e tem existência. É o que exerce a ação verbal. Porém, o “*ens*” pode ser um simples nome: “é o ente nominalmente considerado”<sup>56</sup>. É considerando “*realis*” devido à possibilidade de existir “*extra animam*”<sup>57</sup>, por isso, é algo real e não algo meramente da razão. Como a essência de alguma maneira passa pelo ato intelectual, “a Escolástica pós-clássica terminou afirmando que a inteligência é a faculdade do ser”<sup>58</sup>. Assim, as coisas que existem de fato, como as que não existem ainda e as que concebemos “como se foram” são concebidas como real<sup>59</sup>. A conclusão a que se chega é que ser é sinônimo de existir. Então, Zubiri pergunta o que os escolásticos entendem por realidade, existência e ser.

A realidade para os escolásticos está apoiada na inteligência, na forma de como a inteligência a concebe. Para eles, apreender conceitualmente a realidade é o ato próprio e formal da inteligência. Todos os conceitos da inteligência são reconduzíveis ao conceito de ente. Assim, os escolásticos tiram a idéia de realidade da concepção da coisa pela inteligência, ou seja, a realidade tem a ver com o “extra animidade”, dessa forma, o conceito de inteligência é o que determina o que é realidade.

Zubiri questiona justamente a idéia de que “o ato próprio e formal da inteligência é conceber”<sup>60</sup>. Para ele, existem distintos modos de apreender as coisas. Como vimos acima, o sentir é um modo da coisa ficar formalmente como foi sentida, portanto, a coisa fica enquanto estimulante; a inteligência é o modo a partir do qual o homem apreende a coisa enquanto realidade. Assim, o estímulo e realidade são

---

<sup>55</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 383.

<sup>56</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 384.

<sup>57</sup> Os escolásticos distinguem dois tipos de ser: o que é “*in anima*” e “*extra animam*”. O “*extra animam*” é o ser substantivo; e o que só tem “*in anima*”, o “*ens rationis*”, esse não tem existência. Somente as coisas que possuem “*extra animam*” têm existência, são “*ens reale*”.

<sup>58</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 386.

<sup>59</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 390-391.

caracterizados como “as duas formalidades do apreendido enquanto tal”<sup>61</sup>. As coisas têm diferentes caracteres de acordo com essas formalidades<sup>62</sup>.

É importante destacar que, para Zubiri, o que primeiramente o homem entende é a “realidade estimulante”. Assim, a inteligência não tem como ato próprio e formal, “conceber”, mas apreender a coisa mesma em sua formalidade “real”. Somente quando a inteligência apreende a realidade da coisa é possível depois “concebê-la”. Dessa forma, diz Zubiri, realidade não pode ser “extra animam”, como pensam os escolásticos, isso é “penosa imprecisão”<sup>63</sup>, nem algo que esteja em oposição ao “*intra animam*”<sup>64</sup>. Ora, o que seria esse “*intra animam*” e esse “*extra animam*” para os escolásticos? Zubiri explica da seguinte forma:

“...*Intra animam* seria aquilo que não tem senão um *esse objectivum* no conceito; por conseguinte, o *extra animam* é tudo aquilo que tem um ser independente desse *esse objectivum*; extra-animidade seria extra-objetividade. E este extra-objetivo é o que seria o real”<sup>65</sup>.

A imprecisão de que Zubiri fala é que os escolásticos, adotando essa postura, deviam assumir que as coisas sentidas, enquanto estímulo, seriam *extra-animam*, portanto, reais. Ora, segundo Zubiri, a coisa-estímulo não tem formalmente caráter de realidade, porque permanece no âmbito do puro sentir, portanto, precisa da formalidade da realidade<sup>66</sup>. Assim, “nem todo o extra-objetivo ou *extra animam* tem caráter formal de realidade”<sup>67</sup>. Por conseguinte, realidade não é sinônimo de extra-animidade. A “coisa-estímulo” ainda não é realidade, pois lhe falta a formalidade de realidade, mas não é irreal, porque foi apreendida enquanto estímulo, então, Zubiri considera que o que explica o real é o “areal”, isto é, a coisa como “*prius*”.

“...A prioridade é o que permite e força a passar do mero momento extrínseco de ‘ser apreendido’ à índole da coisa tal como é antes de sua apreensão. Esta prioridade não significa mera ‘independência’. Que o presente seja algo independente do apreensor e de sua apreensão é algo comum ao puro estímulo e à realidade”<sup>68</sup>.

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 391.

<sup>62</sup> Cf. Ibidem, p. 393.

<sup>63</sup> “Zubiri procede a justificar a realidade extra-anímica desde seu caráter de formalidade, inerente à apreensão do ser humano” (SOTO. “El problema del ser em Zubiri”, p. 340 (Tradução nossa)).

<sup>64</sup> Cf. ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 392.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Entenda-se formalidade de realidade como o modo da coisa ficar na inteligência humana.

<sup>67</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 393.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 394.

Portanto, o *prius* seria o que Zubiri chama de “*de suyo*” da coisa, ou seja, sua realidade. Isso quer dizer que realidade tem a ver com o enfrentamento imediato com as coisas, porém não com sua “natureza”, mas com o que é “*de suyo*”. “Natureza é só um momento fundado na realidade da coisa; formalmente, realidade é sempre e só o ‘de suyo’”<sup>69</sup>. O “*de suyo*” da coisa não coincide formalmente com existência, tampouco com a essência, mas esses dois momentos estão inclusos na realidade da coisa, isso Zubiri quer deixar claro porque para os escolásticos o real é o existente.

Os escolásticos desenvolvem o problema do ser a partir da pressuposição de que o ser real é existente, isto é, ser e realidade estão mesclados um no outro, a ponto de levar à conclusão que o ser é existente e essencial. Zubiri questiona a unidade do ser real, uma vez que os escolásticos compreendem que o “*esse reale*” é existente e que o *esse* da essência e o *esse* da cópula “seriam *esse* como expansão analógica do *esse existentiae* enquanto *esse*”<sup>70</sup>. Seu questionamento se dirige para o aspecto do ser copulativo: “funda-se o copulativo em um ser substantivo *qua* ser?”<sup>71</sup> Tomando a seguinte frase “este homem, Pedro, é branco”. Para os escolásticos esta frase quer dizer que o “é”, diz respeito a algo objetivo, não só de minha intelecção, mas à “*res objecta*”, portanto, ao objetual, como diz Zubiri.

Para Zubiri o fundamento da “*res qua objecta*” é a coisa real enquanto real. Isso quer dizer que qualquer intenção afirmativa e seus elementos “se fundam diretamente na realidade e não em um presumido ‘ser’ substantivo”<sup>72</sup>. Tomando o exemplo acima, podemos ter a seguinte compreensão: aquela afirmação não está fundada sobre o “ser Pedro” e o “ser branco”, mas sobre “Pedro branco”. Isso difere da posição dos escolásticos que dizem que “ser Pedro” e o “ser branco” são dois seres independentes e que a cópula expressa algo em comum dos dois termos, ou seja, expressa que o ser predicativo está afetando o ser sujeito da frase, formando uma união do ser Pedro e do ser branco. Para Zubiri o ser copulativo não está fundado sobre o ser substantivo, isso implica que ele não expressa uma união de seres, mas momentos reais do real enquanto real, ou seja, “expressa ‘Pedro branco’ e não o ser branco do ser

---

<sup>69</sup> Ibidem, p. 395.

<sup>70</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 403.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 404.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 405.

Pedro”<sup>73</sup>, portanto, ela expressa “uma união ou estrutura real qua real”<sup>74</sup>. Em poucas palavras, a cópula está fundada sobre a substantividade<sup>75</sup>, isto é, sobre a realidade enquanto tal. Faremos uma exposição mais detalhada sobre a substantividade no segundo capítulo de nossa dissertação. Por enquanto isso serve para expor a idéia que Zubiri resume nestas frases.

“O ser copulativo não é primária e primeiramente uma expressão do ‘ser’ da realidade, senão da realidade mesma. Por sua vez, o ser substantivo não é algo primário, senão algo fundando na realidade. Por conseguinte, não existe uma unidade de ser que compreende analogicamente o ser copulativo, o ser da essência, e o ser da existência, senão que não há mais unidade que a unidade de realidade, a unidade do ‘de suyo’, a qual se atualiza posteriormente em dois modos formalmente *independentes* e alheios entre si: o ‘ser’ substantivo (momento da realidade como ato posterior dela) e o ‘ser’ copulativo, a intenção afirmativa (momento da inteligência complexa)”<sup>76</sup>.

Resumindo: para os escolásticos, a realidade é reduzida ao que a inteligência concebe, dessa forma, a verdade das coisas está num juízo que determina o caráter de ser delas. Ora, para Zubiri, o caráter específico da inteligência é apreender a coisa mesma em sua formalidade. Isso quer dizer que, primeiramente, ela apreende a “realidade estimulante”, a coisa enquanto “*de suyo*”, para depois conceituá-la. Essa conceituação não tem como referência o verbo *ser*, enquanto existente e essencial, mas a coisa real enquanto real, apreendida pela *inteligencia sentiente*.

### 1.3. A crítica à objetividade moderna

Zubiri levanta a pergunta pelo real enquanto tal, para isso, precisa explicitar como a coisa se apresenta à mente do homem. Por conseguinte, essa sua busca tem uma característica diferente da postura dos modernos que estavam interessados em adquirir conhecimento a partir dos objetos que a eles se apresentam, como expressa a *Teoria do Conhecimento*. A pergunta pela realidade enquanto tal é algo intrínseco ao homem,

---

<sup>73</sup> Ibidem, p. 406.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> Com esse conceito Zubiri quer exprimir a unidade de sistema das notas de uma coisa, ou seja, a unidade constitucional de suas notas.

<sup>76</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 412.

como diz Zubiri: “O objeto sobre o que recai a pergunta pela realidade enquanto tal, não é um termo meramente extrínseco senão algo que, em uma ou outra forma, se me apresenta a mim desde *mim mesmo*”<sup>77</sup>. Portanto, o modo de como a coisa se apresenta a mim não é um ato proveniente da consciência, mas do *modo de intelecção*, isto é, a coisa se apresente à inteligência como o outro; ela fica na intelecção como outro, por conseguinte, não é algo produzido pelo intelecto.

Isso que fica no intelecto, para os modernos, não passa de *dados* captados. Essa postura, em última instância, desemboca no dualismo entre sensibilidade e inteligência: a sensibilidade nos dá as coisas reais e a inteligência procura entendê-las e conservar o que são. Essa dualidade é proveniente do pressuposto de que o *dado* é exclusivo da sensibilidade.

Zubiri considera que na filosofia contemporânea isso ainda está presente, pois, para ele, Edmund Husserl, a partir dos atos intencionais, e Martin Heidegger, por sua categoria de existência, têm em comum esta pressuposição. Por sua análise, Zubiri constata que Husserl considera que nos atos intencionais há a apreensão do mundo sensível, uma vez eliminadas as intenções, fica na percepção a *matéria*, “o elemento hilético da percepção”<sup>78</sup>. Para o pasmo de Zubiri, Husserl julga que esse elemento é um “mero resíduo” e nada mais, não dá nenhuma explicação quanto a isso. Heidegger entende a existência do homem no mundo como um encontrar-se do homem com as coisas. É uma faticidade esse encontro, pois as coisas têm a função de dar apoio à existência no sentido fazê-la transcender a si mesma e estar no mundo, portanto, elas não passam de *factum brutum*. Dessa forma, fica claro que o problema da coisa sensível na filosofia moderna ficou em segundo plano, pois era considerada como “um resíduo, um ponto de apoio, algo bruto”<sup>79</sup>; o que passou a ser o problema verdadeiro para esses filósofos foi saber o que o homem deve fazer com essa “existência bruta”.

Zubiri constata que a sensibilidade está ausente ao longo de toda filosofia moderna chegando até à filosofia contemporânea. Na realidade, houve uma “eliminação radical da sensibilidade”<sup>80</sup>, isso pelo fato dos sentidos não nos dizerem o que a coisa é, mas nos darem apenas os *dados* dela. Sobre o que a coisa é só a inteligência nos pode

---

<sup>77</sup> ZUBIRI. *Sobre la realidad*, p. 11 (Tradução nossa).

<sup>78</sup> ZUBIRI. *Sobre la realidad*, p. 13.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 16.

falar, portanto, só ela nos pode dizer o que as coisas são. Segundo Zubiri, o neokantismo de Hermann Cohen realizou isso, pois considera que os dados apenas propõem problemas à inteligência, a fim de que ela os resolva<sup>81</sup>.

A questão que fica é a de saber se os dados proporcionados pelos sentidos são simplesmente dados ou são dados da *realidade*. Zubiri considera que existe uma ambigüidade em relação à palavra “dados”, pois ela pode ser uma informação para resolver um problema, mas, também, ser primária e, radicalmente, dados da realidade. Este último foi eliminado pela modernidade, sendo o mais radical dos dados, pois é via irrecusável de acesso à realidade.

Zubiri investiga esses dados que se apresentam ao homem, a fim de especificar o seu caráter. Tem-se dito que esses dados consistem em ser uma intuição. Por exemplo, tenho a intuição de uma mesa. Mas, o que é entendido ao se falar em intuição? Segundo Zubiri, Aristóteles e Platão entendiam como “uma presença imediata da coisa sentida ante o homem”<sup>82</sup>, algo que se dá à mente a partir da coisa, sem que haja interposto. “Seria uma espécie de conhecimento *katV evxoch,n* (*katá exochen*) o conhecimento por excelência, justamente o que tem a intuição”<sup>83</sup>. É algo proveniente da sensibilidade, mas que a mim manifesta a presença originária da coisa. Husserl considera essa presença não uma simples imagem, mas a coisa que fica presente ao homem de maneira corporal, nos diz Zubiri. No entanto, Husserl não explica esse permanecer da coisa em carne e osso, tornando obscura, mais uma vez, a idéia de intuição.

Esse problema em Kant é mais evidente quando diz que a coisa-em-si não conhecemos, portanto, o que sabemos sobre a coisa foi mediado pelos fenômenos, e esses se tornaram objeto do pensamento pela ineligência. A coisa-em-si não é conhecida, o que a inteligência conhece são os objetos. Entretanto, Kant distingue entre ser coisa e ser objeto: enquanto o primeiro é dado pela sensibilidade na intuição sensível, o segundo é produzido pelo intelecto. Essa é a questão, pois as condições que fazem possível conhecer as coisas são distintas das que fazem conhecer os objetos.

---

<sup>81</sup> Cf. *Ibidem*, p. 17.

<sup>82</sup> ZUBIRI. *Sobre la realidad*, p. 19.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 20.

Encontramos as coisas prontas aí, enquanto o objeto ainda não está dado: “eu tenho que fazer dessa coisa objeto e o ser objeto não está dado”<sup>84</sup>.

Conhecer o objeto implica, também, uma certa maneira de conhecer a realidade. Zubiri faz uma contraposição entre a Aristóteles e Kant para acentuar a diferença existente entre substância e objeto e, ao mesmo tempo, apresentar formas de como a coisa foi abordada. Para Aristóteles, como para os medievais, a realidade é qualificada como um *sub-jectum*, uma substância, algo que está sob as propriedades; estas propriedades não se encontram separadas da realidade de algo. Portanto, “dizer que algo é *sub-jectivum* significa que tem o máximo de realidade”<sup>85</sup>. Porém, Kant se pergunta pela possibilidade de conhecer essa realidade. Não quer saber do *sub-jectum* nem de suas propriedades, mas da coisa que se encontra aí: “certamente é um *jectum*, porém um *jectum* que não está ‘sub’, senão que está ‘ob’”<sup>86</sup>. Ora, quando o *jectum* se apresenta como *objectum*, o sujeito que estaria por debaixo dele seria o *subjectum* humano. Assim, o caráter primário das coisas seria ser *objecta* para este *subjectum* humano. Para Zubiri, Kant foi dogmático em não distinguir o *objectum* e a coisa-em-si; simplesmente tem “tomado sem mais o ‘objeto’ do pensamento por um *subjectum* real”<sup>87</sup>.

Assim, em Kant, a inteligência precisa fazer das coisas “objetos” para conhecê-las. Ora, fazer neste contexto tem o sentido de pensar; pensar para Kant é julgar. Ao exercer um julgamento sobre a coisa, realiza-se um ato do entendimento. Então, quem julga procura referir um conceito a algo dado. Aqui não se está preocupado em analisar conceitos, mas partir do conceito para chegar àquilo que se pode conceber das coisas, portanto, para Kant a estrutura formal da inteligência não é ser analítica, mas sintética, isso porque a inteligência tem que tornar “objeto” algo que lhe está dado. O caráter sintético da inteligência consiste em afirmar que os conceitos enunciam o que efetivamente está dado.

O interesse de Kant é a verdade concebida da coisa, dessa forma, para ser considerado verdade um conceito ele precisa ser exemplificado nas coisas, na qual teríamos a verdade de fato. No entanto, Kant considera que na mente humana existem

---

<sup>84</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 192.

<sup>85</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 192.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>87</sup> *Ibidem*.



verdades que são necessárias e universais, válidas para toda classe de possíveis objetos e, em toda classe de possíveis circunstâncias. É o que Kant chama de *a priori*. Isso para Zubiri comprova que Kant não está interessado na ciência enquanto ciência, mas, em formular uma teoria da verdade enquanto tal. As verdades que se referem a todo possível objeto são juízos transcendentais, os “juízos sintéticos *a priori*”. Como é possível esta ordem transcendental? É possível uma ciência absoluta, uma ciência do saber transcendental?

O princípio da ordem transcendental em Kant, segundo Zubiri, é a unidade da verdade dos conceitos e das coisas, que não se encontra feita, “o homem tem que fazer das coisas objeto de seu próprio pensamento em ordem à possessão da verdade”<sup>88</sup>. Como é possível fazer síntese? O entendimento não faz o conteúdo do objeto, mas faz desse conteúdo objeto meu, portanto, faz a objetualidade. Isso consiste em que o entendimento formula um juízo final e inteligível sobre o objeto. Ora, algo é inteligível quando não só é para mim, mas, quando torna inteligível o objeto enquanto objeto. Na realidade, Kant quer dizer que quem define o âmbito e a área da inteligibilidade é o próprio sujeito, em sua função de julgar. Isso implica que todos os objetos são inteligíveis<sup>89</sup>, do contrário são “coisas”. Um objeto só é, porque é inteligível e porque é objeto do pensamento. Esse caráter da inteligibilidade do objeto é que garante a transcendentalidade, isto é, encontra-se a verdade transcendental do objeto, mas, essa verdade não consiste na coisa-em-si, isso porque a ordem transcendental de Kant tem seu fundamento no sujeito, na subjetividade. Ela é princípio da possibilidade do objeto enquanto objeto, ou seja, torna inteligível o objeto a partir da ação sintética do entendimento.

É a ação do eu que faz a ordem transcendental. Essa ação se dá no sujeito cuja função é unir representações, mas não é uma unidade psicológica nem lógica, mas objetiva, em que a multiplicidade das coisas foi unificada por um sujeito com uma intenção objetiva. Isso quer dizer que, o dado percebido pelo sujeito é colocado dentro da perspectiva das estruturas próprias do pensar. Então, fica claro que a multiplicidade é

---

<sup>88</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 199.

<sup>89</sup> Zubiri utiliza o termo inteligível em vez de cognoscível, pois considera que a metafísica moderna está preocupada com a intelecção, ou seja, com a inteligência mesma. A verdade, a partir de então, está configurada como caráter transcendental da intelecção, portanto, numa “noologia transcendental”.

submetida *a priori* à estrutura objetiva do julgar, em que se dá a inteligibilidade do objeto.

Ressaltando, mais uma vez, que só existe objeto porque este possui as condições de inteligibilidade, portanto, não existe objeto que não seja inteligível, isso é uma “impossibilidade transcendental”, conclui Zubiri.

Dois são os momentos da verdade transcendental de Kant: o da objetualidade e do dado. O momento da objetualidade está marcado pela pergunta de como é possível fazer uma coisa inteligível. Kant considera que um objeto se torna inteligível para a mente humana quando este corresponde a uma categoria da inteligibilidade que são doze: a quantidade, a qualidade, a relação e modalidade, todas divididas em três. Estas categorias são formas utilizadas pelo juízo para que o objeto seja captado, ou melhor, o juízo só consegue tornar inteligível um objeto a partir da representação das categorias. A ciência destas categorias é chamada de ontologia, que em Kant não passa de uma analítica do entendimento humano. Disso decorre que os conceitos não procedem das coisas, mas do “eu penso”. Isso quer dizer que o eu não produz as coisas, mas as torna inteligíveis, ou seja, as faz transcendentalmente verdadeiras a partir das representações pelas categorias, em uma palavra, as torna objeto. Estas categorias têm a significação de transcendental porque possibilitam estruturar algo que pertence ao objeto, justamente a sua objetualidade, ou seja, apresentam o conjunto dos traços particulares que tem que ter um objeto para ser objeto, e nunca o conteúdo nem a realidade desse objeto, como Zubiri entende que seja na apreensão da coisa.

Mas, as categorias precisam de algo que constitua precisamente o objeto, e isso, o dado oferece. Esse é o segundo momento. O dado corresponde precisamente a uma coisa em si real e efetiva. Assim, temos dois momentos: o categorial e o dado, a síntese deles, segundo Zubiri, Kant chama de dedução transcendental<sup>90</sup>. É importante destacar que Kant não visa a entidade das coisas, mas uma “construção positiva da inteligibilidade do objeto”<sup>91</sup>. Portanto, pela ordem transcendental não temos a expressividade do objeto em si, mas, do que ele é constituído. A síntese depende da característica do dado, pois ela pode ser de dois tipos: o empírico e o moral.

---

<sup>90</sup> Cf. ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p 211.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p 211-212.

O dado empírico é captado pela intuição sensível, a partir daquilo que a coisa nos faz ver ou daquilo que aparece, “os fenômenos”. Mas, esses fenômenos só se farão ver quando se cumprem as condições que tenho em mim para que algo possa manifestar-se, que para Kant é o espaço e tempo. Essas são as condições de possibilidade para que algo se possa ver sensivelmente, isto é, são condições transcendentais de toda manifestação sensível. Elas pertencem ao sujeito, portanto, são *a priori*. É esse caráter *a priori* que promove a síntese entre a ordem categorial e as manifestações sensíveis, pois, ao ver o objeto diante de mim, nessa percepção está acontecendo a síntese transcendental do categorial e do fenomênico, a experiência transcendental, em que temos o sistema de objetos sensíveis, uma vez que se constata que esses objetos são dotados de certas leis, e que sua objetualidade foi feita pelo sujeito. Não quer dizer que o sujeito tem a coisa, mas, um conjunto de sensações e de percepções que manifestam que o objeto está aí, em tal lugar de espaço e tal tempo. A partir desse conhecimento do objeto se pode fazer ciência, pois a ciência se faz com a síntese do conceito com o dado.

O dado moral para Kant é um *factum*, não está na ordem do espaço e do tempo, mas é algo situado no âmbito do absoluto. Existe uma diferença no modo como é dada a lei moral e os fenômenos da natureza: enquanto estes entram nas categorias a partir da ordem transcendental, constituindo uma síntese *a priori*; aquela é uma determinação da vontade pela razão. À medida que a vontade entra no domínio da *práxis*, a razão toma a função prática, ditando o dever à vontade. Assim, a moralidade em Kant está na ordem do dever.

O caráter absoluto do dado moral não é uma construção, é um fato, algo dado, mas esse dado não é empírico, é um dever-ser que submete o homem ao incondicionado: o dever. O dever manda em absoluto: “há que fazê-lo porque se deve fazer, há que ser assim *porque* deve ser assim”<sup>92</sup>. Kant usou a termo “imperativo categórico” para explicitar melhor esse dado incondicionado.

A vontade fica condicionada ao dever, à medida que, sendo uma faculdade dos fins, é-lhe imposta uma finalidade absoluta<sup>93</sup>, isto é, uma determinação inteligível, algo em-si, independente do tempo e do espaço. A vontade, como “coisa-em-si”, determina o homem como ser autônomo, pois ele se determina a si mesmo enquanto

---

<sup>92</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 226.

finalidade absoluta, considerando o dever pelo dever. Assim, a autodeterminação da vontade é ser liberdade, algo determinado para si e por si mesmo na ordem inteligível.

O homem enquanto entidade determinada inteligivelmente, em forma de liberdade transcendental, é pessoa. Assim, Kant entende que a pessoa é a dimensão transcendental do homem, como coisa em si, como coisa absoluta.

Quanto à inteligibilidade do dado moral, ela não provém de nada no tempo e no espaço, pois deve vir acima de algo contingente. Ele tem a ver com a idéia de “progresso infinito”, como a santidade e a imortalidade. O fim último da moralidade é a felicidade, mas nada de finito pode concretizá-lo, por isso, esta tem sua causa inteligível e real em Deus. Como não se pode demonstrar a existência de Deus, é necessário tematizar a inteligibilidade do dado moral a partir da liberdade transcendental.

As condições de inteligibilidade da liberdade transcendental não são proposições demonstrativas, por isso, que em Kant tem o significado de postulado, uma vez que já estão objetivamente incluídas e exigidas na própria inteligibilidade da liberdade. São “exigências objetivas da liberdade”<sup>94</sup>. É um imperativo, exigindo sua existência no mundo objetivo. Não é algo que satisfaça sentimentos, mas, é um imperativo da razão prática. Os postulados buscam a coincidência entre natureza e moralidade, no sentido de buscar a correspondência. Nisso a razão prática nos faz alcançar uma metafísica transcendente que a razão especulativa foi radicalmente incapaz de atingir.

Porém, esta metafísica é imanente, pois o que ela alcança já “está dado, está determinado inteligivelmente pelo entendimento”<sup>95</sup>. Isso é possível porque o dado é de uma coisa-em-si, por isso o transcendente a que a razão prática chega já está dado nela. Assim, a metafísica transcendental de Kant é a metafísica transcendente de algo imanente: a metafísica transcendente da pessoa.

Por fim, os conceitos da razão prática não podem comparar-se aos da razão especulativa, porque o dado daquele não é um objeto, mas o dever-ser da ordem prática, e não representativo como na razão especulativa. Assim, o dado da razão prática é uma determinação livre, inteligível.

---

<sup>93</sup> Cf. *Ibidem*, p. 227.

<sup>94</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 233.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 235.

Portanto, conclui Zubiri: os conceitos da metafísica que tratam o mundo da natureza ou mundo do espírito possuem três aspectos: primeiro são imanentes, pois permanecem no objeto dado; segundo, são constitutivos uma vez que nos dão as propriedades do objeto; terceiro, são representativos, no sentido que representam adequadamente aquilo que nos está dado na experiência. Quanto à metafísica transcendental seus conceitos não são representativos, mas são imanentes e constitutivos, por isso, são inteligíveis. Assim, o que faz da metafísica ser perfeitamente um sistema unitário são os momentos imanentes e constitutivos dos conceitos. O que faz inteligível o imperativo moral da liberdade transcendental é a existência de Deus, ou seja, Deus como causa do bem supremo, pois, assim, teremos a certeza que a bondade é real. Deus se torna necessário para viabilizar a inteligibilidade da liberdade transcendental, sendo uma realidade objetiva. Assim, o conceito de Deus proporciona uma transcendência que faz coincidir a ordem da natureza e a ordem da moral, constituindo-se como objeto unitário da metafísica, enquanto ordem transcendental, inscrita na inteligibilidade que é própria da minha razão, uma vez que esta possui as condições que tornam possível a inteligibilidade de Deus em mim. Portanto, percebemos a unidade na ordem da cognoscibilidade, e não da ordem da realidade.

Uma vez chegado a Deus por meio do mundo moral, em que a vontade é o princípio fundamento, Kant desce ao mundo físico e o entende como uma livre criação de Deus. Assim, Deus é um ente absolutamente necessário para a razão, a fim de que ela seja razão enquanto tal. Isso demonstra que a razão em sua vertente prática alcança o transcendente, tendo primazia sobre a razão teórica. Por tudo isso, percebem-se dois aspectos da razão: os conceitos puros do entendimento não têm origem empírica, senão que têm sua fonte e sua sede *a priori* na razão pura; ao serem aplicados em algum dado, conduzem a um pensar determinado do supra-sensível<sup>96</sup>.

No entanto, Zubiri destaca dois aspectos fundamentais da filosofia de Kant: a construção da metafísica imanente e a crítica à metafísica especulativa.

Como o conhecimento humano começa pela experiência, ou seja, pelos objetos dos sentidos, o homem se sente como algo distinto da coisa sentida, como diz Zubiri: “sente seu próprio caráter de realidade; sente o conteúdo como uma formalidade

---

<sup>96</sup> Cf. ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 245.

especial sua: a impressão da realidade”<sup>97</sup>. Essa perspectiva Kant não aceitaria, pois sua metafísica considera que devemos fazer das coisas objetos para saber o que são. Para Zubiri, conhecemos a coisa enquanto realidade, coisa que Kant não admitiria, pois ele não considera na impressão o momento da realidade, mas somente do sujeito. Isso se explica da seguinte forma: para Kant somente quando fazemos das coisas objeto é que sabemos o que são, porém, o problema é saber se quando conhecemos a coisa enquanto objeto, a conhecemos enquanto coisa. Para Kant conhecemos o objeto.

Um outro aspecto que Zubiri coloca, é quanto à questão da verdade primária que Kant considera que provenha da verdade transcendental, ou seja, ele considera primária a verdade do conhecimento e da razão. Ora, Zubiri questiona se realmente a verdade transcendental é primária. Em vez de ser isso, se

“...fosse simplesmente a presença nua da realidade no ato intelectual? Se a intelecção do homem fosse intelecção sentiente? Então teríamos uma verdade ‘real’ e, se a verdade real existe, então não é o juízo o que determina a inteligibilidade das coisas, mas é a realidade que determina a estrutura capaz de inteligir que o juízo possui”<sup>98</sup>.

Ora, esta perspectiva de Zubiri nos leva a outras mediações para algo ser dado ao entendimento humano, que não a partir das verdades absolutamente necessárias e universais, espaço e tempo, que determinam a inteligibilidade do objeto, como apresenta Kant. Zubiri cita o exemplo da física atual que eliminou a causalidade determinística em consideração de suas partículas elementares, proporcionando o surgimento da física indeterminista. O importante disso é a constatação que a idéia da causalidade não é a mesma da idéia da determinação temporal<sup>99</sup>.

Então, Zubiri constata que Kant reduziu a forma de como algo fica no entendimento humano à intuição empírica com suas condições transcendentais de tempo e espaço, não admitindo outra maneira diferente desta.

Resumindo: os modernos consideram que algo de outro fica na mente do homem, no entanto, isso que fica não passa de *dados* que a inteligência se utiliza para resolver os problemas por ela elaborados. Aqui é evidente, a sensibilidade é algo secundário no processo do conhecimento, pois, o fundamental é o que “está-por-baixo” da coisa: a subjetividade. Assim, a coisa não passa de *objeto* do “*subjectum*” humano.

---

<sup>97</sup> Ibidem, p. 222.

<sup>98</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 222-223.

<sup>99</sup> Cf. Ibidem, p. 223.

Para Zubiri, esses dados não são uma “existência bruta”, mas primária e radicalmente dados da realidade. Isso porque, a partir do sentir, o homem apreende o caráter de realidade da coisa, possibilitando-lhe conhecer a verdade primária antes de qualquer juízo, algo que Kant não admitiria.

Nesse primeiro capítulo sistematizamos a crítica que Zubiri faz à metafísica. A questão gira em torno da dicotomia entre sensibilidade e inteligência. Zubiri entende que o logocentrismo dos gregos, a lógica conceitual dos escolásticos e a objetualidade dos modernos, têm em comum a conceituação das coisa pela inteligência, isto é, todos consideram que a verdade da coisa é somente aquela que passou a ser conceito pela inteligência, todo o mais não passa de dado e fenômeno. No entanto, Zubiri chama a atenção para o fato de que a inteligência somente faz isso mediante a realidade apreendida, isto é, antes de qualquer conceito, existe a realidade da coisa, primária e radical, que foi apreendida. A metafísica zubiriana, então, consiste na exposição sistemática dessa apreensão primordial da realidade, que é anterior a qualquer conceito. Isso é possível mediante a realidade apreendida pela *inteligencia sentiente*.

## 2. A REALIDADE ENQUANTO CATEGORIA METAFÍSICA FUNDAMENTAL

Zubiri percebe nas abordagens metafísicas da Tradição e dos escolásticos uma dualidade entre sentir e entender, e isso conduz a um dualismo metafísico, portanto, um dualismo da realidade, pois o transcendental aqui seria saltar de uma zona de realidade para outra. Para os modernos isso permanece inalterado, pois eles se moviam no dualismo entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Kant até tentou superar essa dualidade pela unidade do objeto, articulando o conceito do objeto conhecido como um objeto sensível-inteligível, não separa um objeto sensível do inteligível. No entanto, o objeto conhecido é *fenômeno*. O *noumenon* algo que é ultrafísico, é transcendente, portanto, metafísico, não é possível conhecê-lo.

“Em uma ou em outra forma, pois, nesta concepção tanto grega e medieval como kantiana, a metafísica tem sido sempre algo ‘transfísico’ no sentido de além do físico, no sentido do transcendente. Só uma crítica radical da dualidade do entender e do sentir, isto é, só uma *inteligencia sentiente*, pode conduzir a uma concepção unitária do real. Não se trata, insisto, da *unidade do objeto* enquanto objeto de conhecimento, senão da *unidade do real* mesmo unitariamente apreendido. Quer dizer, não se trata de inteligência sensível, senão de *inteligencia sentiente*: impressão de realidade. Nela, o momento de realidade e sua transcendentalidade são estrita e formalmente físicos. Neste sentido de ‘física do trans’, e só nesse sentido, a transcendentalidade da impressão de realidade é um caráter formalmente metafísico: é o metafísico não como intelecção do transcendente, senão como apreensão sentiente da física transcendentalidade do real”<sup>100</sup>.

Essa visão unitária do saber teve como consequência uma crítica sistemática às categorias de substância, essência e transcendente da metafísica Ocidental. Por conseguinte, considero necessário explicitar, nesse capítulo, as categorias de substantividade e *respectividade*, esta última introduzida por Zubiri para demonstrar o aspecto sistêmico da substantividade; explícito, também, o aspecto da transcendentalidade da filosofia *reísta* de Zubiri, pois mostra que a ênfase está no caráter formal do físico na *inteligencia sentiente*.

---

<sup>100</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 130.



## 2.1. Realidade, Substantividade e Essência

Como vimos, a sensibilidade foi esquecida enquanto problema filosófico, por isso, Zubiri pretende demonstrar que ela é um elemento necessário para o conhecimento da realidade, por conseguinte, não está em contraposição à inteligência, mas em unidade com ela no ato de apreensão de realidade.

Para chegar a essa explicitação, Zubiri entende que a sensibilidade nos oferece os “dados” da realidade das coisas, antes mesmo da coisa ser inteligida, ou seja, antes mesmo de qualquer juízo sobre ela. É o ato da intuição, como já vimos acima. Entretanto, o modo como transcorre a presença do objeto na intuição é mediante a impressão, assim, os objetos da sensibilidade estão presente ao homem por impressão. É importante evidenciar, desde já, que Zubiri centra sua atenção no ato da impressão, pois nele ele constata que a afeição está em forma de alteridade; algo outro está presente em forma de afeição em impressão.

Zubiri está convicto que quando se dá o momento da impressão o homem sente impressivamente a realidade do real. Por exemplo, a impressão de uma mesa, o homem não só sente a mesa, mas a realidade da mesa. “Junto ao momento do conteúdo específico, há um momento a partir do qual o homem sente a realidade”<sup>101</sup>. Quando o homem apreende a realidade impressivamente, aquilo que fica da impressão, diz Zubiri:

“...não representa um conteúdo especificamente determinado, senão algo que chamo de *formalidade*, a maneira como o fato se nos apresenta impressivamente as coisas: uma impressão de realidade. O limite dessa impressão – repito – é a realidade mesma”<sup>102</sup>.

Os sentidos nos revelam que nos movemos em realidade, esta certeza Zubiri comprova pelo fato de que as coisas se apresentam formalmente em impressão de realidade cujo conteúdo é a realidade mesma. A coisa mesma se apresenta ao homem como algo “*de suyo*”, no momento da impressão, a isso Zubiri chama de “*realidade primária e radical*”<sup>103</sup>.

Aqui está a distinção fundamental entre ciência e filosofia em Zubiri. Ele não está interessado na experiência com o que está aí, ou seja, com a “ordem da talidade”, que é próprio da ciência, mas, na “ordem transcendental”, com a realidade enquanto tal, objeto da metafísica. Sua investigação metafísica visa a realidade não

---

<sup>101</sup> ZUBIRI. *Sobre la realidad*, p. 24.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 26.

enquanto algo puramente conceutivo, mas enquanto realidade verdadeira, por isso, ele coloca como o começo da tarefa racional a impressão de realidade. Portanto, Zubiri não inicia sua investigação metafísica de uma “idéia” da realidade, mas da “radical experiência da realidade que se cumpre na intelecção como apreensão primordial e se expande em logos e razão”<sup>104</sup>.

O fio condutor da metafísica de Zubiri, não é a intelecção, mas a coisa real que determina a verdade da intelecção, a partir do “*de suyo*”, do “em próprio”, que está *formalmente* na intelecção. Portanto, a verdade real é o fundamento da investigação metafísica zubiriana: a realidade enquanto tal que tem sua base na apreensão primordial. Assim, realidade não é objetividade, não é afirmação da existência da coisa, não é um conteúdo da impressão, mas é “uma formalidade de alteridade do apreendido sentientemente”<sup>105</sup>, é o “*de suyo*” de algo que fica na apreensão; é a coisa enquanto “*de suyo*”. Quando Zubiri fala de realidade, ele tem em vista a coisa em sua radicalidade real, “em própria”. É algo totalmente diferente de pensar a coisa como existência, porque quando se associa a existência ao real, compreende-se que algo real é existente. Para Zubiri, o real é algo “anterior” à existência, por conseguinte, a existência não passa de “um momento que concerne formalmente ao conteúdo do apreendido, porém não é formalmente um momento de sua realidade”<sup>106</sup>.

É importante esclarecer que não existe uma sucessão temporal entre real e existência, mas, diz Zubiri, existe uma “ordem de fundamentação formal”, em que o momento da existência da coisa funda-se no momento de realidade, denominada por Zubiri de “existência real”. Real aqui é “*de suyo*”<sup>107</sup> da coisa, e isso determina a forma de ser realidade: real é o existir “*de suyo*”. Existência aqui, também, não diz respeito à essência, mas ao conteúdo formalmente apreendido. Lembrando o seguinte aspecto:

“...‘*De suyo*’ é um momento radical e formal da realidade de algo. É um momento comum à intelecção *sentiente* e à coisa real: como momento da intelecção, é formalidade de alteridade, e como momento da coisa real é seu ‘de seu’ próprio”<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 119.

<sup>105</sup> ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 191.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>107</sup> Zubiri considera que “o momento de *de suyo* absorve unitariamente a essência e a existência, e nesta absorção prévia, a meu modo de ver, se constitui o real enquanto real. Não é que exclua a essência e a existência, senão que as inclui *radicalmente*; a essência e a existência estão vinculadas em algo prévio unitário, indiviso, que é justamente o ser algo *de suyo*” (ZUBIRI. *Estructura dinamica de la realidad*, p. 30).

<sup>108</sup> ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 193.

Numa palavra, a realidade é algo que pertence ao próprio apreendido e não à apreensão.

O papel da inteligência, no contexto da realidade, não consiste em fazer aquilo que a sensibilidade não pode fazer. Não se tem a menor dúvida de que a inteligência tem a propriedade de conceber, julgar, refletir, fazer projetos etc., porém ela só consegue fazer isso mediante a apreensão da coisa como realidade, diz Zubiri. Portanto: “A apreensão de realidade é, pois, um ato elementar da inteligência”<sup>109</sup>; é um ato exclusivo dela. Isso demonstra a diferença do homem em relação ao animal, pois este não apreende a realidade, mas os signos objetivos de algo que lhe estimula uma resposta. Os animais têm o caráter formal da sensibilidade como *estimulidade*, restringindo-se às afeições. Ao contrário, o homem pela inteligência apreende a realidade enquanto realidade, isso implica que a formalidade da realidade é exclusiva da inteligência. Isso é o que há de mais radical na inteligência. A realidade em si mesma está em nós porque ela é dada à inteligência.

Aqui, Zubiri percebe a convergência entre a sensibilidade e a inteligência, pois, a sensibilidade para ele é uma sensibilidade intelectual, isto é, é um sentir intelectual, uma vez que a impressão da realidade se dá na inteligência constitutivamente *sentiente*. Essa unidade é fundamental, pois a inteligência já se encontra imbuída das condições da sensibilidade, não cabe à idéia de algo cronológico e fundante, como algo que vai levar à unidade do objeto, em que uma parte venha dos sentidos e outra da inteligência. Muito menos uma idéia de “unidade terminal” em que das muitas informações que tenho de um objeto formo um objeto que tem um aspecto sensível e um aspecto inteligível<sup>110</sup>. Menos ainda essa unidade é subjetiva, em que a inteligência e a sensibilidade humanas formam uma estrutura unitária e única.

A *inteligencia sentiente* é uma unidade estrutural, um ato que nos outorga a realidade pela “via de impressão de realidade”<sup>111</sup>. A realidade é objeto *de suyo*, não é algo produzido pela argumentação humana, mas uma apresentação imediata em impressão. Assim, a *inteligencia sentiente* atem-se à “realidade enquanto que ela é *de suyo*; quer dizer, é uma mera atualização: uma atualização do real enquanto que real”<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> ZUBIRI. *Sobre la realidad*, p. 30.

<sup>110</sup> Cf. *Ibidem*, p. 33.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 36.

Com isso, entramos no ponto central da problemática da realidade que é o problema fundamental da metafísica enquanto investigação da realidade enquanto realidade: “averiguar em que consiste o caráter de realidade que têm as coisas que nos são presentes em uma impressão dela”<sup>113</sup> e como distinguir, na diversidade, cada coisa como algo real.

Para distinguir a coisa real, Zubiri faz uma relação entre realidade e substantividade. É importante destacar, antecipadamente, que estamos submersos num *mundo* constituído de impressões de realidade; a realidade é constituída por uma pluralidade de coisas; cada coisa é uma coisa real. Isso forma um sistema conexo, pois cada coisa está relacionada com outra, a ponto dela ser de outro. Portanto, é preciso saber em que consiste sua realidade e como se apresenta à estrutura interna desta realidade.

A coisa real para os gregos era chamada de *ουvsíí,a*, que Zubiri traduz como “o ter que possui uma coisa”, em virtude de que esta possui *autonomia* e *suficiência* com respeito às outras; no grego atual, é entendido como o ter que efetivamente possuem as coisas. Aristóteles considera que *ουvsíí,a* é algo que não precisa de outro para ser o que é. Esse caráter de suficiência está expressa na idéia de *ὺ̀πό&kei,menon* (hipokeímenon), aquilo que permanece por baixo de todo movimento. Portanto, Aristóteles aborda a questão da *ουvsíí,a*, a partir da linha do ser, para expressar que é independente. As coisas que precisam de outras para ser o que é são “acidentes”. As cores são acidentes porque precisam das coisas para se manifestar; no entanto, um leão, um cachorro, uma árvore, etc., são substâncias. Eles têm ser não obstante as alterações. Assim:

“...São realidades, entre todas as coisas, aquelas que são sujeitos independentes, que têm *ουvsí,a*, o *ter* das propriedades que possuem, e das quais uma não forma parte do ter da outra; e todas as que não têm esse caráter de *ουvsí,a* são atributos, propriedades constitutivas da *ουvsí,a*, do sujeito em questão”<sup>114</sup>.

Zubiri levanta uma questão fundamental, a partir da tese central de Aristóteles sobre a *ουvsí,a*:

“...Não seria possível que não se trata de um sujeito *sob* a mudança, senão de uma coisa que *está em mudança*, de uma realidade mutável e

<sup>113</sup> ZUBIRI. *Sobre la realidad*, p. 41.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 45-46.

não de algo que subjaz ao movimento e ao que lhe advém essa mudança que chamamos movimento?”<sup>115</sup>.

Zubiri considera que Demócrito teve uma intuição fundamental: a idéia de átomo expressa essa mudança necessária das coisas, porém, essa mudança não afeta a realidade delas, isto é, as coisas são compostas por realidades imutáveis, são os átomos.

Um outro ponto em que Zubiri não concorda com Aristóteles é a de que a *ei/doj* possa determinar a realidade das coisas. Ora, Aristóteles herdou essa concepção de Platão que considera que a idéia que se tem da coisa é a mais real, pois a realidade dessa idéia é imperfeita. Por exemplo: a cor branca de um papel é imperfeita para exprimir a idéia do branco. Zubiri coloca a questão ao contrário, a idéia é imperfeita para exprimir a brancura do papel. Portanto, a imperfeição está na idéia e não na realidade. O que ele percebe de falho, tanto na *substância* de Aristóteles como na *idéia* de Platão, é que eles separaram a inteligência dos sentidos. É necessário “enfrentar o problema da realidade das coisas com a unidade intrinsecamente constitutiva do inteligir e o sentir na inteligência sentiente”<sup>116</sup>. Para isso, tem-se de levar em conta que as coisas não são constelações autônomas que se fundam num sujeito que subjaz a eles, como pensa Aristóteles, mas que a coisa é formalidade, “que se apresenta tudo o que é *de suyo* em toda impressão de realidade, em todo ato de intelecção sentiente”<sup>117</sup>.

Para chegar a essa idéia, Zubiri faz uma abordagem diferente da de Aristóteles: enquanto Aristóteles pensa a partir da categoria de causalidade, ou seja, descobre a causa material e formal da realidade, Zubiri pensa a partir de uma postura *funcional*: “trato de estudar a constelação em si mesma, nas notas que a integram, e ver o que efetivamente são umas em relação às outras”<sup>118</sup>.

A coisa real, para Zubiri, não é um sujeito que tem *notas*, mas algo que se atualiza nelas, ou seja, é algo que fisicamente e desde si está presente nas notas; é algo que é real na realidade mesma das notas. Aristóteles vê de forma diferente, pois para ele as notas “brotam” da substância, enquanto Zubiri considera que na totalidade das notas está “projetada” a coisa real. São duas visões, sobre a mesma realidade das notas, no entanto, dependendo da abordagem leva a caminhos diferentes: partir da perspectiva das

---

<sup>115</sup> ZUBIRI. *Sobre la realidad*, p. 46.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

notas para a substância, visão de algo inerente, leva a uma teoria das categorias do ente; do contrário, quando se parte da coisa real que se atualiza nas notas, visão de atualização ou projeção, conduz-se a uma teoria das dimensões da realidade. Com a idéia de “estrutura dimensional”, Zubiri considera desnecessário falar em substância, pois, em cada dimensão da realidade é possível medir a coisa inteira. Ele assinala três dimensões da verdade do real: a dimensão da riqueza, em que a coisa é projetada em sua realidade inteira em cada uma das notas, revelando que o real é sistema, ou seja, unidade múltipla; a dimensão da solidez em que as notas, como sistema unitário, dão solidez à coisa, fazendo com que ela possa ser uma entre as outras, mas se mantendo em sua unidade; e a dimensão do estar sendo, em que as notas denunciam a índole real da coisa a partir da atualização dela em notas determinadas, portanto, levam à constatação de que a coisa real está dotada de realidade física, constatada intelectivamente<sup>119</sup>.

As dimensões do real possuem o caráter de expressar a coisa em sua realidade própria e não alguns aspectos dela. É importante destacar, também, que a coisa em sua realidade própria é em seu momento físico, real, e não enquanto coisa-sentido. No entanto, o foco da questão está no caráter de unidade das dimensões estruturais que constituem a realidade da coisa, isso quer dizer que cada coisa é individual e está constituída por um sistema de notas. Ora, se é um sistema, isso implica que nem todas as notas são da mesma classe. Zubiri assinala duas classes: as adventícias são notas que a coisa possui em conexão com outras; e as constitucionais que pertencem à índole da coisa. Essas constituem a estrutura física primária da coisa real, determinando as demais notas, possibilitando a coisa ser “esta” e numericamente uma. Assim, a partir das notas constitucionais é possível o sistema, mas, não um sistema em que simplesmente uma nota dependa das outras, no sentido de que, modificando uma, provoca modificação nas outras, mas porque nele há a interdependência das notas. Um outro aspecto desse sistema é seu aspecto de *clausura*, ou seja, a constelação de notas, pois se as notas constitucionais de uma coisa estivessem abertas às contribuições das outras coisas não teríamos uma coisa, mas um projeto de coisa, ou uma coisa em formação. Zubiri chama esse sistema de substantividade, formado pela constelação de notas que tem a característica de ser cíclica, fechada e que forma uma unidade primária.

---

<sup>119</sup> Cf. FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 124-128.

Assim, ao dizer que o real é substantividade, Zubiri se contrapõe à idéia de substancialidade ou subjetualidade. Ele, a princípio, em sua obra *Sobre la esencia*<sup>120</sup>, não nega à substância seu valor filosófico para descrever o real, colocando a substantividade num grau maior. Assim, para Zubiri, a substância e substantividade são momentos do real, no entanto, considera que a substância não é totalmente radical, pelo seguinte fato: na substância as notas são tidas como algo que brota de um sujeito subjacente, dando unidade a elas; já na substantividade, as notas não estão subjacentes a nada, a unidade é proveniente da unidade sistemática delas<sup>121</sup>. Na obra *Sobre el hombre* abandona definitivamente a idéia de substância:

“...Em primeiro lugar, as coisas não são substâncias, sujeitos, senão que são sistemas de notas ou propriedades; isto é, não são *substâncias*, senão *substantividade*. É necessário superar a idéia de substância na concepção da realidade. Em segundo lugar, está claro que as coisas não necessitam um sujeito por baixo de suas propriedades. A substantividade não é um agregado de propriedades senão algo distinto: não é um agregado senão um *sistema*, algo intrínseco e formalmente sistematizado, um sistema em que o que chamamos propriedades não são notas *inerentes* a um sujeito, como pensava Aristóteles, senão momentos de um sistema total. As propriedades não são inerentes ao sujeito senão que são *coerentes* entre si<sup>122</sup>.”

Assim, a substantividade tem como propriedade fundamental as notas que têm suficiência para formar uma constelação. Isso diferencia do pensamento clássico que entendia a substância como algo que tem existência própria<sup>123</sup>. Portanto, existe uma

<sup>120</sup> Cf. ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 156.

<sup>121</sup> Cf. FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 133-134.

<sup>122</sup> ZUBIRI. *Sobre el hombre*, p. 446-447.

<sup>123</sup> Cf. PUNTEL. “O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque”. p. 7-32. Puntel constata que existem na filosofia contemporânea três tendências diferentes a respeito do conceito de substância. A primeira, tem a substância como *substratum*; é um “particular puro” desprovido de todos os atributos. A segunda, rejeita a idéia de um particular puro, mas não a idéia de um sujeito; portanto, a substância é um particular concreto sujeito de todos os atributos associados a ela; a palavra usada para expressar essa idéia é “tipo”: o particular concreto é sujeito de um tipo. A terceira, rejeita o conceito de *substratum* e sujeito, e acentua a *independência* como “critério” da substância, ou seja, a substância é capaz de existir sozinha. Por outro lado existem teorias ontológicas que rejeitam por completo a idéia tradicional de substância, é o caso da *teoria de tropos*, ela rejeita a idéia de *substratum* e sujeito, e coloca em questão o conceito de *universal*. Chama-se teoria de tropos porque os filósofos que aceitam esta teoria consideram que tropos é um *particular abstrato* ou como uma propriedade (e relação) particularizada ou concretizada. Isso implica que os tropos são a única categoria fundamental, portanto, constituem “os elementos fundamentais do ser, a partir dos quais todos os outros podem ser constituídos” (p. 11). “Uma *segunda* versão considera particulares concretos como *feixes de qualidades* unidos pela relação de co-presença. Finalmente, a *terceira* visão considera particulares concretos como feixes de universais imanes” (p. 12). Porém, segundo Puntel, o problema fundamental que perpassa as concepções de substância, tanto tradicionais como revisionárias, é que elas pressupõem uma estrutura “diádica” *sujeito-universais* ou *sujeito-atributos*, mas não explicam qual é a constituição desse sujeito. Portanto, Puntel considera que é necessário elaborar uma nova ontologia em substituição à ontologia da substancialidade. Zubiri faz isso a partir das notas

necessidade interna das coisas em formar constelação, isto é, algo necessário da realidade. Nenhuma das notas existe fora do sistema. No entanto, dentro da substantividade, as notas que são constitucionais não têm o mesmo caráter, pois existem algumas que não são fundadas por nenhuma outra e que constituem um sistema rigorosamente primário. Elas fazem parte do sistema fundamental que é constitutivo, por isso, são notas necessárias e suficientes para formar a substantividade. Zubiri chama isso de *essência*. Aqui entendida como

“...algo rigorosamente individual que constitui o princípio físico, a base física, sobre a que estão montadas todas as demais notas constitucionais. A essência é, como digo, o constitutivo de constituição, o constitutivo da substantividade enquanto tal”<sup>124</sup>.

Assim, a idéia que Zubiri tem de essência não é de algo que se encontra por baixo da substantividade, mas como “um momento interno e formal do sistema mesmo enquanto tal”<sup>125</sup>. É uma espécie de um subsistema das notas constitucionais que possui plena suficiência e repousa em si mesmo. Porém, não é algo separado ou extraído da substantividade, mas algo que fisicamente está presente nela, possibilitando os seus caracteres. Por isso, quando Zubiri se refere à “essência física” não está pensando em propriedades ou articulações conceptivas, mas em “momentos que pertencem realmente às coisas como unidades substantivas”<sup>126</sup>. Como a metafísica intramundana zubiriana diz respeito ao modo de ser que algo tem no mundo, portanto, tem a ver como a unidade de *respectividade* do real enquanto tal, o enfoque da essência está na linha da suficiência constitucional e não da origem ou da causalidade. Portanto, essas notas constitucionais são necessárias e constitutivas, sua condição é ser fundamento e não fundada, pois se desenvolvem sobre si mesmas, são “absolutas”. A absolutidade das notas constitucionais tem o sentido de autosuficiência na ordem da constituição de um sistema substantivo.

Portanto, na essência a conexão das notas essenciais é uma unidade por si mesma. Tomada em concreto, cada nota do sistema é *nota* das demais, não é algo que

---

constitucionais, chegando à substantividade. Puntel a partir da reviravolta lingüística, chega ao Princípio da Contextualidade Holística: “sentenças não ocorrem isoladamente, pois que elas constituem o todo que chamamos de linguagem. Parece que esta intuição ou convicção só pode ser levada a sério se se introduz um ulterior, mais compreensivo princípio, o Princípio da Contextualidade Holística: (PCTH) Somente no contexto da linguagem como um todo as sentenças adquirem um valor semântico”(p. 30).

<sup>124</sup> ZUBIRI, *Sobre la realidad*, p. 61.

<sup>125</sup> FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 142.

<sup>126</sup> *Ibidem*.



subjaz a um sujeito, mas algo “que está presente *em* cada uma das notas, precisamente no caráter de sua necessidade, que vincula uma às outras. Notas *de* uma unidade”<sup>127</sup>. Essa unidade é estritamente física e, por conseguinte, Zubiri a denomina de *unidade coerencial primária*, pois as notas são coerentes entre si, proporcionando a unidade da essência. A unidade é anterior a cada uma das notas como caráter essencial, pois cada momento essencial reclama essencialmente às demais. É a partir dessa unidade que a coisa é o que é, efetivamente real.

Zubiri, refletindo sobre o sentido de essência que perpassa a história da filosofia, constata os seguintes aspectos: em Aristóteles a *essência* é um momento da substância, por isso, a *ousia* não tem o sentido de essência, senão de *substância* para expressar a realidade, portanto, a essência é só essência da substância; em Descartes essa relação entre essência e substância começa a distanciar-se, pois, a essência de algo é referida à substância pensante<sup>128</sup>; Husserl prefere afirmar que a essência não diz respeito à substância, mas, a essência pura é a consciência, uma vez que ele considera que as “substâncias não passam de incertas e contingentes realizações da consciência”<sup>129</sup>.

Todas essas mudanças conceituais sobre a realidade como substância produzem um efeito imediato sobre o conceito de essência, pois, o debate gira em torno da “estrutura radical da realidade e a índole de sua essência”<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 64.

<sup>128</sup> A certeza indubitável que Descartes chegou de sua meditação é: “Penso, logo existo”, pois poderia duvidar de tudo, menos de sua existência. Na realidade, segundo Zubiri, o que Descartes quis dizer com essa frase é que, quando ele pensa, pensa que pensa. Assim, para Zubiri, Descartes fez uma duplicação do eu. A frase ficaria assim: eu penso que eu penso. A frase subordinada seria o *pensamento pensado* e, o eu penso que começa a frase seria o *pensamento pensante*. Ora, é justamente sobre o pensamento pensante que Descartes não tem uma certeza completa. Ele é relativo ao pensamento pensado. Aqui está a questão. Descartes deseja caminhar por ordem da verdade cuja certeza inabalável é seu próprio *ego*. Zubiri questiona se o que ela faz está correspondendo ao seu propósito, uma vez que, o eu penso do pensamento pensado é uma realidade e não um pensamento que é certo ou duvidoso, pois, o eu que pensa o pensado é aquele que está pensando, pois isso, é atualidade, é realidade. Descartes não atinou para essa idéia, pelo fato de que considera esse eu penso como uma evidência, aquilo que é assim, portanto, essa evidência não tem nada a ver com o teorema da matemática que exige uma demonstração. Levada essa idéia por Zubiri às últimas conseqüências, teremos como fundamento o real, e não uma certeza, cujo acesso ao homem não seria uma questão de intuição, mas de realidade. Por conseguinte, a reflexividade não é questão de juízo, mas é “a condição real da própria inteligência humana enquanto realidade”(ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 135), pois estar na realidade é próprio do eu que pensa, possuindo uma identidade entre o real e o eu, a ponto de ser considerados uma mesma e única realidade.

<sup>129</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 5.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

Segundo Zubiri, existem três maneiras para tratar o problema da essência: primeiro, podemos dizer o “que é” como uma realidade existente, entendendo-a como uma “coisa que é, com inteira abstração de que tenha ou não existência”<sup>131</sup>; segundo, seria considerar que existem dois momentos conceptivamente distintos e fundados na coisa mesma: “a estrutura de uma coisa enquanto termo de lo,goj predicativo, e a estrutura ‘física’ interna da coisa tomada em e por si mesma”<sup>132</sup>, assim, o problema é se a “essência e existência são só dois momentos ou aspectos que oferecem uma mesma e única coisa à concepção ou ao lo,goj predicativo”<sup>133</sup>; terceiro, é o problema da essência em si mesma, ou seja, o que é essencial na coisa que a faz essência. Por isso, é necessário averiguar “a índole real deste momento estrutural físico da coisa que chamamos ‘essência’”<sup>134</sup>. Depois, o momento em si, e por fim, perguntar por “esse momento como momento estrutural e físico da coisa real”<sup>135</sup>. É a partir daí que Zubiri enfrenta o problema da essência.

A essência é o “quê” de algo, são suas notas, propriedades ou caracteres que constituem uma unidade interna e a partir da qual se diz que todas essas notas são da coisa ou a coisa possui tais notas. Por isso é necessário, especificamente,

“...saber donde começam e terminam aquelas notas características da mesmidade, ou seja, quais são as notas que tomadas em e por si mesmas, não só caracterizam mais ou menos a uma coisa para não confundir com outras, senão que não podem em maneira alguma faltar a uma coisa real sem que esta deixe em estrito rigor de ser o que é. A estas notas é a que em sentido estrito deve chamar-se notas essenciais”<sup>136</sup>.

Zubiri se pergunta por essa unidade em si, por sua característica e seu inessencial, portanto, pela unidade “necessitante” da coisa real. Ele parte do princípio de que a essência diz respeito à realidade, não enquanto conceito (nem formal nem objetivo), ou seja, enquanto realidade concebida, mas enquanto real. Dessa forma, a determinação da essência provém da realidade e não da verdade do conceito, por isso, o conceito teria que corresponder à coisa em seu momento real.

---

<sup>131</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 7.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 17.

Zubiri entende que o conceito em Aristóteles tem o sentido de definição, de *eidoz* (*eidos*), porém, é ambíguo em dois sentidos. Primeiro, é a de que a essência não é idêntica à substância, sendo ela algo dela. Em que sentido? No sentido de que a essência pode ser predicada da substância. Segundo, quando se tem as características de algo que seja comum a todos, então se define seu “gênero”. O que está em questão aqui não é o físico, mas o *logos*, ou seja, a determinação conceitual de algo. Portanto, “o *eidos* é aquilo que na coisa é correlato real da definição”<sup>137</sup>.

Zubiri percebe que Aristóteles procura definir a essência a partir de duas vias: a via da predicação (*lo,goj*) e a via da natureza (*fu,sij*), e isso o conduz a uma ambigüidade, ficando difícil um conceito unitário da coisa. Porém, Zubiri considera que existe o “predomínio do *lo,goj* sobre a *fu,sij*, da predicação sobre a natureza”<sup>138</sup>. Isso está explícito quando Aristóteles define substância como “o sujeito último da predicação”<sup>139</sup>. Ora, segundo Zubiri, conceber o ser sujeito a partir de um *lo,goj* é não concebê-lo enquanto realidade, pois “nem todas as realidades que são sujeito de predicação são, por isso, *sub-jectum* enquanto realidade”<sup>140</sup>. Da mesma forma, pela via da *fu,sij* também não impõe o sujeito como realidade, devido ao movimento de transformação da coisa.

Para saber o que é primária e formalmente a essência, o caminho é retornar à realidade por si mesma e indagá-la sobre esse momento estrutural seu, diz Zubiri<sup>141</sup>. Ele parte de uma definição provisória de essência que diz que ela é “o ‘quê’ de algo, a totalidade das notas que possui, tomadas em sua unidade interna”<sup>142</sup>. A pergunta fundamental é quais notas que não podem faltar à coisa para que esta seja uma coisa e não outra, pois um conjunto de notas dá o sentido formal e próprio da coisa que é chamada de essência.

Zubiri destaca cinco pontos para uma abordagem sobre a essência.

- “1º A essência é um momento de uma coisa *real*.
- 2º Este momento é unidade primária de suas notas.
- 3º Esta unidade é *intrínseca* à coisa mesma.
- 4º Esta unidade é um princípio em que se fundam as demais notas (necessárias ou não) das coisas.

<sup>137</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 81.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>141</sup> Cf. *Ibidem*, p. 97.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

5º A essência assim entendida é, dentro da coisa, sua *verdade*, a verdade da realidade”<sup>143</sup>.

Desde já percebe-se que a essência é algo intrínseco à coisa, não pode ser um “sentido” que independe da realidade de fato, e, também, a realidade verdadeira não pode ser fundamentada em conceito formal e objetivo, pois, o conceito é da essência e não o contrário, nem a essência pode ser princípio de uma definição, pois ela é momento estrutural físico da coisa formada em e por si mesma<sup>144</sup>.

Para apresentar isso Zubiri seguirá três passos: 1) a especificação do âmbito do qual as coisas que possuem essência existem, ou seja, a realidade é a questão do “essenciável”; 2) a diferença entre realidades verdadeiras das que não são, é a questão das realidades “essenciadas”; 3) o sistema de notas que dá o caráter principal intrínseco da essência.

Somente assim tornará explícita a questão da essência como momento estrutural e físico da realidade, diferenciando, na realidade da coisa, o essencial e o inessencial.

Zubiri chama a atenção para o fato de que o momento de necessidade da coisa consiste naquilo que a coisa precisa ter para ser tal, por conseguinte, a necessidade essencial diz respeito a uma necessidade formalmente real, por isso o âmbito do essenciável é o âmbito da realidade. A realidade de uma coisa é decorrente da atuação de suas notas. Quando Zubiri fala em “notas”, não está só se referindo aos caracteres genéricos, específicos e individuais de uma coisa, mas a todos os momentos que a coisa possui, inclusive suas partes, a saber: a matéria, sua estrutura, sua composição química, as faculdades de seu psiquismo, etc<sup>145</sup>.

São realidades aquelas coisas que atuam formalmente pelas propriedades que possuem, portanto, somente elas podem ter e têm essência. A “coisa sentido” tem conceito e não essência, explicita Zubiri<sup>146</sup>. Assim, o âmbito do essenciável “é o âmbito da realidade como conjunto de coisas, que dotadas de certas propriedades, atuam formalmente por estas”<sup>147</sup>.

---

<sup>143</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 98.

<sup>144</sup> Cf. *Ibidem*, p. 99.

<sup>145</sup> Cf. *Ibidem*, p. 104.

<sup>146</sup> Cf. *Ibidem*, p. 107.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

A partir dessa delimitação no âmbito da realidade, podemos partir para o segundo ponto que diz respeito às “realidades essencializadas”. Para ter clareza sobre a realidade essencializada é preciso ter a compreensão de que a essência não é só “de” algo, mas “para” algo. Assim, o sistema de notas é uma necessidade essencial de uma coisa, em sentido estrito, quando ela forma a coisa como um ser real. Aqui a essência toma a conotação “de”, enquanto “quê” da realidade mesma da coisa, ou seja, a realidade *simpliciter* no que a coisa é em verdade, isto é, sua verdadeira realidade, diz Zubiri<sup>148</sup>. Quando Zubiri se refere à necessidade essencial de uma coisa, está referindo-se à necessidade essencial absoluta e não à relativa, pois, está levando em conta a “estrutura da realidade própria de coisa”<sup>149</sup>.

O que é essa realidade *simpliciter*?

Pela análise do verdadeiro na realidade é possível conceituar o que significa realidade *simpliciter*. Aqui, verdade não é a verdade lógica, a conformidade do pensamento com as coisas, porém, para Zubiri, é algo mais; seria “o fundamento da dita conformidade”<sup>150</sup>. Como a verdade está relacionada diretamente com a inteligência, então, a busca pela verdade na inteligência significa buscar aquilo que torna possível a verdade na inteligência, portanto, a busca seria pelo fundamento da verdade na inteligência.

Para a exposição dessa verdade Zubiri segue um procedimento, através do qual aparecem os momentos constitutivos da verdade.

O primeiro momento é o da inteligência. É importante esclarecer que Zubiri não parte da verdade da inteligência, ou seja, de seus conceitos formais, ou objetivos, pois considera que são todos *a posteriori* à presença da coisa mesma, uma vez que a coisa precisa estar presente à inteligência para que esta possa formar conceitos. Para Zubiri, o ato próprio e formal da inteligência é ser “atualização” da coisa na inteligência: “o inteligido enquanto inteligido é tão somente “atualidade”<sup>151</sup>. Essa atualização não é “desvelação”, sendo este um modo de atualização, tendo em vista que se a coisa está desvelada é porque já estava atualizada. Assim, a atualização intelectual só acontece

<sup>148</sup> Cf. ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 110.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 113.

porque existe a coisa em si mesma como algo próprio, como real. Portanto, a coisa enquanto realidade é o fundamento da verdade da intelecção.

O segundo momento é o carácter formal do apreendido. O inteligido é realidade não só de fato, mas, também, no modo formal de ser apreendido. Assim, a inteligência apreende a coisa enquanto realidade. Diferente da apreensão pelo sentir em que a coisa é apreendida como “estímulo”. O que se tem de verdadeiro na intelecção e é fundamento dela, é a coisa real mesma como real. A verdade é algo da coisa real apreendida pela inteligência. Isso porque a coisa real já era realidade própria independente da intelecção, portanto, a atualização intelectual da coisa real tem como verdade a verdade da coisa. Por isso, “a realidade enquanto inteligida é uma ‘realidade verdadeira’”<sup>152</sup>, pois a coisa tem uma “verdade real”.

A “verdade real” da coisa não é “lógica”, pois não diz respeito ao conhecimento, nem “ontológico”, porque não está em conformidade como seu conceito ou idéia objetiva, diz Zubiri. Esta verdade está relacionada com a coisa real, portanto, não implica coisa e conceito, mas a coisa real e a inteligência, não como dois termos, mas duas condições de um só termo que é a coisa real.

“...É uma espécie de dualidade intrínseca à coisa real mesma a ser inteligida. Estas duas condições não funcionam, *ex aequo*, senão que, como já temos dito, a segunda (precisamente por ser ‘mera’ atualização) não só envolve formalmente a primeira senão que consiste formal e constitutivamente em submergir-nos nesta. Isto é, na intelecção, a coisa real não está atualizada de uma maneira qualquer, senão em uma forma sumamente precisa, a saber, como uma atualização em que a coisa real não só é real, senão que, em certo modo, ela mesma ‘remete’ formalmente desde a atualidade intelectual a sua própria realidade: isto é, se encontra atualizada em e por si mesma como formal e reduplicativamente real”<sup>153</sup>.

Esse processo de reduplicação é um ato que se dá na inteligência, é um ato da coisa que nesse momento se está realizando como real. A realidade neste sentido está na coisa duas vezes; como momento da coisa (“real”), e a outra, como momento de sua atualização (“realizando-se”).

A coisa mesma ratifica a realidade na inteligência, pois, pela “forçosidade ‘física’ desta atualização remitente à realidade, nos ‘retém’ nela”<sup>154</sup>. Assim, a

<sup>152</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 116.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 118.

atualização intelectual da coisa não é um sair dela, para algo outro dela (conceito, idéia, etc.), mas um ato de “ficar” naquilo que realmente ela é na sua realidade própria. A isso Zubiri chama de verdade real, pois a coisa é em e por si mesma reduplicativa e formalmente o que já é, ou seja, a coisa é a medida de si mesma, portanto, não precisa de um conceito.

No terceiro momento, a verdade real tem dimensões distintas, isto é, ela nos descobre as distintas dimensões da realidade. Isso pelo fato da reduplicação que existe na estrutura da realidade que para o intelecto se apresenta como uma atualidade pluridimensional. Porém, é importante destacar que em cada uma das distintas dimensões a coisa real se projeta por inteiro.

Para expressar essa estrutura de verdade, Zubiri se detém na atualidade complexa, em que as notas estariam absorvidas na unidade primária da coisa. Zubiri toma o exemplo da “coisa-dura”. Como a dureza é uma estrutura física da coisa, quando intelectivamente atualiza a dureza está atualizando a coisa através da dureza mesma, como algo fisicamente atualizada nela. “Há, pois, a atualização da dureza e, em sua virtude, a atualização intelectual da coisa em sua dureza, isto é, a atualização intelectual ‘coisa-dura’”<sup>155</sup>. A isso ele chama de atualização complexa, porque consiste em atualizar intelectivamente uma realidade fisicamente atual em suas notas.

Em vista disso, percebe-se que a verdade real tem um caráter complexo. Em que sentido? Primeiro, como a coisa real é atualizada na intelecção devido às notas, esta “realidade *simpliciter*” é que estar “verdadeando” na intelecção, diz Zubiri<sup>156</sup>. Esta é a realidade verdadeira em dois sentidos: primeiro, “porque verdadeira na intelecção e porque é o que ao estar atualizado fisicamente nas notas é, por eminência, a verdadeira realidade”<sup>157</sup>; segundo, a coisa real atualizada, em sua verdade real, é via de acesso à estrutura da realidade.

A essência é momento dessa “realidade *simpliciter*”, isto é, da substantividade enquanto substantividade. Ela está nas notas que fisicamente formam a substantividade. Isso quer dizer que a essência é constituição substantiva. Porém, é um “momento físico” da coisa real, portanto, não é uma “coisa” nuclear nem seminal, muito

---

<sup>155</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 122.

<sup>156</sup> Cf. *Ibidem*, p. 123.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

menos um extrato. Esse momento diz respeito à ordem entitativa, isto é, ao formalmente entitativo e constitucional enquanto tal. Assim, a função precisa da essência na coisa é a função individual. Isso não tem o mesmo sentido da realidade individual da Escolástica, pois, segundo Zubiri, ela toma a essência como espécie para elevar-se dela à essência “em si mesma”<sup>158</sup>. Ora, quando se questiona a função da essência dentro desta perspectiva, não se tem um esclarecimento, assim explicita Zubiri: “Se se toma em si mesma como distinta do indivíduo é um ente da razão. Se se toma fisicamente, então é idêntica à realidade individual, é o indivíduo mesmo”<sup>159</sup>.

Entretanto, para Zubiri a essência se identifica com a realidade individual, não por “contração” da espécie, mas por si mesma, uma vez que é um momento da coisa. E por fim, essa função individual constitucional diz respeito à substantividade, isto é, o fundamental para a essência são as notas constitucionais que formam a substantividade, portanto, a essência é própria da substantividade. Assim, “a função física individual e constitucional da essência é uma função em ordem à ‘suficiência’, isto é, em ordem à clausura e totalidade do sistema constitucional enquanto tal”<sup>160</sup>.

Resumindo: a ordem transcendental da metafísica de Zubiri tem como fio condutor a coisa real, o “*de suyo*”, o “em próprio”. Ele rejeita a realidade enquanto conceito, pois, isso conduziu a metafísica à idéia de substância e de essência. Para ele, a realidade tem seu fundamento na apreensão primordial que se apresenta em formalidade de alteridade. Assim, a realidade tratada metafisicamente por Zubiri é aquela que pertence ao apreendido e não ao sujeito que julgam ser do apreendido. Pela categoria substantividade, Zubiri explicita que a coisa apreendida pela *inteligencia sentiente* não é o sujeito das notas, mas algo que se atualiza nas notas. Essa atualização tem o caráter de apresentar a coisa em sua realidade inteira, e não alguns aspectos dela: é a coisa em seu momento físico, real, e não enquanto sentido. Aqui está explicita a contraposição zubiriana à idéia de substancialidade e de subjetualidade, pois a coisa é sistema de notas e não substância, é algo *coerente* e não inerente a um sujeito. Assim, o que determina a essência, não é a verdade do conceito, mas a coisa em seu momento real. O momento real da coisa, sua verdade real, não é “lógica” nem “ontológica”, mas é atualização da coisa na inteligência, como diz Zubiri: a coisa “realiza-se” ou “verdadeia” na intelecção.

---

<sup>158</sup> Cf. ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 184.

<sup>159</sup> Ibidem.

<sup>160</sup> Ibidem, p. 185-186.



## 2.2. *Respectividade, Sistema e Estrutura*<sup>161</sup>

No processo de apreensão, os conteúdos são variados<sup>162</sup>, porém, a formalidade de como é apreendido cada conteúdo é a mesma, portanto, a maneira de como a coisa fica na apreensão permanece invariável. Fayos explica isso da seguinte maneira:

“Não se trata, está claro, de que o conteúdo e formalidade sejam dois elementos dissociáveis ou dois fatores, um variável e outro não. São, como fica dito, dois momentos descobertos quando se analisa aquilo que é apreendido intelectivamente. Não é uma coisa o conteúdo e outra coisa a formalidade. Há uma coisa – sempre em sentido amplo – que ostenta certas qualidades, certas notas e em sua unidade está presente – atualizada – como real e não como signo para uma resposta. Podendo dizer que é real o conteúdo”<sup>163</sup>.

No entanto, essa variabilidade do conteúdo mostra que a formalidade é aberta. Aberta no sentido de que não está fechada aos momentos individuais da coisa, ela é algo mais. Vejamos esses exemplos: “Algo verde não é real por ser verde, senão que é real sendo verde; é realidade verdejante. E algo doloroso não é real por ser doloroso, senão que é real sendo doloroso; é realidade dolorosa”<sup>164</sup>. Assim, a formalidade de realidade não tem uma especificidade de conteúdo, pois nela está implicada a multiplicidade de variação das coisas. Isso quer dizer que a abertura da formalidade é a abertura de uma coisa às outras coisas reais; em resumo: a coisa real transcende de si mesma em direção as demais coisas reais. A isso Zubiri chama de *respectividade*<sup>165</sup>.

Vamos retomar a reflexão de Zubiri, a fim de tornar esse conceito mais explícito. Ele começa por criticar a substancialidade clássica para demonstrar a amplitude da respectividade. Segundo ele, a concepção clássica entende a

<sup>161</sup> Se na categoria anterior (*substantividade*) se pensa o que é como *totalidade*, aqui se diz que esta totalidade é um sistema.

<sup>162</sup> Fayos explica a variabilidade do conteúdo da seguinte maneira: “Inteligimos a paisagem ou inteligimos uma árvore, porém a diferença de conteúdo não afeta ao modo em que um e outro são apreendidos. Se não foram apreendidos assim, sua apreensão não seria intelecção. A paisagem não é a árvore. Nem esta árvore é outra árvore. Nem nenhum é o gorjeio de um pássaro ou o aroma de um arbusto. Tudo isso difere como conteúdo da intelecção” (FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 44).

<sup>163</sup> FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 44-45.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>165</sup> Não é um termo de fácil definição, Fayos constata isso: “ ‘Respectividade’ é outra noção capital na filosofia de Zubiri. Explicitar o seu sentido não é fácil. Nem por extenso, tecnicamente e sem concessões, como faz Zubiri; nem abreviadamente e com esforço para ser claro, sem tecnicismos excessivos, porém com rigor e fidelidade àquela filosofia” (*Ibidem*, p. 46).

substancialidade como o ser real, aquilo que tem existência, a partir da qual a realidade não passaria de um momento e um modo de ser. Zubiri considera que esse postulado não é tão óbvio, pois não temos a certeza de que o ser de uma coisa tem que ser aquilo que lhe é substantivado. Primeiro, quando se analisa a estrutura atômica de uma substância não se tem clareza que ela deve ser aquilo que deve ser, mas simplesmente que é, isto porque temos a realidade de uma coisa e não o princípio que a torna coisa. O segundo aspecto é que as coisas reais estão em intrínseca “relação”, em *respectividade*; porque cada realidade é em si mesma *respectiva*. É um erro falar em ser do substantivo como *esse reale*, pois para Zubiri, é preferível falar de *realitas in essendo*, uma vez que a realidade é algo prévio ao ser. A realidade não é um modo de ser, ao contrário, “o ser é algo que está fundado na realidade como um ‘de seu’”<sup>166</sup>. O ser se caracteriza como uma “reatualização de uma realidade, em sua respectividade”<sup>167</sup>.

Para Zubiri, as coisas não são substâncias, elas “são sistemas substantivos de notas e de propriedades”<sup>168</sup>. Isso explica o fato delas sofrerem mudanças, pois das diversas notas que compõem uma coisa, existem as notas *adventícias* cuja realidade advém de outras, que diferem das notas que possuem realidade “*de suyo*”, que não mudam. Estas notas formam um sistema em que as notas se vão co-determinando mutuamente entre si, mas essa co-determinação acontece entre “uma nota atual e outra nota atual”<sup>169</sup>. Portanto, cada nota só é perfeitamente em si em conexão com as outras. Esse sistema é uma estrutura cíclica<sup>170</sup>, em que não se tem nota que deixa de

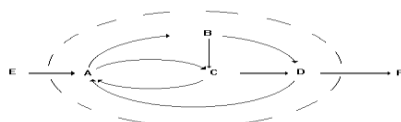
<sup>166</sup> ZUBIRI. *Estructura dinámica de la realidad*, p. 30 (Tradução nossa).

<sup>167</sup> Ibidem.

<sup>168</sup> ZUBIRI. *Estructura dinámica de la realidad*, p. 32.

<sup>169</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>170</sup> Vejamos a ilustração apresentada por Roberto Hernáz, em sua tese doutoral: RUBIO. *El realismo sistêmico de Xavier Zubiri*. <http://mipagina.euskaltel.es/adaher/tesis.htm>. “Em teoria de sistemas se diz que algo é um sistema se cumpre duas condições: 1ª/ se uma coisa se comporta como uma totalidade; e 2ª se seu comportamento se altera ao privar-lhe de alguns de seus componentes. É o caso da substantividade zubiriana. Um sistema seria um objeto complexo definido mediante a terna  $\langle C, E, S \rangle$  donde  $C$  é a composição do sistema;  $E$  é seu entorno e  $S$  é sua estrutura. Por sua vez, por exemplo,  $C$  pode estar composto por diversos elementos:  $C = \{A, B, C, D\}$ , e  $E$  seriam os elementos externos que influem no sistema ou são influenciados por ele, ainda que não ambas as coisas por vez, já que nesse caso ficariam incluídos no próprio sistema:  $E = \{E, F\}$ .  $S$  representa as relações entre as partes do sistema. No caso de Zubiri seria a *respectividade*. Deste modo a estrutura de um sistema se poderia representar por meio do seguinte gráfico:



condicionar e ser condicionada, por isso, é um sistema constitucional, porque pertence à *realidade de seu*.

Como vimos, a *respectividade* não é uma relação, mas é um momento pré-relacional, implicando algo formal e constitutivo, pois isso, Zubiri diz que a coisa não está em *respectividade*, mas é constitutivamente *respectiva*.

“Por exemplo, a sensibilidade humana não é só ‘sensibilidade’, senão que é ‘sensibilidade-de-esta’ física essência racional. Este ‘de’ não é um momento ‘acrescentado’ à nota, uma espécie de apêndice físico que a une às demais, senão que pertence, formal e constitutivamente, à realidade física de cada nota. Quer dizer, não é que a sensibilidade seja o que é por sua entidade ‘absoluta’, por assim dizer, e que seja ‘humana’ pelo fato de que forma parte do homem, senão que, pelo contrário, a sensibilidade é, já em sua realidade física constitutiva, uma sensibilidade constitutivamente ‘humana’ e por isso é pelo que forma parte do homem. A realidade da sensibilidade humana é unitariamente ‘sensibilidade-de-esta’ humana essência; o ‘de’ lhe pertence constitutivamente”<sup>171</sup>.

Assim, a nota não tem substantividade própria, mas, como só é substantividade com as demais, então é “nota-de”; juntas formam o sistema que é a substantividade. Aqui não se está tratando de algo meramente conceitual, mas físico.

Zubiri restitui o caráter metafísico das coisas a partir da realidade, pois “realidade física é realidade *qua* realidade; portanto, seu caráter físico é *eo ipso* um caráter formalmente metafísico”<sup>172</sup>. Ele não está tratando de descrições ou ilustrações lingüísticas, mas da estrutura real e física. Isso se torna mais explícito, entendido a partir da idéia da unidade sistêmica, isto é,

“...uma ‘nota-de’, é *eo ipso* uma realidade em unidade intrínseca e formal com as demais do sistema. (...) A sensibilidade é, certamente, só ‘sensibilidade-de’-o racional, porém, por sua vez, também o racional é só ‘racionalidade-de’-a sensibilidade. Isto é, todas as notas têm caráter físico constructo. Donde se segue que o único que tem caráter absoluto é justamente o sistema mesmo”<sup>173</sup>.

Essa unidade sistêmica não é do tipo da unidade substancial, tendo em vista que a unidade essencial é um momento da substantividade e não da substância; por conseguinte, também não é unidade de conjunção, uma vez que “nenhuma de suas notas tem substantividade por si própria independentemente do sistema de que é

<sup>171</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 288-289.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

momento”<sup>174</sup>. Assim: “A substantividade não tem caráter de sujeito, senão de sistema, e sua razão formal é a suficiência constitucional”<sup>175</sup>, portanto, a unidade sistêmica é superior à dualidade substância-acidente, pensada pela filosofia clássica, pois as “notas-de” formam sistema, e por isso, cada nota é essencial; por outro lado, a razão formal do acidente é ser inerente a uma substância, enquanto as “notas-de”, por sua realidade física, têm como razão formal ser “coerente”. “Coerência é um caráter metafísico, isto é, um caráter físico da realidade, porém da realidade enquanto tal. Não se trata de correlato real de um conceito objetivo”<sup>176</sup>. Assim, a essência como um momento físico do real tem sentido em ser coerência. A coerência dos corpos físicos é ser coesão, portanto, como realidades, os corpos são coerentes. A coerência é condição para que haja coesão. Esta é uma “forma macromaterial da coerência”<sup>177</sup>.

A unidade desse sistema é coerencial, como vimos acima; é a essência da coisa, constituindo-se como a unidade coerencial primária. Isso não quer dizer que seja algo sintético, mas as essências são coerentes entre si e não inerentes a um sujeito. Nessas notas coerentes se atualiza o sistema construto, revelando a realidade não como subjetualidade, mas como estruturalidade, pois cada nota do sistema tem um lugar determinado que não provém de um sujeito. O exemplo empregado por Zubiri é o organismo do ser vivo, em que existem substâncias dotadas de vida que ao longo do tempo se vão renovando, mas a estrutura formal do ser vivente fica a mesma, pois é uma unidade. Cada nota tem uma posição perfeita nesse organismo.

A realidade é constitutivamente estrutura. Nesta perspectiva é possível pensar o devir, como algo essencial, algo próprio da estrutura mesma da realidade, e não algo que provém do sujeito. Cada substantividade é unidade que se inscreve no sistema estrutural e constitutivo de notas, portanto, cada substantividade o é de algo. Assim, Zubiri descarta a posição da filosofia grega que considerou que toda mudança provém do ser, do sujeito, como fosse um problema de ontologia. Para ele, o problema é de realidade e de sua estrutura.

Ora, no sistema de realidade, cada coisa está em relação com outras, e por isso, constitutivamente, cada coisa está em função das demais. Nesse sentido, toda

---

<sup>174</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 295.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 299.

realidade é respectiva. Portanto, a *respectividade* é constitutivo da coisa; ela só é em função do que são as demais. A coisa enquanto realidade é “*de suyo*”, pois neste está inscrito tanto a essência como a existência. Estas duas características, a coisa em si mesma e por ser “*de suyo*”, fazem dela fisicamente *respectiva*.

“Em si mesma, e pelo mero fato de ser real, toda coisa ou momento de coisa é fisicamente respectiva. Em primeiro lugar, intrinsecamente, não pela interação de outras notas ou de outras substâncias; e ademais formalmente: porque nada é realidade senão em seu caráter constitutivamente respectivo a todas as demais realidades, à realidade das notas, e às realidades que há no Universo”<sup>178</sup>.

Assim, a *respectividade* é de caráter formalmente físico, isso quer dizer que é real, onde está implicada a realidade física de algo. Tanto é que as notas estão envolvidas fisicamente em si e entre si. Isso explica o fato de que a coisa “é o que é a não ser referida às demais, nenhuma coisa produz efeitos se não é derivada das demais”<sup>179</sup>. Isso explicita

“...que uma substantividade é o que é, não simplesmente em virtude de aspecto quiescente de umas notas, que de uma maneira abstrata poderiam compor esse sistema, senão que é o que é justamente na unidade dinâmica em que consiste o sistema mesmo de notas”<sup>180</sup>.

A realidade é dinâmica em e por si mesma, pois tem como constitutivo *dar de si*, não como um sujeito nem a um sujeito, mas em si tem a estrutura dinâmica, ou seja, é pura e simplesmente dinâmica. Esse dinamismo é o dar de si para o outro. O devir não dá em si mesmo, mas no outro; numa perspectiva mais ampla, na ordem da realidade, no mundo. Zubiri considera que o mundo não *tem* ou *está* no dinamismo, mas que *é* dinamismo, não no sentido processual, mas enquanto realidade, ou seja, está sendo efetivamente o que é, como algo constitutivo dele.

A *respectividade* mostra que a realidade é ativa por si mesma; sua atuosidade produz atividade, pois basta que entre em relação com outra realidade para que isso aconteça. Esse é o dinamismo do mundo, em que cada uma das coisas é determinada por outra, fazendo acontecer a composição do mundo. Aqui as coisas não são consideradas como estão no mundo, mas em sua realidade mesma. Elas têm o dinamismo da variação, no entanto, o que Zubiri leva em consideração são as suas notas

<sup>178</sup> ZUBIRI. *Estructura dinámica de la realidad*, p. 58.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 60.

constitucionais e constitutivas e não as notas aderentes, por exemplo, a mudança de lugar no espaço.

As notas constitutivas possuem um dinamismo de *alteração*, manifestado em três aspectos: o “*dinamismo de transformação*” em que se faz constituir uma nova substantividade através da síntese ou análise de substantividades anteriores; a “*dinâmica de geração*”, a partir da qual constitui novas essências substantivas pela via genética; e a “*evolução*”, que são mutações na substantividade constituindo novas essências<sup>181</sup>. Nas duas últimas, a coisa conserva a sua estrutura de substantividade, revelando que o dinamismo é a maneira que a coisa encontra para conservar sua substantividade, o seu possuir-se. Esse possuir-se é em forma de realidade, isto é, a realidade “*de suyo*”, não tendo outra realidade igual. A essa dinâmica, Zubiri denomina de “*dinâmica da suidade*”. Essa “*suidade*” possui uma estrutura constructa, proveniente das relações com as outras coisas. Isso é sua vida como esboço e apropriação de possibilidades<sup>182</sup>.

Numa perspectiva mais antropológica, o homem não é uma substância, mas milhões de substâncias que formam uma estrutura. Essa é uma estrutura unitária que não brota do sujeito, mas de sua estrutura interna, algo intrínseco ao sistema que lhe forma. Assim, o homem é em si mesmo e sua estrutura entra no dinamismo da vida, mas a mesmidade de sua estrutura o faz ser a si mesmo, isto é, ser estruturalmente o mesmo. O próprio dele é estar em relação de alteridade com os outros enquanto outro, isto é, estar em sociedade. Na sociedade, ele se despersonaliza, entrando na realidade social, comum a todos, proporcionado pelo dinamismo *da comunicação*. Essa realidade comum é o corpo social, em que se dá o dinamismo das possibilidades que é a *história*. O dinamismo da história possibilita “novos” mundos, é o *dinamismo da mundização*<sup>183</sup>.

Isso nos leva à compreensão de que as coisas reais são dinâmicas por serem reais, portanto, o real enquanto tal é dinâmico; cada coisa é dinâmica e estrutural e formalmente está em *respectividade* com as demais, implicando que a *respectividade* é dinâmica e produz unidade entre as coisas.

---

<sup>181</sup> Cf. ZUBIRI. *Estructura dinámica de la realidad*, p. 311-312.

<sup>182</sup> Cf. *Ibidem*, p. 313.

<sup>183</sup> Cf. *Ibidem*.

Com a idéia de unidade, Zubiri não quer chegar à substância única de Spinoza nem ao espírito absoluto de Hegel, pois como ele diz: “Não há mais coisas que cada uma das coisas reais”<sup>184</sup>. Portanto, é insustentável um Todo no qual as coisas são momentos seus. Zubiri não está tratando de uma substância que produz ente ou de nenhuma realidade particular de uma substância, mas da “unidade dinâmica em que estão constituídas todas as coisas por razão de sua respectividade intrínseca e formal”<sup>185</sup>. Ele visa o dinamismo produzido pela unidade respectiva das coisas, tendo em vista que cada uma delas é dinâmica.

O dinamismo do real enquanto tal, é um processo funcional, que Zubiri chama de causalidade. Esta não assume a característica de categoria abstrata da mente, mas é algo que se percebe imediatamente, a partir do dinamismo real e da variabilidade das coisas, proporcionados pela realidade enquanto tal. No entanto, a verdadeira causalidade não se dá em cada coisa que compõe o mundo<sup>186</sup>, mas no mundo enquanto unidade radical, enquanto unidade respectiva do real. Portanto, o mundo não é causa, mas causalidade, pois ele não é coisa; ele é a sede da causalidade enquanto tal.

Resumindo: para Zubiri, a coisa real é uma “*realitas in essendo*”, por conseguinte, a coisa real está sempre aberta às outras coisas reais: a isso Zubiri chama de *respectividade*. Com essa nova categoria ele enfrenta o problema da coisa real da filosofia. Para a filosofia clássica, a coisa real é entendida como substancialidade, esta é o ser real, a realidade não passa de um modo de ser desse ser real. Para Zubiri, o ser é algo que está fundado na realidade, pois como a coisa é um sistema substantivo de notas, proporcionando uma abertura as demais coisas, então o ser é aquilo que aparece desse conjunto de notas. Essa unidade sistêmica é superior à dualidade substância-acidente, pois cada nota é essencial, cuja razão formal é ser “coerente” uma com as outras, enquanto que na categoria de substância, o acidente tende a ser inerente à substância. Na perspectiva zubiriana, a mudança não provém do ser, como considera a filosofia grega, mas da própria realidade que é *respectiva*, pois a coisa só é em função do que são as demais, é o dinamismo do dar de si para o outro. Esse dinamismo proporciona a unidade entre as coisas: o mundo, como unidade radical.

---

<sup>184</sup> ZUBIRI. *Estructura dinámica de la realidad*, p. 314.

<sup>185</sup> Ibidem.

<sup>186</sup> Cf. Ibidem, p. 317.

### 2.3. Da Transcendentalidade

Zubiri apresenta sua proposta metafísica a partir da apreensão primordial que é do domínio da impressão de realidade, isso implica que a sua concepção de metafísica não é “um saber sobre o transcendente à apreensão, mas, sim, é um saber sobre a realidade enquanto realidade, como se dá na apreensão impressiva; realidade que aparece com estrutura transcendental”<sup>187</sup>. Portanto, o transcendental é a realidade. Diferentemente do que diz a Tradição que é o ser ou o ente, ou os modernos, que é a objetualidade.

Zubiri analisa o emprego da palavra transcendental em alguns filósofos e constata o seguinte: em Platão, todas as coisas participam no ser, portanto, tudo forma comunidade no ser; o ser é o “trans” comum das coisas, o gênero supremo. Em Aristóteles, o ser não é considerado como genérico, mas como trans-genérico, portanto, ele não tem a idéia de comunidade de ser, mas o “Ser é o conceito universal, comum a todos”<sup>188</sup> – só ele é transcendental. “E assim se pensou em toda Idade Média. Transcendentalidade coincide em ser um conceito trans-genérico”<sup>189</sup>. A objetualidade kantiana perdeu esse caráter de um conceito mais universal, dando à transcendentalidade o caráter de propor à inteligência as coisas como objeto. Portanto: “Transcendentalidade é comunidade objetiva. E assim sobreviveu em idéia em todo o idealismo”<sup>190</sup>. O comum na concepção greco-medieval e kantiana, segundo Zubiri, é que a transcendentalidade é “um momento radical e formalmente conceutivo. O transcendental é aquilo em que coincide todo o concebido (objeto ou ser). E sua transcendentalidade mesma consiste em comunidade universal do concebido”<sup>191</sup>.

---

<sup>187</sup> FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 148-149.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 116-117.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 117. Zubiri considera que Aristóteles deixou margens para uma dualidade no plano de sua metafísica, em relação ao objeto da filosofia primeira: não se sabe se está tratando do ente enquanto tal ou de “teologia”. O certo é que ele tem um projeto bem definido para sua obra: primeiro, trata das substâncias separadas – dos deuses ou de Deus – enquanto o único motor imóvel; segundo, trata das coisas que são enquanto são; e terceiro, busca as razões e causas últimas das coisas que são. Santo Tomás se utiliza de todos esses conceitos, no entanto, fazendo sempre uma releitura: *Qeoj* seria o Deus pessoal e infinito, configurando a “teologia” como o logos desse Deus e a metafísica seria a ciência do ente, tradução sem o rigor do *o;n* aristotélico. Segundo Zubiri, a metafísica tomasiana é uma transfísica, uma vez que estuda algo que pertence a todas as coisas, mas que transcende a todas elas. Santo Tomás fazendo a unidade das idéias de teologia e da transfísica, conclui que a filosofia primeira trata da causa primeira que é o Deus criador, portanto, é a “teologia metafísica da criação” (ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 83).

<sup>190</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente. \*Inteligencia y Realidad*, p. 117.

<sup>191</sup> *Ibidem*.



A filosofia moderna, desde Kant até Husserl, segundo Zubiri, se caracteriza como “idealismo transcendental”, em que a ordem transcendental tem como verdade à unidade entre realidade e o eu, portanto, “é real aquilo que é como eu penso que é”<sup>192</sup>. Por conseguinte, o eu é a realidade primeira. Dessa forma, a “coisa” é caracterizada em seu aspecto negativo, isto é, é o “não-eu”, passando a ser “*ob-jectum*” quando o sujeito se defronta com ela, portanto, torna-se um objeto para o sujeito. Esse eu que sai ao encontro da coisa é o transcendental, o eu puro, que está por cima do eu empírico – Kant chama de eu cognoscente; Husserl, de eu consciente. Um outro aspecto abordado pela filosofia moderna, quanto à ordem transcendental, é a de considerar o transcendental como um “fazer”, isto é, ir ao não-eu fazendo-o dele objeto. O objeto não é algo que é apreendido, mas “posto”; feito isso, é possível fazer uma representação dele.

“...E por ser esta uma ação do eu, procede da estrutura deste; a estrutura do eu é a condição *a priori* para a possibilidade de todo objeto enquanto tal. Pouco importa a maneira como se conceba esta estrutura: como um sistema de formas conceituais (Kant), como uma intencionalidade constituinte (Husserl) ou de outras maneiras distintas. Sempre será que se trata de que o eu determina *a priori* a objetualidade enquanto tal. E com ele a verdade como verdade transcendental, isto é, como capacidade para que um objeto seja conhecido como verdade, não consiste na capacidade de que o entendimento se conforme com os objetos, senão justamente ao contrário, consiste na capacidade de que o entendimento conforme os objetos segundo a própria estrutura transcendental dele; é o idealismo transcendental”<sup>193</sup>.

Transcendental tem a conotação de objetualidade, pois o eu transcendental determina o objeto, a partir da “experiência”.

O eu que vai ao encontro do não-eu “é uma *realidade*”, diz Zubiri, e por isso: “O aspecto de ir em direção ao não-eu, se inscreve, por assim dizer, dentro do caráter de realidade, e não o contrário”<sup>194</sup>. Assim sendo, o eu puro só o é enquanto realidade, e sua transcendentalidade está fundada na pura realidade. Portanto, o eu empírico e o eu puro não passam de uma mesma realidade do eu enquanto tal, isto é, enquanto realidade. Quanto ao aspecto da objetualidade, Zubiri considera um equívoco colocar o eu, a consciência, como determinação *a priori* dos objetos, pois a

<sup>192</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 373.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 378.

determinação transcendental do objeto é devido a algo comum a todo objeto enquanto objeto, e não à subjetividade. Esse aspecto de que para ser objeto tem que ser algo posto pelo eu e, também, o eu que se confronta com as coisas, as torna objeto, segundo Zubiri, é uma concepção idealista da realidade.

“...Daqui se segue que ‘idealismo transcendental’, na questão que nos ocupa, é uma falsa expressão. Porque não se inscreve a transcendentalidade dentro da idealidade, senão ao contrário, a idealidade dentro da transcendentalidade do real. Metafisicamente, pois, não é um ‘idealismo transcendental’, senão, se vale a expressão, um ‘transcendentalismo idealista’”<sup>195</sup>.

Para Zubiri, o eu considerado pela filosofia idealista, como também as não idealistas, como realidade do “sujeito”, é um equívoco, pois é o sujeito que tem a propriedade de ser um “eu”, portanto, o eu é um momento da realidade do sujeito, implicando que a realidade do sujeito está para além do eu.

Quanto à ordem da realidade, a filosofia moderna também está equivocada pelo fato de afirmar que o real é tal como o eu o pensa – filosofia cartesiana. Ora, até o ponto em que se diz que o conhecimento verdadeiro expressa o real, não tem problema, mas, à medida que diz que o real é o momento final da verdade, isso é problemático, pois o momento da realidade é anterior ao ato intelectual, explicita Zubiri. Para Zubiri, é indiferente à realidade ter ou não ter verdade. Isso quer dizer que: “A ordem da realidade como ordem transcendental não é a ordem da realidade enquanto verdade, senão que é a ordem da realidade enquanto realidade”<sup>196</sup>.

É impossível admitir que aquilo que vai ao “eu” puro tem caráter de objeto, pois “aquilo que se atualiza na inteligência como realidade prévia, não tem o caráter formal de objeto”<sup>197</sup>; primeiro, nem todo inteligido é formalmente objetual; segundo, o formalmente inteligido é uma *res* enquanto *res*, diz Zubiri. A partir disso, Zubiri afirma categoricamente: substantividade não é subjetualidade; realidade não é objetualidade. Portanto: “A ordem da realidade enquanto realidade não é a ordem da objetualidade, senão a ordem da simples realidade”<sup>198</sup>.

Três pontos demonstram o porquê da transcendentalidade não corresponder ao transcendental do idealismo, segundo Zubiri: 1) a transcendentalidade está para além

<sup>195</sup> ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 379.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 381.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 382.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

de toda possível idealidade, porque o transcendental é a ordem do real; 2) a ordem transcendental não é a ordem do real enquanto que verdade, senão a ordem do real enquanto real; 3) a realidade enquanto realidade não é objetualidade, senão simples realidade<sup>199</sup>.

Como vimos no primeiro capítulo, na Escolástica, o transcendental é o ser, portanto, a ordem transcendental é a ordem da realidade enquanto ente. Ser, realidade e existência são conceitos que se encontram interligados a ponto de serem considerados como sinônimos<sup>200</sup>. Assim, a realidade é entendida como *esse reale*, ou seja, o ser como realidade. A realidade é concebida pela inteligência a partir de conceitos sobre os quais tira o ente, portanto, é por meio da compreensão intelectiva das coisas que se retira a idéia de realidade delas. Ora, considerar que o ato próprio e formal da inteligência é conceber, é um equívoco, segundo Zubiri. A apreensão das coisas se dá nos sentidos; é um modo em que se apreende a coisa. Além disso, o homem tem a intelecção como forma de apreender a coisa como realidade. Assim, o apreendido se dá na formalidade do estímulo e realidade; essas não estão justapostas, mas na simultaneidade, que Zubiri chamou de “*intelecção sentiente*”, para exprimir a idéia da apreensão em que a realidade se dá como “realidade estimulante” e, por isso, é apreendida a partir do “sentir realidade”.

Assim, a concepção zubiriana da ordem transcendental está centrada na realidade em impressão. Trans não é algo que esteja além da impressão, como se a apreensão *sentiente* apreendesse algo que é por si mesmo, fora do real, que continua sendo real ainda que não o apreendesse. Isso para Zubiri é falso. É falso porque na apreensão o apreendido é algo real “em próprio”, e é justificado a partir da transcendentalidade. Zubiri trata de um carácter da formalidade de alteridade, algo interno ao apreendido, isto é, da transcendentalidade que nos submerge ao carácter do “em próprio”, do “*de suyo*” de uma realidade, em que até mesmo o conteúdo fica debaixo da formalidade. Assim: “A impressão de realidade não é *impressão do transcendente*, senão *impressão transcendental*”<sup>201</sup>. A ordem transcendental é entendida por Zubiri como a estrutura mesma da realidade em sua transcendentalidade, isto é, a

<sup>199</sup> Cf., ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 382-383.

<sup>200</sup> Cf. *Ibidem*, p. 389.

<sup>201</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente. \*Inteligencia y Realidad*, p. 115 .

estrutura interna do “*de suyo*”<sup>202</sup>. Ela repousa sobre dois transcendentais; realidade e mundo.

“...O mundo é o brilho em função do círculo luminoso, da claridade, da luz. E a atualidade da coisa real no mundo *qua* mundo é a atualidade da coisa real na claridade da luz: é o ser. A realidade como ‘de seu’ (brilho) é o fundamento da realidade como iluminadora (luz); e a atualidade da realidade nesse mundo é o ser”<sup>203</sup>.

Com isso, constatamos em Zubiri que o ser se funda na realidade; sendo dado como atualidade *respectiva*, o ser apresenta a coisa real, porque “é um ato ‘ulterior’ à sua prima realidade ‘*de suyo*’, é um ato ulterior à realidade *qua* realidade”<sup>204</sup>. O transcendental é a realidade mesma; o seu segundo momento é o mundo. A atualidade do momento de mundo é o ser.

“...Realidade e ser são dois momentos distintos do real, porém, não porque realidade seja um tipo de ser, como Kant e Heidegger pretendem, senão justamente o contrário, porque ser é um momento ou atualidade ‘ulterior’ do real, um momento que nada tem a ver com a intelecção”<sup>205</sup>.

Assim, Zubiri é bem categórico quanto à ordem transcendental, pois esta não é uma ordem da objetualidade como pensa Kant, nem da entidade, pensada pela Escolástica, nem do ser, como em Heidegger, mas da realidade enquanto realidade.

Para Zubiri a transcendentalidade a partir da *inteligencia sentiente* é mais radical, pois o transcendental não é comunidade universal do concebido, mas algo que “constitui o termo formal da intelecção”<sup>206</sup> que não é ser, mas realidade. Portanto, não é algo para além do apreendido, situa-se na impressão apreendida pela intelecção que é sentiente. Assim, transcendentalidade tem a ver com a formalidade de realidade. Esta é o transcendental em si mesmo; é aquilo desde o qual se transcende, isto é, se parte da formalidade de realidade de uma coisa para a formalidade de outra coisa, como uma espécie de comunicação formal extensiva, em que a formalidade do real tem seu momento de transcendentalidade do “ex”. Isso é possível ser percebido na análise da impressão de realidade. Zubiri especifica quatro momentos constitutivos da transcendentalidade: o momento da abertura, que é o primeiro momento “ex” da

<sup>202</sup> Cf. ZUBIRI. *Sobre la esencia*, p. 432.

<sup>203</sup> Ibidem, p. 449.

<sup>204</sup> Ibidem, p. 450.

<sup>205</sup> Ibidem, p. 453.

<sup>206</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente. \*Inteligencia y Realidad*, p. 117.

transcendentalidade, em que a formalidade de realidade é algo aberto. “Por ser aberta esta formalidade é pelo que a coisa real enquanto real é ‘mais’ que seu conteúdo atual: é transcendental, transcende seu conteúdo. Realidade não é, pois, um caráter do *conteúdo já concluso*, senão que é *formalidade aberta*”<sup>207</sup>; o momento da *respectividade* é o segundo momento da transcendentalidade, em que a abertura da realidade se dá no “*de suyo*”, ou seja, ser real só é “respectivamente a isto ou ao outro”; o momento da *suidade* é o terceiro momento, em que o conteúdo não é algo abstrato, mas o “*de suyo*”, o “em próprio” da coisa. Esse “seu” antes de ser momento do conteúdo é um momento da formalidade mesma de realidade. “Esta formalidade de realidade, é, pois, o que constitui a suidade enquanto tal. Como momento da formalidade de realidade”<sup>208</sup>; o momento da *mundanidade* é o quarto momento da transcendentalidade. A formalidade faz com que o “*de seu*” da coisa seja um momento da realidade, portanto, do mundo. O mundo aqui não é o conjunto de coisas reais, pois isso suporia essas coisas como casos particulares, mas o momento físico das coisas reais.

“O caráter de ser pura e simplesmente real é o que, ao ser um caráter aberto, constitui formalmente essa unidade física que é o mundo: é a formalidade de realidade enquanto aberta, enquanto transcende da coisa real e a constitui em momento ‘da’ realidade”<sup>209</sup>.

Ainda que houvesse uma só coisa real, diz Zubiri, “esta seria constitutiva e formalmente mundana”<sup>210</sup>. Assim, cada coisa real não só é em si mesma, mas também transcende como um momento do mundo.

Em cada coisa existe uma estrutura transcendental que é explicitada pela “expansão”, isto porque a coisa real se expande fisicamente de sua formalidade de realidade: “o ser ‘de seu’ se estende a ser ‘seu’, e por isso se estende a ser ‘mundanal’”<sup>211</sup>.

Isso não é uma análise conceitual, mas da impressão mesma da realidade, diz Zubiri. “Sentimos a abertura, sentimos a respectividade, sentimos a suidade, sentimos a mundanidade. É o completo sentir da coisa em formalidade de realidade. O sentir mesmo é então transcendental”<sup>212</sup>.

<sup>207</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 119.

<sup>208</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>209</sup> Ibidem, p. 122.

<sup>210</sup> Ibidem.

<sup>211</sup> Ibidem.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 123.

Portanto, segundo Zubiri, o transcendental não é “ser” senão “realidade”; a transcendentalidade é “a abertura respectiva à suidade mundana”; e o trans é “um momento físico das coisas reais enquanto sentidas em impressão de realidade”<sup>213</sup>.

Resumindo: para Zubiri, a realidade se apresenta com estrutura transcendental. Essa tese ele desenvolve contra a concepção greco-medieval e kantiana que concebe a transcendentalidade como um momento radical e formalmente conceutivo, isto é, o entendimento conforma os objetos segundo sua própria estrutura transcendental. Para Zubiri, o momento da realidade é anterior ao ato intelectual, por conseguinte, a ordem da realidade como ordem transcendental, não é a ordem da realidade enquanto verdade, senão que é a ordem da realidade enquanto realidade. Portanto, a transcendentalidade tem a ver com a formalidade de realidade. Por isso, Zubiri diz que a transcendentalidade a partir da *inteligencia sentiente* é mais radical, pois não é algo que está além do apreendido, mas situa-se na impressão apreendida pela inteligência que é *sentiente*.

Nesse segundo capítulo articulamos as idéias zubiriana que explicitam a realidade como categoria fundamental da metafísica. A coisa real é aquela apreendida pela *inteligencia sentiente*, a coisa “*de suyo*”. Essa categoria não pode ser entendida a partir da categoria de substância, de essência e de objetualidade, pois, não é um substrato elaborado pela inteligência e expresso em conceito, mas é algo atualizado na inteligência. É a coisa em seu momento físico, real, e não o seu sentido. Assim, a realidade zubiriana só é entendida a partir da categoria de substantividade, em que a coisa real é um conjunto de notas que forma um sistema coerente. Essa coerência consiste em a coisa ser uma entre as demais, porém, só é em função às outras coisas reais: é o dar de si para os outros. A essa abertura Zubiri chama de respectividade, como uma forma de explicar o dinamismo da realidade. Porém, só podemos compreender a respectividade, a partir da transcendentalidade, uma outra categoria que Zubiri tematiza para explicitar esta questão da abertura. A coisa real é algo formalmente apreendido, porém a realidade dessa coisa é mais do que seu conteúdo atual, porque a realidade não é conteúdo já concluído, mas formalidade aberta, respectividade, por isso, a coisa é respectiva a isso ou ao outro; nesse momento chega-se formalmente à coisa naquilo que é “seu”, a suidade enquanto tal, estendendo ao momento da mundanidade. Assim, Zubiri entende a

---

<sup>213</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 123.

transcendentalidade como “expansão”: o formalmente apreendido expande-se ao “*de suyo*” da coisa, que se expande ao “*suyo*”, e se estende ao ser “mundanal”. Dessa forma, a realidade nunca poderia ser um momento do ser, pois a coisa real é uma realidade “verdadeando” na intelecção, por conseguinte, sempre será uma coisa sentida em impressão de realidade.

### 3. INTELIGENCIA SENTIENTE: O SABER DA REALIDADE ENQUANTO REALIDADE

#### 3.1. A busca da unidade metafísica

Zubiri considera insuficiente a concepção de que a inteligência tem a função exclusiva de captar idéias, como a filosofia clássica deu a entender. Para Ele, a inteligência não capta só idéias, mas os objetos que estão diante dela. Ele apresenta dois motivos para justificar sua idéia: primeiro, a inteligência não pode obter conceitos da realidade pelo simples “passear” diante desta, como um espelho, pois o conceito é próprio da razão; o conceito é uma das maneiras que a razão possui para encontrar as coisas, por isso, o conceito não é primário; o segundo, diz respeito ao conceito de ente, “o que é”, isso não é forjado pela razão e não é algo imediatamente dado, por isso que os gregos consideravam que o ente era captado pelo *nou*”/j, a parte essencial dele era o *lo,goj* que diz o que está apreendido.

Ora, Zubiri tem clareza sobre essa problemática, pois não estando os objetos aí diante do homem, a razão não teria a possibilidade de iniciar o processo de conceituação, pois o intelecto não teria dados para serem repassados a esse processo, já que esses dados provêm dos sentidos<sup>214</sup>. A questão fundamental é perceber de onde provêm as coisas dadas à razão: da inteligência ou da sensibilidade? Para Zubiri a solução está na convergência de ambos.

Desde o tempo de Platão até Hegel<sup>215</sup> é sabido que as coisas são dadas na sensibilidade, a partir daí a inteligência as concebe, ou seja, a inteligência vai buscá-las.

---

<sup>214</sup> Zubiri assinala que a sua metafísica não é produto da razão, mas da “experiência” da realidade. “mais que ‘idéia’ de realidade, devemos considerar ‘experiência’ da realidade: a radical experiência da realidade que se cumpre na intelecção como apreensão primordial e se expande em logos e razão” (FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 119).

<sup>215</sup> Zubiri entende que Hegel busca apreender o todo em sua verdade a partir da razão, ou melhor, apreender o todo em sua verdade racional. Certamente essa verdade racional não é uma forma dualista de conhecimento, em que se separa o absoluto de um lado e a razão do outro, mas, uma verdade que não compete somente à coisa, senão também, ao meu saber sobre ela, ou seja, uma verdade una. Portanto, Hegel quer apreender o todo em sua verdade, assim, o absoluto é o verdadeiro e o verdadeiro é o absoluto. Zubiri compreende que o absoluto em Hegel tem a seguinte constituição: ser unidade da coisa e de meu saber sobre ela, que seria o absolutamente verdadeiro, o conceito. Dessa forma, conclui Zubiri, para Hegel a razão nos dá a certeza de estamos tratando de toda a realidade, porque ela é a sede da



Por isso é necessário explicitar qual a idéia de sentir, pois é a partir dessa idéia que começa o problema metafísico.

A idéia de sentir ao longo da história da filosofia foi expressa por meio de dois conceitos: intuição e impressão. O sentir como intuição tem a característica de *ver*. Ora, para Zubiri esse conceito não serve para caracterizar formalmente que as coisas nos sejam dadas na sensibilidade, pois deixa de lado o que se está vendo sensivelmente. No sentir enquanto impressão a sensibilidade adquire a conotação de intuição em impressão, ou seja, uma afeição que faz presente aquilo que afeta o sujeito e é por esta razão que Zubiri considera ter a impressão o caráter de fazer presente a “alteridade”. Quando essa apresentação da alteridade se converte em intuição, então temos o sentir; algo que se me apresenta em forma de conteúdo. Assim, o conteúdo que está presente na sensibilidade é proveniente do confronto com a coisa, um enfrentamento concreto por meio do estímulo. Portanto, essas coisas apresentadas pelo estímulo têm características de *realidades estimulantes*, isto é, as coisas são apreendidas através do estímulo em suas realidades. O termo mais apropriado dado por Zubiri é o de *impressão de realidade*. Isso diferencia da apreensão do animal que apreende em forma de estímulo, no entanto, os estímulos servem “como um signo objetivo das reações que pode ter”<sup>216</sup>, isso é, o animal sofre as estimulações e tende a reagir, permanecendo dentro delas.

Não se deve entender o estímulo como um fenômeno físico-químico, mas todas as coisas suscitam ações, por isso, são estímulos. Existem os estímulos imediatos que suscitam a resposta pelo seu conteúdo mesmo, e os que “remetem” a outros estímulos não presentes, são os “*signos*”. Por isso, o animal está constituído pelas suscitações de estímulos, pois essas levam o animal a uma modificação do seu *tom vital*. O estado resultado do estímulo é a “satisfação”. Porém, Zubiri especifica essa satisfação no animal, dizendo que o animal não se sente satisfeito, pois não se sente propriamente a si mesmo, mas tem uma autopossessão satisfeita<sup>217</sup>.

---

conceituação. Assim, a metafísica para Hegel é aquela que “envolve a estrutura última e radical do ente e da razão em sua unidade absoluta, que é o que constitui o conceito” (ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 293-294). A crítica de Zubiri a Hegel é porque ele busca tirar do pensar formal o termo objetivo.

<sup>216</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 332.

<sup>217</sup> Cf. ZUBIRI. *Sobre el hombre*, p. 15 (Tradução nossa).

O homem tem como especificidade passar de um estado a outro a partir de um processo próprio dele. Isso se dá porque o homem apreende os estímulos como realidades, pela *inteligência*, por conseguinte, ele sente que está sendo afetado em sua realidade e no modo de estar na realidade: é o *sentimento*. À medida que o homem é levado a modificar o sentimento, tem que fazê-lo em função da realidade, isso significa que ele tem que optar pela realidade que quer, é o momento de *volição*. Diferentemente dos animais, ele não se determina pela estimulação, mas pelo processo de realização que acontece nesses três momentos, que é uma ação única, do caráter de realidade. Esta ação indivisa leva o homem à autopossessão como realidade. Isso só é possível pelo ater-se do homem com as coisas que Zubiri chama de *habitud*, com algo que subjaz à toda ação, àquilo que possibilita toda ação de suscitação e resposta<sup>218</sup>. Esta é caracterizada como um *enfrentamento*, em que a coisa fica no vivente antes de suscitar e atuar. É o que constitui a *atualização*, algo que faz as coisas “presente desde si mesmas, o mero estar presente desde si mesmas”<sup>219</sup>. As coisas ficam no homem como realidades, porém, realidade aqui não é o objeto, mas “a maneira como o objeto ‘fica’ no enfrentamento humano”<sup>220</sup>. O enfrentamento com as coisas reais se dá pela inteligência. A inteligência tem o seu ponto preciso quando apreende a coisa como real. Zubiri quando se refere à *intelecção* não está falando em conhecimento como ato primordial da inteligência, mas em “apreensão primordial, isto é, apreensão da realidade lumínica como realidade”<sup>221</sup>; nem se refere à ciência, pois ciência exige um conhecimento estruturado, uma elaboração metodicamente da compreensão. Ele está pensando na apreensão das coisas “como algo que são ‘de seu’”<sup>222</sup>.

Apreender a coisa como realidade não implica que se negue a sensibilidade, nem promova uma síntese entre a sensibilidade e a inteligência, como pensa Kant na sua “filosofia da objetividade”. Para Zubiri não se faz do estímulo objeto, mas “que se entende a estimulação ‘estimulando’”<sup>223</sup>, ou seja, a unidade entre *intelecção* e apreensão sensível “é uma *unidade no modo* mesmo de apreensão”<sup>224</sup>, isso quer dizer que: “A

<sup>218</sup> Cf. ZUBIRI. *Sobre el hombre*, p. 19. O *habitud* é algo comum a todo vivente.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

intelecção apreende o estímulo e sente a estimulação com algo que é em próprio estimulante”<sup>225</sup>.

Zubiri considera que a unidade entre realidade e animalidade não é exclusividade da inteligência, pois, pelo fato do enfrentamento do homem com as coisas como realidade, o homem transforma a tendência em volição e a afeição em sentimento. A volição torna-se determinação do sujeito em fazer e ser; é uma forma de querer voluntariamente aquilo que lhe vai apetecer. Portanto, o homem tem essa capacidade de suspender o momento estímulo da apetição e optar somente pela realidade que ele quer, aquilo que quer que seja. Pela sua vontade o homem não só quer a coisa, mas a própria realidade, com diz Zubiri:

“(…) na volição não só transcendemos do tendível a sua realidade, senão que transcendemos ‘igualmente’ da realidade apetecível ao campo inteiro do real. A realidade é transcendentalmente não só o campo do apreensível com real, senão também e *eo ipso*, o campo do determinável como real. É justamente o âmbito da opção”<sup>226</sup>.

O homem se satisfaz com a realidade, pois nela ele entra no seu próprio estado de satisfação. Ao entrar na realidade ele entra no processo de enfrentamento consigo mesmo. Isso significa que ele não está “entre” realidades, senão que “na realidade.

Isso muda por completo a maneira de conceber o entendimento sobre as coisas sensíveis, pois elas deixam de ser fenômenos, como em Kant, para tornarem-se realidade; a realidade passa a ser “um carácter intrínseco e elementar de todas as percepções sensíveis”<sup>227</sup>. Muda, também, a idéia que se tem de inteligência, pois, esta não pode restringir-se a conceber e julgar, como foi entendida desde a tradição, mas, tem como função primeira, apreender as coisas em forma de realidade. Para Zubiri, não são dois momentos, o do sentir e o do entender, como se fossem algo separados, o que existe é um só ato: ele chama de *inteligencia sentiente*. Não devemos entender esse ato único como sendo a síntese objetiva do categorial e do fenomênico, como em Kant. Zubiri não fala em síntese, mas de unidade do sentir e do entender, isto é, ele pretende superar esse dualismo, pois, “em ordem a apreender a realidade, não se trata de dois atos, senão de um ato, única e exclusivamente de um ato que é precisamente o ato de

<sup>225</sup> ZUBIRI. *Sobre el hombre*, p. 33.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>227</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 333.

impressão de realidade”<sup>228</sup>. A impressão diz respeito ao sensitivo e a realidade ao intelectual.

A *inteligencia sentiente* consiste na “atualização” do inteligido. Essa atualização não tem o mesmo sentido de “ato” de uma potência, como em Aristóteles, mas o sentido de dizer que a coisa é atual diante da mente. Conhecer um objeto em sua realidade acontece enquanto ele se me está apresentado, isto é, quando se produz a sensação. Então, é “justamente *nesse nível da sensação*, o que se me tem presente é real”<sup>229</sup>. Assim, para Zubiri, a realidade é percebida no mesmo instante da percepção, portanto, “só em ordem ao ato que estou executando”<sup>230</sup>.

Nesse processo de atualização da *inteligencia sentiente* o objeto não adquire nenhuma nova propriedade, somente torna-se atualidade. Isso quer dizer que ele se apresenta na “sua radical, formal e primogênita realidade”<sup>231</sup>, isto é, na sua apresentação de realidade, portanto, na sua *verdade real*. Por conseguinte, teremos acesso à verdade da coisa pela via do “real”, e não por considerações conceptivas. Pelo caráter de realidade é possível entender o processo de unidade do ato da *inteligencia sentiente*:

“...toda percepção sensível, em uma ou em outra forma, é intelectual, posto que nela se sente a *realidade*. Reciprocamente, temos que dizer que todo ato intelectual apreende a realidade, *apreende* algo, isto é, o apreende em forma *sentiente*. Pelo primeiro caminho, o ato de intelecção *sentiente* nos desvela o sentir como um sentir intelectual. Pelo segundo, nos desvela o inteligir como um inteligir *sentiente*”<sup>232</sup>.

Alguns sentidos têm uma propriedade que é muito cara para a filosofia de Zubiri, pois abre a perspectiva de “ir em direção a algo”, mesmo não tendo o objeto diante da pessoa. É o caso do tato e da audição. O tato não tem o caráter de sentir a rugosidade ou a suavidade de uma coisa, mas nos dá a presença mesma da coisa. O ouvido nos apresenta algo que não está no som. Esses sentidos nos apresentam a realidade da coisa em forma de *notícia*. Esse é um aspecto essencial para Zubiri, pois rompe com a idéia de que o essencial da percepção é o objeto que está diante do sujeito. Assim, essas percepções não consistem em ser ato do sujeito, mas a própria realidade tende a levar o sujeito às dimensões mais fundas dos objetos.

<sup>228</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 336.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 338.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 339.

<sup>232</sup> *Ibidem*.

Para Zubiri, está claro que a razão é a inteligência “em direção a algo”. A inteligência é levada pela realidade ao que há de mais fundo dela, isso devido ao modo mesmo da realidade se apresentar. Devido a isso, a razão “concebe efetivamente como podem ser as coisas”<sup>233</sup>, porém, nessa busca a razão se deve confrontar com a realidade que está imediata e primeiramente presente. Aqui aparece a razão objetiva porque as coisas são condições de possibilidade para o homem conhecer, isto é, as coisas dão “razão” ao homem, proporcionando um “encontro”.

Resumindo: Zubiri entende que aquilo dado à razão é resultado da *inteligencia sentiente*. Dentro desse processo, o sentir não tem o sentido de intuição, uma vez que esta deixa de lado o que se está vendo sensivelmente, mas de impressão, tornando presente o que afeta o sujeito; é uma apresentação de alteridade, em que o conteúdo é proveniente do confronto com a coisa, por meio dos estímulos. Assim, a *inteligencia sentiente*, consiste na “atualização” do inteligido, não dando a ele nenhuma nova propriedade, somente torna-o atualidade; é a sua *verdade real*. Mesmo que o sujeito não veja coisa diante dele, o tato e a audição apresentam a realidade da coisa em forma de *notícia*, levando a razão ao “encontro” das coisas. Dessa forma, Zubiri elimina o dualismo entre sentir e inteligir da Tradição, como também desmascara a idéia de que a inteligência é um ato da consciência, ou mesmo, um dar-se conta de algo que está na consciência.

### **3.2. *Reidade sentiente***

Zubiri não está interessado no estudo da possibilidade do saber, ou seja, ele não está imbuído do pensamento moderno de como é possível conhecer, tradição que vem de Descartes a Kant na sua vertente do “criticismo”, no qual, o fundamento da filosofia “seria a crítica, o discernimento do que se pode saber”<sup>234</sup>. Isso para Zubiri cria uma dicotomia na filosofia, pois priorizando o saber, coloca a realidade numa posição inferior, dando a entender que a realidade é uma parte secundária do saber. Zubiri considera que isso é um equívoco, pois ele tem o saber e a realidade como pertencentes à mesma raiz e rigorosamente congêneres, não havendo prioridade de um sobre o outro.

<sup>233</sup> ZUBIRI. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 343.

<sup>234</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente. \*Inteligencia y Realidad*, p. 9.

Isso porque: “Realidade é o caráter formal – a formalidade – segundo o qual o apreendido é algo ‘em próprio’, algo ‘de seu’. E saber é apreender algo segundo esta formalidade”<sup>235</sup>.

Zubiri está convicto de que o estudo do saber não é anterior ao estudo da realidade, pois o saber não repousa sobre si mesmo, uma vez que a *epistemologia* necessita de uma “investigação do que estrutural e formalmente seja a inteligência”<sup>236</sup>. Ora, inteligir sempre foi entendido na filosofia como algo que está em contraposição aos sentidos, no entanto, não é dito o que é inteligir enquanto tal, nem o sentir em sua formalidade.

Zubiri propõe a unidade do sentir e inteligir;

“Pois bem, penso que inteligir consiste formalmente em apreender o real como real, e que sentir é apreender o real em impressão. Aqui real significa que os caracteres que o apreendido tem na apreensão mesma os têm ‘em próprio’, ‘*de suyo*’, e não só em função, por exemplo, de uma resposta vital. Não se trata de coisa real na acepção da coisa além da apreensão, senão do apreendido mesmo na apreensão, porém enquanto está apreendido como algo que é ‘em próprio’. É o que chamo de formalidade do real. Por isso é pelo que o estudo da intelecção e o estudo da realidade são congêneres”<sup>237</sup>.

É necessário percebermos que os sentidos dão ao homem coisas reais, e a apreensão dessas coisas é uma apreensão *sentiente*, no entanto, toda apreensão da realidade é intelectual<sup>238</sup>. Assim, devemos concluir que o sentir humano e a intelecção não são dois momentos separados, mas “constituem dois momentos de um só ato de apreensão *sentiente* do real: é a *inteligencia sentiente*”<sup>239</sup>. É uma só faculdade o ato de apreensão. Este ato tem o caráter de atualidade do real. Isso é algo diferente da plenitude formal de uma coisa, ou seja, de algo em ato, pois a atualidade do real é “um estar presente desde si mesmo, desde sua própria realidade. Por isso, a atualidade pertence à realidade mesma do atual, porém não lhe acrescenta, nem lhe tira, nem modifica nenhuma de suas notas reais”<sup>240</sup>. A função da intelecção humana é ser,

<sup>235</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 10.

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>237</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 12.

<sup>238</sup> Fayos explicita que em Zubiri o ato apreensivo é intelectual: “Nenhum ato que não seja apreensivo de algo como real será intelecção, e toda apreensão de algo como real será intelecção” (FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 43). Isso deixa claro que no ato de apreender a realidade o sentir e o inteligir estão unidos, constituindo um só momento.

<sup>239</sup> *Ibidem*.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 13.

formalmente, a atualização do real na *inteligencia sentiente*, e a partir da apreensão primordial do real e de seu desenvolvimento produzir a re-atualização<sup>241</sup>. Tanto a atualização como a re-atualização são *sentientes*, afastando-se a idéia de que o logos e a razão precisam chegar à realidade, pois eles nascem e estão instalados na realidade.

Zubiri rejeita alguns aspectos da metafísica ocidental. O primeiro é a contraposição entre inteligir e sentir, como vem sendo feita na Tradição filosófica, que os considera como sendo duas faculdades essencialmente distintas, determinadas pela ação das coisas. Zubiri rejeita, também, a forma de intelecção na modernidade, pois a intelecção é tida como um ato da consciência, culminado na fenomenologia de Husserl, que se caracteriza como análise da consciência e de seus atos. Assim, ele é bem categórico em rejeitar essa idéia porque a consciência não pode executar atos, o que acontece é que transformaram a consciência em uma “super-faculdade”. “E isto não é um fato, é tão somente uma ingente teoria”<sup>242</sup>. Um outro aspecto que Zubiri rejeita é a determinação da intelecção, dada pela filosofia moderna, de que a intelecção é o dar-se conta de algo que está na consciência. Ora, algo não pode estar presente na consciência porque me dou conta, mas me dou conta porque já está presente. O dar-se conta, como diz Zubiri, “é tão somente um momento do ato de intelecção”<sup>243</sup>. Portanto, Zubiri pretende estudar os atos mesmo do inteligir e do sentir, seus atos em e por si mesmos. Ele, contudo, não trata da faculdade de inteligir, isto é, da inteligência, mas da intelecção mesma em sua estrutura interna, pois entende que uma metafísica da inteligência tem como pressuposto uma análise da intelecção.

Para compreender o inteligir como ato, é necessário tomar a intelecção como um dar-se conta de algo que está já presente, ou seja, tomá-la na unidade intrínseca destes dois momentos, como momentos intrínsecos a si e não como determinações das coisas ou da consciência. O estar presente implica um caráter físico

---

<sup>241</sup> Isso pode dar a entender que sejam duas atualidades, a do inteligido e a da intelecção. No entanto, Zubiri considera que não são duas, mas uma só atualidade. “A atualidade do inteligido e da intelecção é numericamente a mesma, é justamente a mesma. Aquilo que é atual é evidentemente distinto: o inteligido é distinto da intelecção. Porém, sua atualidade é enquanto atualidade numericamente idêntica. Sendo assim, há duas coisas atuais distintas em uma só atualidade. Esta mesmidade numérica é de essência da intelecção. Não se trata de uma construção teórica, senão de uma análise de qualquer ato intelectual. Que esta pedra está presente na visão é o mesmo que estar vendo esta pedra” (ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 156).

<sup>242</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 21.

<sup>243</sup> Ibidem, p. 22.

de algo real<sup>244</sup>. “O ‘estar’ em que consiste fisicamente o ato intelectual é um ‘estar’ em que eu estou ‘com’ a coisa e ‘na’ coisa (não ‘da’ coisa), em que a coisa está ‘ficando’ na intelecção”<sup>245</sup>. O ato de estar é apreensão, portanto, intelecção é um ato de apreensão. Este consiste no “fato de que me estou dando conta de algo que me está presente”<sup>246</sup>, e não uma teoria.

Zubiri pretende buscar a índole constitutiva e essencial da intelecção em si e por si. Tem a certeza que não conseguirá pela via da indução, porque esta nos dá apenas um conceito geral e não “a índole ‘física’ da intelecção, isto é, a índole do ato apreensor que constitui a intelecção como tal”<sup>247</sup>. Para isso, precisa chegar ao modo primário da apreensão intelectual e, a partir daí, determinar os tipos de intelecção como modalização dessa apreensão primária. Assim, seu problema fundamental é a determinação do modo primário da intelecção.

Como vimos acima, a intelecção é um ato de apreensão, que tem como ponto de partida o sentir. Assim, Zubiri tem a convicção de que é no caráter apreensivo que está a diferença e a índole essencial do inteligir e do sentir. Dessa forma, chega a essa idéia básica: “a intelecção como ato é um ato de apreensão, e esta apreensão é por sua vez um modo da apreensão sensível mesmo”<sup>248</sup>.

O que é a apreensão sensível enquanto tal?

Zubiri faz essa análise tomando como referência à apreensão sensível do animal, pois considera que neste aspecto o animal tem algo em comum ao homem.

O sentir possui três momentos essenciais: 1) a suscitação; 2) a modificação tônica; 3) a resposta. A suscitação deve ser entendida, em Zubiri, não somente como um processo fisiológico, mas como um processo que constitui a vida inteira do animal, pois através dela é desencadeada a ação animal. Ação que envolve o animal inteiro, como, por exemplo, ouvir, atacar, etc., são funções a partir das quais ele executa as mais

---

<sup>244</sup> Fayos explicita essa idéia de Zubiri da seguinte forma: “Estar é plenitude física que compete à coisa mesma. Não é necessário ir mais além da apreensão para que se dê essa plenitude física do lado do apreendido. A língua castelhana é um excelente veículo para expressar esse conceito filosófico. O verbo ‘estar’, como assinala Zubiri, conota plenitude física. Pode-se ser enfermo crônico, *ser* um enfermo; porém não *estar* agora enfermo. E pode-se não *ser* um enfermo, porém *estar* enfermo. Em qualquer caso a enfermidade é plena como tal enfermidade quando se *está* enfermo (FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 36).

<sup>245</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 22-23.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 26.



diversas ações. A suscitação determina a modificação tônica, ou seja, o estado vital do animal. A resposta é uma ação proveniente da modificação tônica, é o “momento acional”. É diferente da reação proveniente dos efeitos, pois ação e resposta podem ser diferentes sob o mesmo efeito.

Zubiri nos chama a atenção para o processo *sentiente* que é estritamente unitário: “consiste na unidade intrínseca e radical, na unidade indissolúvel de seus três momentos, de suscitação, modificação tônica e resposta”<sup>249</sup>. Essa unidade processual está determinada pela estrutura formal da suscitação, ou seja, pela apreensão do suscitante, que se deve chamar de apreensão sensível. Esta tem dois aspectos: a apreensão sensível enquanto suscitante e a sua estrutura formal própria a partir da qual desencadeia o processo do sentir. O que nos interessa agora é a estrutura processual do sentir, ou seja, o sentir enquanto tal. Essa estrutura consiste em ser apreensão impressiva. Por isso, faz-se necessário uma conceituação precisa sobre o que é impressão, para entendermos o que seja o sentir.

A impressão é constituída de três momentos: primeiro, a *afeição* do *sentiente* pelo sentido. Isso implica que o *sentiente* padece a impressão. No entanto, a afeição não tem caráter de descrever aquilo que impressiona, mas torná-lo presente, é o segundo momento, a da *alteridade*. Dessa forma, a impressão toma a característica de apresentar algo outro em afeição. Esse outro Zubiri o chama de *nota*. Isto tem o sentido de ser algo “que ‘é’ em si a coisa mesma”<sup>250</sup>, ou melhor, algo que “é pura e simplesmente o presente em minha impressão”<sup>251</sup>. Quando a nota presente na afeição se impõe ao *sentiente*, então, acontece o processo mesmo de sentir: é o terceiro momento. Esse momento é constituído por um conjunto de notas. Por exemplo: na seguinte frase: “‘gato escaldado de água fria foge’. A água sentida em impressão se ‘impõe’ no animal”<sup>252</sup>. É a unidade destes três momentos que constitui a impressão.

Deste três momentos Zubiri dá destaque a dois momentos: a alteridade e a força de imposição. Esses momentos tanto a filosofia antiga quanto a moderna abordaram vagamente e se detiveram especificamente na afeição.

---

<sup>249</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 30.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> *Ibidem*.

Zubiri assinala que a alteridade não somente tem o caráter abstrato do ser *alter*, mas o “outro” em sua forma precisa: o outro, enquanto outro, em seu conteúdo próprio. Esse fica ante o *sentiente* como algo outro, e isso é “um momento físico essencial da alteridade”<sup>253</sup>, pois, além do conteúdo, a nota tem um modo de “ficar”<sup>254</sup> na impressão. Essa independência não é uma coisa à parte da impressão, mas “é o conteúdo presente mesmo na apreensão enquanto algo ‘autônomo’ no sentiente”<sup>255</sup>.

O “outro” tem uma forma própria de autonomia, uma forma própria de ficar. Dependendo da índole do animal, do modo do seu sistema de receptores, o conteúdo, como a formalidade, podem “ficar” em formas distintas.

“...Formulação é a modulação da formalidade, quer dizer, a modulação da independência, a modulação da autonomia. A alteridade não somente nos faz presente uma nota, senão uma nota que em uma forma ou em outra ‘fica’”<sup>256</sup>.

A estrutura da alteridade possui uma unidade quanto ao conteúdo e a formalidade<sup>257</sup>, isso implica que “a formalização concerne ao conteúdo mesmo, e por sua vez, este conteúdo concerne ao modo de estar formalizado”<sup>258</sup>, isso é chamado de modalização da alteridade. Quanto ao conteúdo, ele é modulado pela formalidade, que dá a uma unidade uma espécie de “linha de clausura”, formando uma espécie de constelações autônomas cuja apreensão se dá pela “percepção”. Devemos esclarecer que as notas elementares se sentem, as constelações de notas se apreendem. Por outro lado, o conteúdo modula a formalidade uma vez que “o conteúdo está mais ou menos “despedado” do próprio animal apreensor. E o conteúdo modula o modo mesmo de estar despedado”<sup>259</sup>. Assim, a unidade estrutural da alteridade depende muito da índole do animal. “Não há dúvida de que uma cor está apreendida de distinta maneira como independente pela retina de um chimpanzé que pela retina de um inseto”<sup>260</sup>, permitindo Zubiri concluir que quanto mais formalização maior independência de conteúdo.

---

<sup>253</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 35.

<sup>254</sup> “‘Ficar’ é estar presente como autônomo” (Ibidem, p. 35).

<sup>255</sup> Ibidem.

<sup>256</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>257</sup> “Não se trata de um conceito metafísico como na Idade Média, senão de algo absolutamente distinto, de um momento sentiente de caráter descritivo” (Ibidem, p. 35).

<sup>258</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>259</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>260</sup> Ibidem, p. 39.

O momento do conteúdo e o da formalidade não estão separados, mas em unidade, pois a partir deles se dá a modulação da alteridade. A formalização, no sentido empregado por Zubiri, é o modo de ficar do conteúdo em sua formalidade própria, ou melhor, “é a unidade de conteúdo e de formalidade”<sup>261</sup>.

Existem dois modos de apreensão: a apreensão sensível ou a impressão e a apreensão de realidade. O homem possui esses dois modos de apreensão. “Isso quer dizer que as mesmas notas apreendidas estimulicamente pelo animal apresentam no homem uma formalidade distinta da estimulidade”<sup>262</sup>. Isso implica que aquilo que é apreendido pelo animal como determinante de modificação tônica e de resposta, ou seja, como algo de vivência objetiva, no homem fica como momento “outro” cuja alteridade: “pertence formalmente ao processo sentiente mesmo”<sup>263</sup>. O homem apreende a coisa “em próprio”. Assim, o modo de ficar da apreensão é também de modo diferente, isto é, não fica como mero processo *sentiente*, mas fica como algo “em próprio” da coisa “de sua”. Isso Zubiri chama de *reidade*, designando o ser “*de suyo*”. Essa posição não deve ser confundida com o realismo, que considera a realidade como aquilo que está além de toda apreensão, mas como o apreendido que fica na apreensão mesma<sup>264</sup>. Para fugir dessa confusão, Zubiri propõe chamar essa formalidade de “reidade”, pois, é aquilo “*de suyo*” que está presente na apreensão. “É o modo de apresentar a coisa mesma em uma apresentação real e física”<sup>265</sup>.

Assim, é caracterizada a realidade para Zubiri: a realidade é formalidade; esta formalidade compete à coisa apreendida por si mesma; esta formalidade não é formalmente realidade além da apreensão; esta formalidade de realidade leva da realidade apreendida à realidade não apreendida, sendo “em movimento dentro da realidade mesma do real”<sup>266</sup>.

Zubiri salienta que o que é apreendido formalmente pelo homem no sentir, por exemplo, a mesa, a cadeira, a parede, não são simplesmente a mesa, a cadeira, a

---

<sup>261</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 43.

<sup>262</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>263</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>264</sup> “Com o neologismo ‘reidade’ não se trata primariamente de escolher um uso do termo ‘realidade’ frente a outros possíveis, senão tem o caráter de qualificar o que a realidade, seja qual for o modo em que é considerada, tem de realidade, isto é, ser ‘de seu’ sem mais” (BAÑON. “Reidad y campo en Zubiri”, p. 240).

<sup>265</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 58.

<sup>266</sup> Ibidem, p. 59.

parede, mas uma constelação de notas tais como dimensão, forma, peso etc., que em minha vida funciona como mesa. Isso quer dizer que o apreendido como “mesa”, como “*de suyo*” ou “em próprio”, não é mesa, ou seja, não é coisa-realidade, mas coisa-sentido, pois é algo que faz parte da vida humana.

Enquanto no animal a afeição é meramente estimulação – sente o estímulo como mero estímulo –, o homem sente que está afetado em realidade, pois o “afetante” está apreendido como “outro”. O conteúdo que fica impresso não tem o caráter de “signante”, mas de “em próprio”. Assim, o animal apreende o signo como algo objetivo, e não como “signitivo” como acontece no homem, pois a apreensão do conteúdo real é em si mesmo e não em relação à resposta como acontece no animal. Dessa forma, a nota assume a característica de autonomização que ultrapassa o status de signo, para assumir o caráter de realidade autônoma. Por isso, em Zubiri, alteridade da nota no homem tem o sentido de “alteridade de realidade”<sup>267</sup>, pois a força que impõe o apreendido ao homem, não provém da “estimulidade”, mas da realidade. Aqui a impressão é de realidade, tendo em vista que a afeição, a alteridade e a força de imposição são momentos da impressão, que apreende a formalidade mesma da realidade.

Zubiri chama a atenção para o fato de que a impressão de realidade, aqui exposta, é diferente daquilo que a filosofia tanto antiga quanto moderna chama de impressão enquanto qualidades sentidas, ou seja, como se acrescentasse à impressão sentida a impressão de realidade. Mas, não é bem assim, como Zubiri explicita:

“A impressão sensível de realidade é uma só impressão com conteúdo e formalidade de realidade. Não há duas impressões, uma de conteúdo e outra de realidade, senão uma única impressão, impressão de realidade sentida, isto é, realidade em impressão”<sup>268</sup>.

Por conseguinte, essa unidade de afeição, alteridade e força de realidade não é proveniente da consciência, mas do ato apreensor como unidade primária e radical da apreensão. Nela é apreendida direta e unitariamente a formalidade de realidade “em e por si mesma”<sup>269</sup>.

Zubiri procura explicitar que a apreensão de realidade é constituída de seus três momentos e que querer tomar de forma isolada um deles é cair no intuicionismo, pois tudo se restringiria à consciência que supostamente apreenderia algo, direta e

<sup>267</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 63.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 65.

imediatamente. Considerar a afeição sem a alteridade seria colocar a apreensão primordial como mera *representação* minha do real; a afeição e a alteridade sem a força de imposição do conteúdo faria com que a apreensão primordial fosse um *juízo*; tomar somente a alteridade seria reduzir a apreensão primordial da realidade a *simples apreensão*<sup>270</sup>.

Zubiri insiste na diferença da apreensão do homem e do animal, pois ele considera que no homem a impressão de estimulidade tem uma unidade interna muito mais rica, uma vez que os animais que sentem seus estímulos em formalização tendem a evoluir, a ponto do estímulo tornar-se independente do apreensor, é o que acontece com o homem, cujo estímulo fica totalmente despegado dele. Dizer que o estímulo está despegado do homem é dizer que o conteúdo do estímulo já não é formalmente signo de resposta, mas distanciamento no modo de estar nas coisas. Isso caracteriza o homem como “animal hiperformalizado”, pois rompe a clausura do estímulo para constituir uma formalidade não estímúlica, mas em impressão de realidade<sup>271</sup>. Portanto, enquanto os animais asseguram suas respostas adequadas por meio dos “signos”, o homem necessita da apreensão de realidade para viabilizar suas respostas, pois elas são dadas a partir da realidade e segundo a realidade. O homem seleciona suas respostas a partir da apreensão do real. Isso está longe de ser uma mera adaptação ao real, mas um “princípio estrutural”, como diz Zubiri. É reflexo da “estrutura ‘física’ da apreensão de realidade. É uma estrutura humana, e como tal tem seu aspecto orgânico”<sup>272</sup>.

O momento da impressão tem como ato apreensor o ato de *sentir*, por outro lado, o momento da realidade tem como ato apreensor o inteligir. A inteligência tem, como exclusividade, o ato de apreender o real. Assim, os estímulos apreendidos pela inteligência são apreendidos realmente. Por isso, todos os atos intelectivos, como, por exemplo, ter idéia, conceber, julgar, etc., são maneiras de apreender a realidade. Pode-se dizer que apreender a realidade é o *ato radical* da inteligência.

Temos dois momentos de um único ato: a impressão, proveniente do momento *sentiente* e a realidade, proveniente do momento intelectivo. Essa unidade é que constitui a impressão de realidade, pois “é o sentir o que sente a realidade, e é o

---

<sup>270</sup> Cf. ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 66.

<sup>271</sup> Cf. FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 33. Essa é a idéia capital na e para filosofia de Zubiri.

<sup>272</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 73.

inteligir o que entende o real impressivamente”<sup>273</sup>. Isso porque o entender é um momento da impressão: “o momento de formalidade de sua alteridade”<sup>274</sup> cuja função não é ser intelecção do sensível, mas intelecção no sentir mesmo, isso porque é dada na inteligência mesmo, pois sentir e entender são modos equiparados, ou seja, o sentir é um modo de entender e entender é um modo de sentir.

É importante destacar que existe uma diferença fundamental entre a inteligência *sentiente* e a inteligência *conciante*, que é o termo usado por Zubiri para expressar a inteligência sensível. Enquanto a primeira tem como objeto a realidade que é dada pelos sentidos na inteligência, cujo ato formal é apreender a realidade por meio do ato unitário do sentir e entender; a segunda, tem como objeto primário, o sensível que é dado à inteligência cuja função é conceber e julgar o dado, a fim de conceituá-lo. Para Zubiri, então, a inteligência não é passível, mas *sentiente*, isto é, apreende algo como real.

A *inteligencia sentiente* tem uma estrutura que é própria da impressão da realidade em sua formalidade de realidade, isto é, como próprio de seu. Essa estrutura está dividida em dois aspectos: primeiro, a alteridade de realidade em seus modos distintos de estar impressivamente dada; segundo, esta alteridade de realidade é estrutura transcendental<sup>275</sup>.

Como a *inteligencia sentiente* apreende as coisas em impressão de realidade, esta nos é dada por distintos sentidos, pois cada um, em sua distinção e em conjunto com as demais, constituem a intelecção *sentiente* de realidade. Podemos pensar que a diversidade do sentir estaria relacionada às qualidades que os sentidos oferecem, tais como: cor, forma, som, temperatura, etc., podendo dar destaque à visão, como aquela que mais diversidade de informação nos mostra. No entanto, para Zubiri, a diversidade dos sentidos nos revela os diversos modos de apreender a realidade, isso quer dizer que todos têm igual capacidade de apreensão da realidade e não uma especialmente. Assim, a diversidade não está na qualidade do sentido ou no conteúdo de impressão, mas na forma em que apresentam a realidade. O que está diante de mim não é a coisa sentida, mas uma maneira da coisa se me apresentar como real.

---

<sup>273</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 81.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>275</sup> Estrutura transcendental. “É a estrutura do ‘de seu’ enquanto tal, isso é uma estrutura que concerne à realidade enquanto tal impressivamente apreendida” (*Ibidem*, p. 114).

Tomando a questão da intelecção, Zubiri constata que a filosofia clássica cai em erros fundamentais, tais como: considerar que tudo que está na inteligência tenha estado no sentir, a única exceção é a inteligência mesma. Ora, Zubiri é bem categórico neste ponto, pois, para ele a intelecção está no sentir como momento determinante da formalidade apreendida neste. Melhor dizendo, a inteligência está no sentir mesmo como momento estrutural seu. O outro erro foi considerar que a apresentação do real se dá a partir da visão, considerando inteligível aquilo que não se vê. Zubiri não concorda, e cita o seguinte exemplo: “as partículas elementares são realidades, tanto que delas se dá uma esplêndida descrição matemática na mecânica quântica”<sup>276</sup>. Assim, Zubiri declara que toda intelecção é *sentiente*, dessa forma, “todo modo de apreensão do real, ainda que não seja nem visual nem visualizável, é verdadeira intelecção, e o apreendido nela tem sua própria inteligibilidade”<sup>277</sup>. Zubiri cita, como exemplo, o cego de nascença, ele “apreende tatilmente a ‘nua’ realidade de algo, porém jamais a apreende como realidade que está ‘ante’ ele”<sup>278</sup>. Isso demonstra que a apreensão primordial do real tem uma unidade não de qualidades sensíveis, mas de modos de apreensão do real, ou seja, diz respeito ao sentir intelectual. Isso significa dizer que a impressão de realidade tem uma estrutura própria em que cada modo de apresentação da coisa “constitui já momentos estruturais de todo ato unitário de apreensão de algo como real”<sup>279</sup>.

“Tratando-se da visão, a intelecção tem esse caráter de apreensão de *eidos*, que poderíamos chamar *vidência*. Na audição, a intelecção tem um modo próprio e peculiar: entender é auscultar (na acepção etimológica do vocábulo), é a intelecção como *auscultação*. No gosto, a intelecção é apreensão *fruitiva* (tanto se é gostosa como se é ruim). Não é a fruição consecutiva à intelecção, senão que é o fruir mesmo como modo de intelecção, como modo de apreensão da realidade. Não esqueçamos que saber e sabedoria são etimologicamente sabor. Os latinos traduziram *sophia* por *sapientia*. No tato, a intelecção tem uma forma própria: é o palpar ou o que melhor chamamos o *tateo*, indo tentando. No olfato temos um modo próprio de intelecção: o *rastreo*. Englobo neste conceito tanto o rastro propriamente dito como o vestígio. Na sinestesia a intelecção é uma *tensão dinâmica*. Não é a tensão em direção à realidade, senão a realidade mesma com um “para” que nos tem tensos. É um modo de apreensão intelectual em “direção a”<sup>280</sup>.

<sup>276</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 104.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>278</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 105

Resumindo: a filosofia de Zubiri é a de que os sentidos dão ao homem coisas reais, e a apreensão dessas coisas é uma apreensão *sentiente*, em que a inteligência as apreende como realidade. Essa apreensão é atualidade do real; a coisa está presente desde sua própria realidade. Isso implica o caráter físico de algo real. Ele chama esse processo de *reidade*. É importante destacar que a apreensão primordial do real tem uma unidade não de qualidades sensíveis, mas de modos de apreensão do real, ou seja, diz respeito ao sentir intelectual. Essa unidade não é proveniente da consciência, mas do ato apreensor como unidade primária e radical.

### 3.3. A essência formal da *inteligencia sentiente*

Como vimos a *inteligencia sentiente* é a apreensão de realidade, uma vez que o *sentiente* apreende algo em impressão e a *intelecção* apreende algo como real. Então, cabe agora investigar sua índole formal, portanto, sua essência.

Zubiri não concorda que a inteligência seja uma “tábua rasa”, em que nada estando escrito, as coisas se imprimiriam nela, formando a *intelecção*. O máximo que a idéia de “tábua rasa” ou “comunicação de substância” pode exprimir é o mecanismo de produção do ato de *intelecção*. Zubiri concorda que na *intelecção* está presente o inteligido, no entanto, isso pode ser entendido de distintas maneiras: algo que a inteligência põe para ser inteligido – Kant – em que a “essência formal da *intelecção* consistiria então em posicionalidade”<sup>281</sup>; pode ser pensado, também, como o estar presente como limite intencional da consciência, como *presença intencional*, é a idéia de Husserl; e finalmente, como *desvelação*, Heidegger.

“...Posição, intenção, desvelação, são, no melhor dos casos, maneiras de estar presente. Porém, não são o estar presente enquanto tal. O posto, ‘está’ posto; o entendido, ‘está’ entendido; o desvelado ‘está’, desvelado. Que é este ‘estar’?”<sup>282</sup>.

Para Zubiri, “estar” consiste no momento de atualidade da coisa mesma, na *inteligencia sentiente*. Dessa forma, a *intelecção sentiente* tem a atualidade como essência formal. A atualidade diferencia de *atuidade*, pois esta se situa no caráter do ato da coisa real, enquanto aquela diz respeito ao caráter atual da coisa real, ou seja, a

<sup>281</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 135.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 136.



presença física do real. Essa presença física deve ser entendida como algo que está presente em algo. Enquanto o ato diz respeito à plenitude da coisa, o que se leva em conta na atuosidade é a relação de uma coisa real com outra. Essa relação não acontece somente de maneira extrínseca, mas intrínseca; acontece quando é algo determinado pela própria coisa. É precisamente nisto que consiste a atualidade, quando a coisa está presente desde si mesma. Isso é algo mais do que uma pura *presentidade*, pois, só existe *atuosidade* quando algo está presente no “estar”. Para isso é necessário que todas as suas notas, ou seja, toda formalidade de sua realidade esteja presente desde si mesma. Em poucas palavras, deve “estar presente desde si mesmo por ser real”<sup>283</sup>. Lembremos que na impressão de realidade, o apreendido é “em próprio”, isto é, “*de suyo*” antes da apreensão, uma formalidade. A atualidade nada mais é do que a atualidade do que é, a atualidade de realidade. Isso se configura como em “estar em atualidade”.

A intelecção é atualidade. Já foi dito que o inteligido está presente na intelecção, porém, a coisa inteligida não atua na intelecção, ao contrário, a atuação é proveniente da produção da intelecção, cuja formalidade é ser atualidade de “*de suyo*”, do “em próprio” da coisa. Assim, “o real ao estar inteligido está presente, está em atualidade”<sup>284</sup>.

Zubiri não está tratando da relação da inteligência com a coisa inteligida, pois atualidade é mais que relação, é *respectividade*, tendo em vista que a formalidade é de realidade que está aberta. Esta abertura funda a formalidade de realidade, pois é um modo de “ficar” da coisa. Portanto, toda atualidade é atualidade de realidade; a intelecção é atualização da realidade do inteligido. Isso acontece porque o inteligido fica presente:

“...por exemplo, ao estar presente esta pedra, não só *vejo a pedra* senão que sinto que *estou vendo* a pedra. Não somente ‘está vista’ a pedra, senão que ‘estou vendo’ a pedra. É a unidade do estar presente a pedra e do estar presente minha visão. É um mesmo ‘estar’, é uma mesma atualidade. A atualidade da intelecção é a mesma atualidade do inteligido. Não há duas atualidades, uma a da pedra e outra a de minha visão intelectual, senão uma mesma atualidade”<sup>285</sup>.

Quando Zubiri diz que é a mesma atualidade, significa tratar-se da mesma atualidade numericamente idêntica, isto é, “há duas coisas atuais distintas em uma só

<sup>283</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 139.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 155.

atualidade”<sup>286</sup>. Essa comunidade de atualidade constitui-se uma construção metafísica e não um fato, pois, no ato de ver, a atualidade da coisa e o inteligir se atualizam, como duas realidades distintas. Daí temos as coisas reais, como também, a realidade da inteligência *sentiente* como ato meu. “Meu próprio ato de inteligência *sentiente* é um ato real, é uma realidade. E esta realidade está atualizada com a realidade da coisa na mesma atualidade que esta”<sup>287</sup>. Isso quer dizer que o real é como estou sentindo, pois, a minha realidade está atualizada na mesma atualidade da coisa real. Este “estar” não é resultado de um voltar-se para o meu ato, mas já está presente em mim quando estou inteligindo *sentientemente* a coisa, isto é, só posso estar em mim estando na coisa<sup>288</sup>. Por isso, Zubiri diz: “Inteligir *sentientemente* algo é estar inteligindo *sentientemente* a própria realidade de meu ato”<sup>289</sup>. Estou em mim, isto é uma atualidade atualizada pela mesma atualidade da coisa real. Portanto, esta atualidade comum da coisa e do ato da *inteligencia sentiente* possibilita tanto a introspecção como a extrospecção.

“A extrospecção é a entrada na realidade da coisa. Sua possibilidade está na atualização *sentiente* da realidade da coisa. E a possibilidade de adentrar-me em meu mesmo ato está em que este ato real tem numericamente idêntica atualidade que a atualidade *sentiente* da coisa real”<sup>290</sup>.

A atualização dessas duas realidades é uma comunidade em que ao se atualizar a coisa, na inteligência *sentiente*, também, a realidade da inteligência fica atualizada. Existe uma reciprocidade, a inteligência *sentiente* está presente na coisa e a coisa está presente na inteligência *sentiente*. Isso tudo nada mais é do que a atualização de realidade, seja da coisa como do ato *sentiente*. Isso forma a estrutura formal da comunidade de atualização. “Reciprocamente, cada aspecto se funda no anterior. A atualidade como um ‘de’ o é precisamente por ser atualidade ‘em’; e é ‘em’ precisamente por ser ‘com’”<sup>291</sup>.

<sup>286</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 156.

<sup>287</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>288</sup> Com isso Zubiri supera o erro fundamental que tanto os medievais como os modernos cometeram quanto à concepção de reflexão: consideram que o pensar em si é o voltar das coisas para entrar em si mesmo. Isso é falso, segundo Zubiri, por dois motivos: primeiro, o voltar sobre si é um ato indefinido, porque o voltar sobre si implicaria um voltar sobre a própria volta, assim, indefinidamente; segundo, porque não posso “entrar” em mim porque já “estou” em mim.

<sup>289</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 158.

<sup>290</sup> Ibidem, p. 158.

<sup>291</sup> Ibidem, p. 160.

A partir dessa estrutura é possível repensar a idéia de consciência que marca a postura da modernidade. Como vimos, a atualidade é atualidade comum da intelecção com a coisa. Assim, “ao ficar inteligida sentientemente a coisa real, fica sentientemente ‘co-inteligida’ a intelecção sentiente mesma”<sup>292</sup>. Esta atualidade da coisa não é ciência, mas consciência, pois é a intelecção como “co-atualização” da realidade da coisa e da inteligência, e esta sendo realidade inteligida em impressão, então, “a consciência é radical e formalmente *sentiente*”<sup>293</sup>. Na consciência *sentiente*, eu me sinto na coisa ao mesmo tempo em que sinto a coisa em mim. Devido ao fato da atualidade intelectual, realmente sinto que estou na coisa e em minha própria intelecção. Esta atualidade comum configura a consciência como o eu que está na coisa. Por ser a intelecção *sentiente* atualizante da coisa, então, atualidade comum é o dar-me conta da coisa e de minha intelecção *sentiente*. Assim:

“...A ‘consciência-de’ é um caráter fundado na atualidade comum intelectual. E, ademais, a ‘consciência-de’ está fundada na ‘consciência-em’. Só estando ‘na’ coisa me dou conta ‘dela’. E como estou nela *sentientemente*, o dar-se conta primário e radical é sempre e essencialmente *sentiente*”<sup>294</sup>.

Também, a subjetividade aqui tem sua raiz na atualidade comum. Sua essência tem a propriedade de algo não pertencer ao sujeito, mas que é o sujeito pertencendo à coisa enquanto coisa<sup>295</sup>. Assim, a intelecção *sentiente* não se dá na subjetividade, mas ela é constituição da subjetividade, portanto, sujeito e objeto fundam-se na atualidade comum da intelecção *sentiente*.

Zubiri, também, não considera que intelecção seja logos, como pensou a filosofia antiga, mas um modo de atualização intelectual “comum”, ou seja, ele seria um modo de atualizar o já inteligido na intelecção. Portanto, ele propõe o seguinte: “Em lugar de ‘logificar’ a intelecção é necessário ‘inteligizar’ o logos”

<sup>292</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \**Inteligencia y Realidad*, p. 161.

<sup>293</sup> Ibidem. Os modernos consideram a consciência como introspecção, isso é impossível como vimos acima na nota 288. Por outro lado, eles têm os atos humanos como atos de consciência, isso é falso, pois, para Zubiri não existem atos de consciência, mas atos conscientes. Estes atos só são conscientes porque são intelectivos e não intelectivos porque são conscientes.

<sup>294</sup> Ibidem, p. 163. Zubiri também critica a identidade que a filosofia moderna fez entre “consciência” e “consciência de” entre “intelecção” e “consciência”. Quanto à primeira, a “consciência” só pode estar fundada no “cum” impressivo da intelecção *sentiente*, portanto, ela não pode ser “consciência de”, tendo em vista que está fundando na “consciência em” que a constitui. Quanto à segunda, a intelecção nunca pode ser um “dar-me-conta-de”, portanto, consciência, porque só existe consciência devido à atualidade comum, e esta é o caráter formal constitutivo da *intelecção sentiente*.

<sup>295</sup> Ibidem, p. 165.

O que seria então essa atualização intelectual comum? Isso consiste em inteligir uma coisa real desde outras coisas reais; Zubiri chama isso de “inteligir campalmente”<sup>296</sup>. O logos torna-se um enriquecimento da apreensão primordial<sup>297</sup> porque ele está “campalmente aberto”, uma vez que “procede de” e “funda nas” outras coisas; assim, não é somente proposição ou o juízo. A apreensão não é por si mesma, mas em intrínseca unidade com a afirmação, que é o apreendido. Dessa forma, o logos é uma “modalização da intelecção *sentiente*”, que contém a unidade dinâmica entre a apreensão e o apreendido. Por outro lado, o logos, além de ser intelecção afirmativa, tem a propriedade de ser silogismo, isso não sendo mera reflexão que junta um logos com outros, mas enquanto enriquecimento da intelecção do real. Portanto: “O logos não amplia a realidade, porém constitui um enriquecimento inegável de seu conteúdo”<sup>298</sup>. A razão é *sentiente* cujo dinamismo acontece dentro da realidade mesma, por isso, ela nasce e se processa na realidade. Nessa perspectiva, nem o logos nem a razão buscam alcançar a realidade, pois a realidade está atualizada na intelecção *sentiente*, devido a isso, o logos e a razão acontecem dentro da realidade<sup>299</sup>.

Resumindo: como a inteligência tem como essência formal à atualidade, a presença física do real, essa atualidade é a atualidade da intelecção e do inteligido. É o meu ato de inteligir estando atualizado na atualidade da coisa inteligida. É o estar em mim estando na coisa. Assim, *inteligencia sentiente* proporciona a introspecção e extrospecção, mas diferentemente de como foram praticadas pela filosofia, em que o pensar é sair das coisas para entrar em si mesmo. Por isso, Zubiri considera que o dar-se conta é sempre e essencialmente *sentiente*.

---

<sup>296</sup> Cf. ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 275. Segundo Fayos, a idéia que Zubiri tem de “campo” teve influência das ciências naturais, particularmente da Física. Ele não emprega esse termo da mesma forma que a física, ou seja, como espaço, mas deu um alcance maior, denominando a forma de como a coisa é atualizada, ou seja, para dizer que quando a coisa é inteligida no campo, ela é inteligida em sua relação com as demais coisas do campo.

<sup>297</sup> Fayos apresenta muito bem essa diferença que existe entre apreensão primordial e logos: “A apreensão primordial apreende algo como real, como sendo de seu o que é na apreensão, como tendo em próprio as notas que estão presentes na apreensão. O logos apreende o que essa coisa é ‘em realidade’, isto é, comparativamente a outras coisas. Isto é um modo peculiar de intelecção, distinto da apreensão primordial, porém, fundado nesta, pois ambas intelecções se referem a uma mesma coisa, ou melhor, na apreensão primordial a coisa está atualizada em e por si mesma e no logos essa coisa está atualizada entre e desde outras” (FAYOS. *Zubiri: el realismo radical*, p. 55).

<sup>298</sup> ZUBIRI. *Inteligencia Sentiente*. \*Inteligencia y Realidad, p. 277.

<sup>299</sup> Cf. *Ibidem*, p. 279.

## CONCLUSÃO

Consideramos o pensamento de Xavier Zubiri muito atual, no entanto, ele não produz ainda uma influência efetiva no pensamento filosófico em nossos dias, por dois motivos, segundo Oranto: 1) publicou pouco, muito pouco em vida; 2) por ser uma filosofia difícil, complexa, vive, todavia um período de assimilação<sup>300</sup>. Não obstante, Zubiri é um filósofo que se situa dentro da problemática da filosofia contemporânea, no que diz respeito à crítica e à superação da razão moderna cujos aspectos centrais é a subjetividade e a razão técnico-científica. Ele não concorda como os pós-modernos que, negando o idealismo, buscam a realização da razão na história, mas ficam presos aos aspectos da cultura, da lingüística ou da política. Zubiri prefere um diálogo crítico com os grandes mestres da filosofia ocidental, a fim de fundamentar a verdade real, ou seja, sua intenção consiste em demonstrar que todo o problema da metafísica realista e idealista é não levar em conta a categoria do sentir como aquela que é anterior a qualquer juízo.

Para formular essa tese Zubiri teve influência da fenomenologia de Heidegger e Husserl, que consideram que “a tarefa filosófica está num plano anterior a toda pretensão explicativa”<sup>301</sup>. Contudo, foi no confronto com Hegel, que configura “a razão como legitimadora de todo o existente, com superioridade e independência absoluta ante todo real”<sup>302</sup>, que Zubiri vai se manter firme na posição de que há correspondência ente conhecimento e realidade e, por isso, ter acesso ao ser ocorre fundamentalmente pela volta às coisas, e não simplesmente elaborando uma teoria explicativa sobre elas. Oranto explicita que a influência do neokantismo e neoescolástico possibilitou a Zubiri livrar sua filosofia *reísta* de todo psicologismo fenomenista, de sensismo materialista e do positivismo cientista<sup>303</sup>.

Zubiri não quer fazer uma *Teoria do Conhecimento*, mas apresentar os pressupostos que sejam fundamentos para toda explicação, já que pretende fazer

---

<sup>300</sup> Cf. ORANTOS. “La filosofía de Zubiri como camino de liberación”, p. 29-30 (Tradução nossa).

<sup>301</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>302</sup> Ibidem.

<sup>303</sup> Ibidem, p. 33.

metafísica. Essa sua vocação metafísica amadurece exatamente na crise da metafísica dos anos 20 a 40. Isso demonstra sua autêntica vocação filosófica, pois em meio à desilusão ao pensar metafísico, decidiu atravessar essa crise através da própria metafísica, numa postura de crítica e superação. Ele dialoga com toda a tradição filosófica apresentando as lacunas nela existentes. Sua peculiaridade consiste em não fazer uma síntese ou sincretismo de idéias, mas, devido sua capacidade para distinguir e integrar ao mesmo tempo diversas correntes e pensamento, foi capaz de dar conta da unidade das diversas vertentes do real através de uma análise profunda das mesmas, que consiste em vir de dentro para fora de uma teoria, isto é, do núcleo para sua derivação.

“Dessa forma expansiva, Zubiri chega a descobrir relações tão lúcidas e fecundas como as de realidade e ser, personidade e personalidade, potências e possibilidades, substância e substantividade, feito e sucesso, a talidade e o transcendental, o espiritual e o corpóreo, a inteligência e a sensibilidade, a vida intelectual e a vida experiencial, o relativamente absoluto e o absolutamente absoluto”<sup>304</sup>.

A partir dos paradigmas realistas e idealistas ficam claras as dicotomias e o dualismo entre realidade e inteligência, sensibilidade e razão. A grande contribuição de Zubiri para essa problemática foi a de demonstrar que no saber sobre a coisa não existe essa separação. Ele rejeita a realidade enquanto conceito, pois, isso conduziu a metafísica à dicotomia entre sensibilidade e razão. O fio condutor de sua metafísica é a coisa real, o “*de suyo*”, o “em próprio”, que se apresenta em formalidade de alteridade. Assim, a realidade tratada metafisicamente por Zubiri é aquela que pertence ao apreendido e não ao sujeito que julgam ser do apreendido. O que determina a coisa real não é a verdade do conceito, mas a coisa em seu momento real. Portanto, a verdade real da coisa não é “lógica” nem “ontológica”, mas é atualização da coisa na inteligência. Vale ressaltar que Zubiri não quer fazer uma metafísica da coisa-em-si, pois pressuporia uma independência da realidade da coisa. Foi justamente isso que ele critica da filosofia ocidental. Ele considera que o real é sentido, pensado e conhecido a partir do sentir. É no momento da “impressão” onde o real se encontra, nela a coisa é apreendida como “*de suyo*”, representada real e fisicamente.

Para Tradição, o logos expressa a verdade real e primeira das coisas. Zubiri criticando essa posição, produz uma inversão: para ele, a formalidade da realidade é a

---

<sup>304</sup> QUINTÁS. “La labor intelectual de Zubiri vista desde 1993”, p. 76-77 (Tradução nossa).

verdade primária, apreendida pela *inteligência sentiente*; a inteligência dá conta dessa realidade expressando em logos e razão. Assim, para compreender a realidade enquanto realidade é preciso conceber o conhecimento e o logos como modos da inteligência, e esta, como um modo de sentir a realidade. Como Zubiri quer voltar às coisas a partir de uma lógica da realidade, isto é, fundamentar a forma de como a coisa fica como realidade no intelecto, propõe o *reísmo*, que seria uma superação do idealismo e do realismo, na perspectiva de unidade da realidade com a intelecção no conhecimento do “*de suyo*” da coisa.

A filosofia zubiriana é filosofia do real enquanto real – metafísica. No entanto, não uma metafísica trans-física, mas uma física transcendental, em que se leva em conta a dinamicidade da realidade. Assim, a metafísica zubiriana consiste na análise da ordem da realidade física, que é diferente da análise empírico-positiva da ciência, pois enquanto esta busca a Lei do acontecimento do fenômeno físico, aquela tem como objeto a unidade da realidade, ou seja, o fundamento transcendental do real.

A transcendentalidade tem a ver com a formalidade de realidade, isto é, seu fundamento é a apreensão primordial que se apresenta em formalidade de alteridade. Zubiri entende a transcendentalidade como “expansão”: o formalmente apreendido expande-se ao “*de suyo*” da coisa, que se expande ao “*suyo*”, e se estende ao ser “mundanal”. Isso é explicado da seguinte maneira: a coisa real é algo formalmente apreendido, porém, a realidade dessa coisa é mais do que seu conteúdo atual, porque a realidade não é conteúdo já concluído, mas formalidade aberta, respectividade, por isso, a coisa é respectiva a isso ou ao outro; nesse momento chega-se formalmente à coisa naquilo que é “seu”, a suidade enquanto tal, estendendo ao momento da mundanidade. Dessa forma, a realidade nunca poderia ser um momento do ser, pois a coisa real é uma realidade “verdadeando” na intelecção, por conseguinte, sempre será uma coisa sentida em impressão de realidade.

Ir à realidade enquanto tal é entrar na ordem transcendental, colocando a idealidade dentro da transcendentalidade do real. Isso diferencia do “idealismo transcendental”, caracterizado pela unidade entre realidade e o eu, em que a coisa torna-se um objeto para o sujeito. Assim, na ordem transcendental do real, o eu seria um momento da realidade do sujeito, implicando que a realidade do sujeito está para além do eu. Da mesma forma a realidade final não seria como “eu penso”, pois o momento da

realidade é anterior ao ato intelectual, isto implica que a ordem transcendental ultrapassa a verdade do sujeito, para adentrar na ordem da realidade enquanto realidade. Assim, o transcendental para Zubiri é a realidade em impressão que transcende de si mesma, portanto, não é uma ordem da objetualidade como pensa Kant, nem da entidade, pensada pela Escolástica, nem do ser, como em Heidegger.

Zubiri tem como posição fundamental a crítica às filosofias antigas, medievais e modernas, produzindo retificações nas idéias nelas expostas, adotando as vertentes das coisas e da inteligência, sistematizadas numa “metafísica do real”. “Essa dimensão metafísica vem expressada pela doutrina da *realidade* como formalidade ‘de suyo’ e pela *inteligencia sentiente* como atualização primária dessa realidade”<sup>305</sup>. Sua novidade consiste em colocar em primeiro plano a realidade enquanto realidade. Esse vem a ser o diferencial da filosofia zubiriana em relação às demais filosofias.

A metafísica clássica busca a coisa enquanto tal, a verdade da coisa enquanto verdadeira, caracterizando-se como uma “ontologia transcendental”. Assim, para os gregos, as coisas, enquanto são, apresentam-se no horizonte da “mobilidade”: nascem, duram, mudam e perecem; no entanto, o ser das coisas é o necessário, não pode multiplicar-se nem se mover. Para resolver essa dicotomia, os gregos distinguiram entre o ser e a natureza: o ser não é natureza; a natureza não tem princípio e nem o ser é princípio da natureza. Assim, a filosofia grega considera que a mobilidade das coisas não tem nada a ver com a realidade mais radical e profunda do ser, pois nele não há qualquer vestígio de não ser. Caso haja mudança, essa acontece na periferia do ser. Platão considera que acima dos elementos que compõem o ser está a “idéia”, como aquela configuração última, radical e essencial, em que consiste cada coisa do universo. No entanto, promoveu a duplicação da realidade quando apresentou o Mundo das Idéias. Aristóteles herda todos os conceitos de seus antecessores, no entanto, “o que é” (ὅ, ἔστιν) é por si mesmo, é οὐρανός, α (substância), sua forma mais plena radical e profunda. Isso vai ser o centro da reflexão metafísica de Aristóteles. Porém, Zubiri percebe que a filosofia grega coloca a categoria do *logos* como parâmetro para falar da verdade da coisa; o que é, é aquilo que o sujeito diz que é. Dessa forma, submetemos-nos à visão de que o universo é verdadeiro e que a teoria torna-se a conformação à razão universal. Para Zubiri existe uma categoria anterior ao *logos*, que é a “*noûs*” (mente).

---

<sup>305</sup> PINTOR-RAMOS. “Vigencia de la filosofía de Zubiri”, p. 66 (Tradução nossa).



Ela é o princípio dos princípios, pois nela encontramos as *verdades primárias* das coisas antes de qualquer explicação; a coisa mesma com sua estrutura interna; é a coisa mesma antes de qualquer explicação sobre ela, sua verdadeira realidade, como considera Zubiri.

A crítica zubiriana aos escolásticos tem com ponto central a redução do ser da coisa ao que a inteligência concebe, ou seja, os escolásticos consideram que realidade é aquilo que está em conformidade com o ato próprio e formal da inteligência. Antes de qualquer ato formal da inteligência, Zubiri tem o sentir como aquele que possibilita a coisa ficar formalmente na inteligência como realidade estimulante, fazendo com que a inteligência apreenda a coisa enquanto realidade. Assim, para Zubiri, tudo o que o homem entende é proveniente da “realidade estimulante”, por conseguinte, a função primeira da inteligência não é “conceber”, mas apreender a coisa mesma em sua formalidade “real”; somente após essa apreensão é possível conceber a coisa.

A metafísica moderna não está preocupada com a coisa em si, mas com a inteligência, ou seja, com a inteligência mesma. A verdade, a partir de então, está configurada como caráter transcendental da inteligência, portanto, numa “noologia transcendental”. Isso teve início com Descartes a partir do método da dúvida; a única verdade evidente é o “eu penso”, *cogito*. Disso decorre uma inversão radical da metafísica, não é mais a busca pelo *o;n* (ón) nem pela entidade do ente, mas daquilo que é distintamente percebido, ou seja, aquilo que o eu entende como verdade. Portanto, Descartes desloca o âmbito transcendental da realidade que se fundamentava nas coisas para estabelecer no “eu penso”, fundando um *egonoologia transcendental*, em que Deus garante a certeza de que as coisas são realmente como o eu penso que são. A realidade é colocada em segundo plano em relação à razão, ou seja, não existe unidade entre elas, o máximo que pode existir é uma unidade contingente entre razão-realidade, isso porque, tendo Deus criado as duas, faz coincidir as verdades transcendentais delas, mas, que por elas mesmas não têm porque coincidir.

Kant foi radical, considerando impossível conhecer a coisa em si, algo que Descartes achava possível, porque Deus criou as coisas e dotou o homem de inteligência que possibilita perceber exatamente as coisas criadas conforme a vontade de Deus. Ora, Kant querendo que a metafísica se tornasse uma ciência, considerou que a coisa em si diz respeito à Razão Divina que é infinita; a razão humana é finita constituindo-se como receptora. Ela recebe aquilo que as coisas dão de si à sensibilidade humana, promovendo a síntese objetiva desses dados, fazendo delas objeto de conhecimento.

Assim, a verdade da coisa é o fazer objetivo da razão humana, ou seja, tornar inteligível os dados através de juízos. Essa verdade deve ser entendida como resultado da objetualidade do eu pensante, isto é, a razão humana “faz” esta verdade. Os juízos que produzem essa objetualidade são os sintéticos, através de uma síntese objetiva de conceitos contidos uns nos outros. São os juízos *a posteriori*, pois existe uma dependência das coisas em relação ao “conteúdo” do dado. No entanto, Kant considera que a razão humana tem umas verdades sintéticas absolutamente necessárias e universais, são as que provêm dos juízos sintéticos *a priori*, em que os conceitos da razão se unem sinteticamente com qualquer possível dado das coisas, ou seja, fazem a objetualidade, enquanto tal, do dado pelas coisas, portanto, enunciam a verdade de todo possível objeto de conhecimento. Dessa forma, a verdade não é algo peculiar da entidade das coisas, mas é algo feito, produzido, constituído pela razão humana sobre todo e qualquer possível dado a receber das coisas. No entanto, essa filosofia transcendental restringe-se somente à inteligibilidade, a objetualidade dos dados das coisas, jamais o “conteúdo” positivo, real e efetivo dos objetos de conhecimento da razão humana. Isso porque o âmbito transcendental fundamenta-se no “eu pensante”, ele é que “faz” do dado das coisas objetos inteligíveis. Hegel supera a subjetividade, quando desfez a dicotomia ente as coisa e a razão, a partir do conceito. No entanto, para Zubiri, Hegel não supera o paradigma da inteligência, característico da modernidade.

Para Zubiri, o processo da metafísica do ocidente começou com a inteligência sensível *concupiente* e acabou por falar da inteligência, em Hegel, como “razão absoluta”. Esta não precisa do objeto que está aí, pois pelo processo dialético produz o movimento interno por si mesmo que, a partir de então vai à busca do objeto pela inteligência. Por isso, Zubiri argumenta que é preciso reconduzir a razão absoluta à inteligência *concupiente*, e conduzir a inteligência sensível *concupiente* à “*inteligencia sentiente*”.

Portanto, Zubiri apresenta uma nova maneira de fazer metafísica. Esta não se centra numa ontologia, mas numa *reologia*, isto é, na realidade formalmente inteligida. Na verdade, ele procura uma solução para a integração dos momentos biológicos e fenomenológicos na formalidade da inteligência. Ele tematiza isso a partir do conceito de *inteligencia sentiente* que é a unidade estrutural entre a sensibilidade e inteligência, pois, aqui a inteligência já se encontra imbuída das condições da sensibilidade.

## SUMMARY

The metaphysics always was understood as the fundament of the philosophy, however, we are living in a time that no have sense to deal with philosophics questions from the fundamentals principles and/or of systems, in other words, the philosophy while metaphysics configures as anachronistic in our epoch. Zubiri realized clearly that the problem isn't in the metaphysics reflection while such but to deal in from a determinate horizon: the ancient philosophy, marked by paradigm of the reality; the scholasticisms in the comprehension that the intelligence becomes the man image and similarity of God, they tell that the truth of the reality is on the formal act of the intelligence therefore the being of the thing is what the intelligence conceives; the moderns by subjectivity will consider that truth of the reality is reached by intellectual faculty of the subject. Now the metaphysics question, to Zubiri, isn't first of all to get to the truth of the reality but the true reality. By his analysis, he confirms that the feeling was considered by philosophers like a secondary element to the knowledge of the truth of the things; he became, simply, a way to the reception of informations; the decisive was the intelligence that produced concepts. In this way, through of the intelligence, the philosophers believed to get to the essential truth of the things. Zubiri systematizes his philosophics criticism from this conception, cause he considers the feeling as necessary element as the intelligence to know about the thing that he uses a neologism to present his idea: the *inteligencia sentiente* he intends to explain by this concept that all concept is a posterior production, cause the true reality is already apprehended in the moment of the feeling, cause in the feeling the thing "stays" while other in the intelligence that possibilitates the concept. In this new horizon, the thing isn't understood like substance as in the ancient philosophy, nor like being as in the scholasticism, nor like object as in the modernity, but like subjectivity, cause, to Zubiri, the thing is formed by a substantive system that allows her to be herself due hers "constitutionals notes", but in a relation with the others due hers "adventitious notes". Therefore, Zubiri breaks the barrier off the realism and of the idealism to evidence the *reísmo* like an instance to ideal with the reality while such.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**Literatura Primária**

1. ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia e logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, 398 p.
2. \_\_\_\_\_. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, 354 p.
3. \_\_\_\_\_. *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, 709 p.
4. \_\_\_\_\_. *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 458 p.
5. \_\_\_\_\_. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, 439 p.
6. \_\_\_\_\_. *Estructura dinámica de la realidad*. 2ª ed., Madrid: Alianza Editorial, 1995, 356 p.
7. \_\_\_\_\_. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, 574 p.
8. \_\_\_\_\_. *Inteligencia Sentiente. \*Inteligencia y Realidad*. 5ª ed., Madrid: Alianza Editorial, 1998, 314 p.
9. \_\_\_\_\_. *Naturaleza, História, Dios*. 11º ed., Madrid: Alianza Editorial, 1999, 567 p.
10. \_\_\_\_\_. *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, 285 p.

**Literatura secundária**

1. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969, 311 pp.
2. BAÑÓN, Juan. “Reidad e campo en Zubiri”. In: *Revista Agostiniana*, Madrid, vol 103, 1993, 233-265 pp.
3. CIRNE LIMA, Carlos R.V. “Sobre a contradição pragmática como fundamentação do sistema”. In: *Síntese Nova Fase*, v. 18 nº 55 (1991), 595-616 pp.
4. FAYOS, Antonio Ferraz. *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995, 243 pp. (Serie historia de la filosofía – 49).
5. HAWKING, S. *Uma breve história do tempo: do Big Beng aos buracos negros*. Tradução de Maria Helena Torres. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
6. LASZLO, Ervin. *Conexão cósmica: guia pessoal para a emergente visão da ciência*. Tradução de Franklin R. F. Gonçalves; revisão da tradução Reinaldo Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

7. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. “Contextualismo, pragmática universal e metafísica”. In: MACDOWELL, João (org.) *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz s.j. em seu 80º aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 217-240.
8. \_\_\_\_\_. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1990, 197 p.
9. \_\_\_\_\_. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000, 335 p.
10. \_\_\_\_\_. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995, 190 p.
11. \_\_\_\_\_. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993, 194 p.
12. \_\_\_\_\_. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, 290 p.
13. \_\_\_\_\_. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, 427 p.
14. \_\_\_\_\_. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRES, 1993, 108 p.
15. ORANTOS, Antonio Sánchez. “La filosofía de Zubiri como camino de liberación”. In: *Diálogo filosófico* 25 (1993), p. 29-44.
16. PINTOR-RAMOS, Antonio. “Vigencia de la filosofía de Zubiri”. In: *Diálogo filosófico* 25 (1993), p. 65-70.
17. PUNTEL, Lorenz B. “O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque”. In: *Kriterion, Revista Filosófica*. Belo Horizonte, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. n° 104, Dez/2001, p. 7-32.
18. QUINTAS, Alfonso López. “La labor intelectual de Zubiri, vista desde 1993. In: *Diálogo Filosófico* 25 (1993), p. 71-77.
19. RUBIO, Roberto Hernáez. *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*. Universidad del país Vasco. Facultad de Filosofía y C.C. de la Educacion. Departamento de Filosofía. In: <http://mipagina.euskaltel.es/adaher/tesis.htm>.
20. SOTO, José Cercos. “El problema del ser en Zubiri”. In: *Estudios Filosóficos*, Madrid, 120 (1993), p. 325-345.

## ANEXO

**Breve Histórico de Zubiri\***

- 1898 – Nasce Xavier Zubiri Apalategui em 4 de dezembro em San Sebastián – Espanha.
- 1915 – Gradua-se como Bacharel no Instituto de Ensino Médio de San Sebastián.
- 1915-16 – Inicia seus estudos no Seminário Conciliar de Madrid. Completa sua formação filosófica na Universidade Central. Aproximadamente em 1919 conhece José ORTEGA E GASSET.
- 1920 – Licenciado em Filosofia e Letras pela Universidade Central de Madrid. Licenciado em Filosofia Superior pela Universidade de Lovaina. Tese: *Lê problème de l'objectivité d'après Husserl*. Doutorado em Teologia (Roma). Viaja para Alemanha.
- 1921 – Doutorado em Filosofia pela Universidade de Madrid. Tese: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Orientador, José Ortega e Gasset. Em setembro é ordenado diácono em San Sebastián.
- 1926 – Obtém a Cátedra de História da Filosofia da Universidade de Madrid, vacante pelo falecimento de A. Bonilla em San Martín.
- 1928-30 – Aperfeiçoa sua formação filosófica em Freiburg em Breisgau (Alemanha), trabalhando com Husserl e Heidegger.
- 1931 – Vai para Berlin e trabalha com N. Hartmann. Trabalha amigavelmente com cientistas eminentes, como EINSTEIN, PLANCK, SCHRÖDINGER e outros, cujos cursos e conferências segue.
- 1931-35 – Retoma sua cátedra em Madrid. Participa nas tarefas da recentemente criada Universidade Internacional de Santander. Tem lugar em Roma o processo eclesiástico através do qual é levado ao estado laical, segundo seu desejo. Contraí matrimônio com Carmem Castro, filha de Américo Castro.
- 1936-39 – A Guerra Civil espanhola lhe surpreende em Roma. Marcha com sua esposa para Paris. Neste tempo continua, aprofundando ou inicia estudos de lingüística clássica e oriental, assim como de Matemáticas, Física e Biología, tudo isso em contato com eminentes especialistas.
- 1940-42 – Desenvolve sua atividade docente na Universidade de Barcelona. Em maio dá sua última lição numa universidade espanhola.

---

\* Este quadro cronológico tem sua referência no livro: FAYOS, Antonio Ferraz. *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995, p. 11-20.

- 1943 – Termina seu primeiro livro, *Naturaleza, Historia, Dios*, em que se recolhem e reelaboram trabalhos anteriores. Não se publica até 1944, devido à lentidão com que obtém o “nihil obstat” suas diversas partes.
- 1946 – Viaja com sua esposa e colaboradora aos Estados Unidos. Reencontra na Universidade de Princeton professores europeus conhecidos e entra em contato com outros membros ilustres daquela famosa Universidade. Dá uma conferência em francês sobre *Le réel et les mathématiques: un problème de philosophie*.
- 1947 – Foi fundada a Sociedade de Estudos e Publicações, dirigida por Zubiri e financiada pelo Banco Urquijo. Em anos sucessivos, e como atividade dessa instituição cultural, Zubiri desenvolverá cursos públicos sobre temas variados.
- 1953 – É publicada uma obra intitulada “*Homenagem a Xavier Zubiri*” como o começo do reconhecimento público da filosofia de Zubiri.
- 1962 – É publicado *Sobre la esencia*.
- 1963 – É publicado *Cinco lecciones de Filosofía*.
- 1970 – Publica-se a segunda obra “*Homenagem a Xavier Zubiri*”, em dois grossos volumes, no qual aparece também uma grande parte da intelectualidade espanhola do momento.
- 1971 – É criado, dentro da Sociedade de Estudos e Publicações, o *Seminário Xavier Zubiri*. Neste Zubiri encontra um âmbito para a exposição e discussão de suas idéias.
- 1973 – Dita um curso de doze lições na Universidade Gregoriana (Roma). O título é *El problema teológico del hombre*.
- 1974 – É publicado o primeiro número de *Realitas*, anuário do *Seminário Xavier Zubiri*. Em 1979 publica-se o terceiro e último número até agora.
- 1979 – A República Federal da Alemanha lhe condecora com “Das Grosse Verdienst Kreuz” (Grande Cruz ao Mérito).
- 1980 – Tem que ser operado de urgência. A universidade de Deusto o faz Doutor Honoris Causa em Teologia. É publicado *Inteligencia sentiente*.
- 1982 – É publicado *Inteligencia y logos*. É-lhe concedido o Premio Ramón e Cajal a la Investigación, compartilhado com Severo Uchoa.
- 1983 – É publicado *Inteligencia e Razón*. Em 21 de setembro morre quase repentinamente.

Damião Cândido de Sousa

**A REALIDADE ENQUANTO CATEGORIA METAFÍSICA  
FUNDAMENTAL:  
UMA ABORDAGEM SOBRE A CRÍTICA DE XAVIER ZUBIRI À  
CONCEPÇÃO INTELECTIVA DA METAFÍSICA**

Fortaleza

Universidade Federal do Ceará

2003