

## 2

### Para entender a filosofia de Xavier Zubiri

A pequena biografia apresentada na Introdução nos mostrou as principais influências que o pensamento de Zubiri sofreu – escolástica, fenomenologia, ciências contemporâneas –, bem como o itinerário de sua obra filosófica, que culminou no tratamento do problema de Deus, passando pelos problemas da realidade e da inteligência. Conhecer, ainda que sucintamente, sua abordagem peculiar destes dois temas nos ajudará a penetrar no problema próprio deste trabalho. Primeiramente, vale à pena citar um importante trecho do prólogo à tradução norte-americana de NHD (de 1980), que nos dá como que um marco de compreensão da filosofia zubiriana:

A filosofia moderna, dentro de todas as suas diferenças, esteve montada sobre quatro conceitos que a meu modo de ver são quatro falsas substantivações: o espaço, o tempo, a consciência, o ser. Pensou-se que as coisas estão no tempo e no espaço, que são todas apreendidas em atos de consciência, e que sua entidade é um momento do ser. Agora bem, a meu modo de ver isto é inadmissível. O espaço, o tempo, a consciência, o ser, não são quatro receptáculos das coisas, mas tão somente caracteres das coisas que são já reais. [...] As coisas reais não estão no espaço nem no tempo como pensava Kant (seguindo a Newton), mas são espaçosas e temporais, algo muito distinto de estar no tempo e no espaço. A intelecção não é um ato de consciência como pensa Husserl. A fenomenologia é a grande substantivação da consciência que corre na filosofia moderna desde Descartes. Entretanto, não há consciência; há tão somente atos conscientes. Esta substantivação se havia introduzido já em grande parte da psicologia do final do século XIX. [...] A psicanálise conceituou o homem e sua atividade referindo-se sempre à consciência. Assim nos fala “da” consciência, “do” inconsciente, etc. O homem será em última instância uma estratificação de zonas qualificadas com respeito à consciência. Esta substantivação é inadmissível. Não existe “a” atividade da consciência, não existe “a” consciência, nem “o” inconsciente, nem “a” subconsciência; há somente atos conscientes, inconscientes e subconscientes. Mas não são atos da consciência nem do inconsciente nem da subconsciência. Heidegger deu um passo mais. Ainda que em forma própria (que nunca chegou a conceituar nem a definir), levou a cabo a substantivação do ser. Para ele, as coisas são coisas em e pelo ser; as coisas são por isto entes. Realidade não seria senão um tipo de ser. É a velha idéia do ser real, *esse reale*. Mas o ser real não existe. Só existe o real sendo, *realitas in essendo*, diria eu. O ser é tão só um momento da realidade.

Frente a estas quatro gigantescas substantivações, do espaço, do tempo, da consciência e do ser, tentei uma idéia do real anterior àquelas. Foi o tema de meu livro *Sobre la esencia* (Madrid, 1962): a filosofia não é filosofia nem da objetividade nem do ente, não é fenomenologia nem ontologia, mas é filosofia do real enquanto real, é metafísica. Por sua vez, a intelecção não é consciência, mas é mera atualização do real na inteligência senciente. É o tema do livro que acaba de aparecer, *Inteligência Sentiente* (Madrid, 1980)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, acesso em jan. 2002.

Tratarei agora, prescindindo das questões do tempo e do espaço, de desenvolver um pouco esta citação, de modo a irmos nos familiarizando com as principais noções zubirianas, desde as quais ele se aproxima da realidade de Deus. Entretanto, irei inverter seu trajeto, partindo de suas considerações sobre a inteligência humana em direção à realidade.

## **2.1. A intelecção senciente**

De Descartes a Kant, dirá Zubiri, o fundamento de toda filosofia é a crítica, o discernimento do que se pode saber. Para o filósofo basco, sem dúvida a investigação sobre a realidade lança mão de alguma conceituação do que seja saber, mas não é menos certo que uma investigação sobre as possibilidades de saber não pode ser feita se não se apela a alguma conceituação da realidade. É impossível uma prioridade intrínseca do saber ou da realidade, mas ambos são congêneres. A presumida anterioridade crítica do saber não é senão uma espécie de timidez na arrancada do filosofar, como se alguém que quisesse caminhar passasse horas estudando o movimento dos músculos de suas pernas; provavelmente não daria um passo!

### **2.1.1. A intelecção como ato: a apreensão**

Para Zubiri, a filosofia moderna não começa com o saber sem mais, mas com o modo do saber chamado conhecimento. Entretanto, nos dirá, o conhecimento não repousa sobre si mesmo; o primário do conhecimento está em ser um modo de intelecção: a epistemologia pressupõe uma “noologia”. Ao longo de sua história, a filosofia teria estudado os atos de intelecção (conceber, julgar...) separando-os dos dados que os sentidos nos dão: inteligir é posterior a sentir e esta posteriorização é uma oposição (desde Parmênides); mas não se teria dito o que é inteligir nem sentir. O que Zubiri propõe é analisar a índole do ato de intelecção.

Segundo Zubiri, as filosofias grega e medieval teriam considerado inteligir e sentir como atos de duas faculdades, passando do ato à faculdade sem uma análise atenta do próprio ato de inteligir. Já a filosofia moderna, desde Descartes, teria realizado uma passagem dentro do próprio ato da intelecção, considerando o

inteligir e o sentir como maneiras distintas de dar-se conta das coisas, como dois modos de consciência, e acabou substantivando o “dar-se conta” e transformando a consciência no que Zubiri chamou uma “superfaculdade”, o que implicou duas idéias: a consciência é algo que executa atos e o formalmente constitutivo do ato de intelecção é o “dar-se conta”. Porém, nos dirá um dos comentadores do filósofo basco, “o homem está radicalmente imerso não no tipo de conhecimento abstrato fornecido por uma faculdade, mas no ato de intelecção, como momento da inteligência”<sup>2</sup>. O que isso significa?

Para Zubiri, o dar-se conta é dar-se conta de algo presente à consciência e este estar presente não é determinado pelo dar-se conta. Eu me dou conta de algo que já está presente. A filosofia moderna teria atentado apenas para o dar-se conta, ao passo que as filosofias grega e medieval teriam pretendido explicar a “apresentação” como uma atuação da coisa sobre a faculdade de inteligir. Mas a intelecção, para Zubiri, não é ato de uma faculdade nem de uma consciência, mas um ato de “apreensão”, o que seria um fato: o de que “estou” me dando conta de algo que me “está” presente. A apreensão é o ato apresentante e consciente. A filosofia teria oposto o inteligir ao sentir, sem se fazer questão do que é inteligir e limitando-se a estudar os diversos atos intelectivos. O mesmo teria ocorrido com o sentir.

Na análise zubiriana, a intelecção é um ato de apreensão e este caráter pertence também ao sentir. A apreensão sensível e a apreensão intelectiva têm freqüentemente o mesmo objeto, de modo que para determinar o que é precisamente o inteligir, é necessário analisar a diferença entre o inteligir e o sentir como uma diferença modal dentro da apreensão de um mesmo objeto. A apreensão sensível é comum ao homem e ao animal. Trata-se de compreender a intelecção humana em contraste com o “puro sentir” animal.

“Sentir”, para Zubiri, é um processo que tem três momentos essenciais: o “momento de suscitação”, que é o que desencadeia uma ação animal; o “momento de modificação tônica”, pelo qual a suscitação modifica o tom vital do animal; e o “momento de resposta”. Estes três momentos em sua essencial e indissolúvel unidade são o que constitui o sentir. E esta unidade é o que constitui o específico da animalidade.

---

<sup>2</sup> FERNÁNDEZ TEJADA, J. *A ética da inteligência em Xavier Zubiri*, p. 144.

O que suscita o “processo senciente” é a apreensão do “suscitante”, que tem dois aspectos: determina o processo senciente em seu momento de modificação e resposta; e sua estrutura formal própria, que desencadeia o processo do sentir. A apreensão sensível consiste formalmente em ser apreensão impressiva; a “impressão” é o formalmente constitutivo do sentir. A filosofia não teria reparado nesta “impressividade” ou o fez sem uma análise de sua estrutura formal, limitando-se a descrever as distintas impressões. A impressão tem três momentos: a “afecção” do senciente pelo sentido; o “momento de alteridade”, de apresentação de algo outro –que Zubiri chama “nota”– em afecção; e a “força de imposição” com que a nota presente na afecção se impõe ao senciente. A unidade intrínseca destes três momentos constitui a impressão. As filosofias clássica e moderna não teriam atentado mais que para a afecção.

O que especifica os distintos modos de apreensão sensível são os distintos modos de alteridade. A alteridade nos faz presente o outro “enquanto outro”, com um conteúdo próprio. A nota é algo que “fica” ante o senciente como algo outro, independente. Ela não só tem um conteúdo, mas um modo de “ficar” na impressão. Este momento é chamado por Zubiri de “formalidade”, o modo como o conteúdo “sentido” é independente e autônomo do senciente em cuja impressão fica. Este ficar depende da “habitude” do animal, que é o modo diferente com que “se enfrenta com as coisas”. A formalidade é o término de uma habitude. A habitude está para a formalidade assim como os receptores do animal estão para o conteúdo. A autonomização do conteúdo, ou seja, a modulação da formalidade, da independência, é chamada “formalização”<sup>3</sup>. Os modos de apreensão sensível distinguem-se pelos modos da formalização e são essencialmente dois: sentir a “estimulidade” e sentir a “realidade”.

Quando a impressão só consiste em ser determinante do processo, temos um primeiro modo de apreensão sensível. A impressão que determina por afecção o processo de resposta é o “estímulo”. Quando esta afecção é meramente “estimulante”, suscitante, é afecção do mero estímulo enquanto tal. Por exemplo, quando dizemos: “o calor esquenta”. O calor é mero estímulo, algo que é tão

---

<sup>3</sup> Formalização, em Zubiri, não é a idéia kantiana da forma sensível; esta consistiria em ser “informação”, mas a formalização é anterior a toda informação espaço-temporal; só na medida em que há formalidade, autonomia, poder-se-ia falar em ordenação espaço-temporal. Também não é a idéia de *gestalt*, configuração total do percebido por oposição às sensações elementares; as próprias notas elementares são algo formalizado e a formalização diz respeito à autonomização e não à configuração, a qual é resultado da primeira.

somente determinante térmico de uma resposta. No momento de alteridade, a nota apreendida como “outra” que a afecção, se faz presente numa “formalidade de estimulidade”. Sua alteridade consiste somente em suscitar uma resposta, constitui um “signo”<sup>4</sup>. O apreendido fica como independente do animal, mas só como “signo objetivo”, que se impõe ao animal. De sua objetividade recebe sua força de imposição. Apreender as impressões, os estímulos, como meros signos objetivos, é o que constitui o “puro sentir”. Neste puro sentir a impressão sensível é “impressão de estimulidade”. A alteridade da nota pertence ao processo senciente e se esgota nele.

Além da apreensão de estimulidade, própria do animal, o homem, nos seus chamados “sentidos”, possui outro modo de apreensão. Trata-se de uma apreensão sensível, ou seja, impressiva, mas que se distingue modalmente: “No novo modo de apreensão, se apreende o calor como nota cujos caracteres térmicos lhe pertencem ‘em próprio’”<sup>5</sup>. Não se trata de que os caracteres sejam propriedades, de que sejam caracteres de um sujeito chamado calor, mas de que sejam o próprio calor. “Em próprio” significa a pertença a algo. Então, o calor não somente esquenta, mas “é quente”. “É” não significa ser, mas indica que o calor tem os caracteres “como próprios”. Já não é mais uma alteridade pertencente “signitivamente” ao processo senciente, mas que pertence ao calor por si mesmo, o qual agora não é signo de resposta, mas quente *de suyo*<sup>6</sup>. A nova formalidade é “formalidade de realidade ou reidade”.

Não se trata de uma idéia de realidade “em si” como uma coisa real no mundo independente de minha percepção (“realismo ingênuo”). Não vamos além do apreendido, o que interessa é o modo como o apreendido “fica” na apreensão. A formalidade de realidade é algo em virtude do qual o conteúdo é o que é “antes” de sua apreensão. Esta estrutura é o que força a falar não só de minha apreensão do real, mas da realidade do apreendido em minha apreensão. Não é um salto do percebido ao real, mas da realidade em sua dupla face de apreendida e de própria em si mesma.

<sup>4</sup> Para Zubiri, signo não é sinal, que é algo cujo conteúdo é apreendido por si mesmo e que, além disso, sinaliza; nem é significação, própria tão somente da linguagem. Só o homem tem significações, assim como só o animal tem signos, mas ambos têm sinais – o animal sinais signitivos e o homem sinais reais ou realidades sinalizadoras.

<sup>5</sup> ZUBIRI, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, p. 55.

<sup>6</sup> A expressão *de suyo* em espanhol significa algo que pertence à coisa “por direito”, “como própria”. Por sua expressividade e porque em Zubiri se trata de um termo técnico, opto por mantê-la em espanhol.

No animal a afecção é meramente estimulante; no homem o que afeta é “afecção real”, presente como algo “outro”, com um conteúdo comum ao da apreensão animal, mas que fica como algo “em próprio”, e não como “notificante”. O calor, por exemplo, é algo *de suyo*, anterior a seu estar presente no sentir. O presente é algo apreendido como sendo anterior a seu apresentar-se. O calor esquenta porque “já” é quente. O apreendido se impõe com uma força nova: a “força de realidade”. A impressão é “impressão de realidade”. Nesta apreensão apreendemos impressivamente a realidade do real. Zubiri a chama “apreensão primordial de realidade”, na qual a formalidade de realidade está apreendida diretamente, não através de representações, por exemplo: “A inteligência senciente de que nos fala Zubiri, como a luz e o intelecto agente de Aristóteles, é um ato no qual se nos faz visível a realidade das coisas. [...] É o meio diáfano no qual conhecemos imediatamente as coisas”<sup>7</sup>. Esta apreensão é primordial porque nela se funda toda outra apreensão de realidade; ela nos instala no real.

### 2.1.2.

#### **A estrutura da apreensão de realidade: intelecção senciente**

O momento de impressão qualifica o ato apreensor como ato de “sentir” e o momento de realidade qualifica-o como um ato de “inteligir”, que consiste em apreender algo como real. Sentir e inteligir são dois momentos de algo uno: a apreensão de realidade. A intelecção é senciente, ou seja, sente a realidade<sup>8</sup>, e o sentir é intelectivo. O ato de inteligir não é completo independentemente do ato de sentir. Ambos constituem um ato uno<sup>9</sup>. O que há de ser oposto não é o sentir e o inteligir, mas o inteligir e o puro sentir animal. Há apenas um ato, com dois momentos: o momento senciente é “impressão”, o momento intelectivo é “de realidade”. Esta unidade (entre intelecção e sensibilidade) não é uma síntese, como seria para Kant, mas é estrutural: o sentir sente a realidade, o inteligir intelige o real impressivamente.

Na concepção de dois atos, temos uma “intelecção do sensível”, ou uma “inteligência concipiente”, conforme Zubiri. Seu objeto primário é o sensível, são

<sup>7</sup> FLÓREZ MIGUEL, C., *Razón y inteligencia en Zubiri*, p. 21.

<sup>8</sup> O autor contrapõe sua inteligência senciente ao “sensualismo”, o qual reduziria o inteligido a conteúdos de impressão.

<sup>9</sup> O inteligir e o sentir, separados, são “potências”. Potência, para Zubiri, é um modo de fazer possível algo. A inteligência, irreduzível ao puro sentir, não está facultada a produzir seu ato sozinha; precisa estar unida ao sentir.

os dados dos sentidos. Estes são dados pelos sentidos “à” inteligência, que tem como ato formal o conceber e o julgar. Na concepção unitária de Zubiri, ou seja, na “inteligência senciente” ou “sentir intelectivo”, o objeto primário é a realidade, que é dada pelos sentidos “na” inteligência, que tem como ato formal a apreensão de realidade.

A impressão de realidade nos é dada por distintos sentidos. Zubiri nos oferece uma lista de onze sentidos: visão, audição, olfato, contato-pressão (tato), gosto –os cinco tradicionais–, sensibilidade labiríntica e vestibular, calor, frio, dor, cinestesia (sensibilidade nos movimentos) e cenestesia (sensibilidade visceral). Como cada sentido me apresenta a realidade de forma distinta, há diversos modos de impressão de realidade. A diferença radical dos sentires não estaria nas qualidades que oferecem, mas nas distintas formas de apresentar a realidade. Para a filosofia, a coisa sentida teria sempre sido considerada como “diante de mim”, mas, como veremos, este é apenas um dos modos de apresentação da realidade.

A vista apreende a coisa real como algo “diante” de mim, segundo sua configuração. O ouvido apresenta a coisa como “notícia”: a coisa sonora não está incluída na audição, mas o som nos remete a ela (apresentação “notificante”). No olfato, a realidade se apresenta como “rastros”. No gosto a coisa está presente como realidade possuída; a realidade é “fruível”. No tato a coisa está presente sem *eidos* nem gosto, como “nua apresentação da realidade”. Na cinestesia, não tenho presente a realidade, nem sua notícia, etc., mas a realidade se apresenta como algo em “direção” (apresentação “direcional”). No calor e no frio, a realidade se apresenta como “temperante”. Na dor e prazer a realidade é “afetante”. O sentido de orientação me dá a realidade como “posição”, como algo centrado. A cenestesia nos dá que a realidade apreendida é nossa própria realidade; em virtude deste sentir o homem está em si mesmo –é o que Zubiri chama intimidade–; a cenestesia é o sentido do “mim”.

Aos distintos modos de apresentação, correspondem modos de intelecção e inteligibilidade. Na visão a intelecção é “vidência”. Na audição, intelecção é “auscultar”. No gosto, é “apreensão frutiva” –não se trata da fruição consecutiva à intelecção, mas do fruir como modo de intelecção (lembramo-nos de que saber e sabedoria são etimologicamente sabor). No tato, intelecção é “apalpar”. No olfato, é “rastrear”. Na cinestesia a intelecção é uma “tensão dinâmica”. Também intelecção é a realidade “atemperando-nos” a ela e estando “afetados” por ela. Na

sensibilidade labiríntica e vestibular, a intelecção é “orientação” na realidade. Na cenestesia, a intelecção é “intimação” com o real, penetração íntima no real –não se trata de uma intimação consecutiva à apreensão, mas a intimação mesma é o modo de apreender a realidade.

Os diversos sentidos não estão justapostos, mas se recobrem total ou parcialmente. Por exemplo: a vista me dá a realidade “ante” mim. O tato me dá a “nua” realidade. Ao se recobrirem estes dois sentidos, eu tenho “a nua realidade diante de mim”. Há um modo de presença do real cuja importância é enorme: a “presença direcional” do real. Recobrando os outros sentidos, a “direção” determina modos específicos de intelecção, que sempre me lançam ao real “além” do apreendido. Recobrando a cenestesia, a direção me lança dentro de meu próprio estar em mim. Esta intelecção de minha própria intimidade em seu interior é a “reflexão”<sup>10</sup>. Cada modo está nos demais como momento estrutural de todos. Não há prerrogativa de nenhum modo. Há certamente realidades que não podem ser apreendidas por todos os sentidos. Aqueles modos nos quais uma realidade não nos é presente, são modos dos que estamos privados. Um cego de nascença, por exemplo, não é que apenas não veja as cores, mas jamais vê as coisas “ante” ele. Na apreensão de realidade cada sentido contribui não só com a qualidade sensível, mas também com seu modo próprio de apreendê-la como realidade.

O sentir não está constituído pela diversidade qualitativa, mas pela unidade de apresentação do real, pela unidade do momento de formalidade. A impressão de realidade é sempre “inespecífica”. A formalidade não é uma qualidade a mais, transcende todos os conteúdos, tendo uma “estrutura transcendental”. A transcendentalidade é a face positiva da inespecificidade negativa. O que é transcendental é o que constitui o objeto formal da inteligência, a realidade presente em impressão. “Trans” não significa “estar além” da apreensão; neste caso a apreensão seria do “transcendente”. “Trans” é um caráter interno ao apreendido, não nos tira dele, mas nos submerge nele. A impressão não é do transcendente, mas “impressão transcendental”. O apreendido em impressão de realidade é, enquanto realidade, “mais” que o que é como colorido, sonoro, etc..

---

<sup>10</sup> A reflexão passou na filosofia por ser o ato primário da intelecção, mas ela pressupõe um prévio “estar em mim”, não sendo um ato intelectivo primário.

A transcendentalidade, este “mais”, não é o momento em que todas as coisas coincidem – transcendentalidade como “comunidade”<sup>11</sup>. O transcendental é algo próprio do término formal da intelecção, a realidade; não é transcendental à realidade, mas “nas” realidades. Não se conceitua o transcendental em função daquilo para o qual transcende, mas em função daquilo desde o qual se transcende. É algo que se estende desde a formalidade de realidade de uma coisa à formalidade de realidade de outra coisa; não é comunidade, mas “comunicação”, não causal, meramente formal. Esta transcendentalidade tem quatro momentos.

O primeiro momento é o de abertura: a formalidade de realidade é, enquanto de realidade, algo aberto, ao menos ao conteúdo. Por ser aberta a formalidade, é que a coisa real é mais que seu conteúdo atual. Realidade não é o caráter do conteúdo já concluso, mas formalidade aberta. Quando dizemos “realidade”, deixamos em suspenso a frase, que deve ser completada por “de algo”. Por ser aberta, a formalidade de realidade pode ser a mesma em distintas coisas reais: estas estão inscritas na mesmidade numérica da formalidade de realidade, sendo assim, “realidades outras” e não “outras realidades”. Como a realidade é formalidade aberta, só é realidade respectivamente àquilo a que está aberto: a “abertura respectiva” é o segundo momento da transcendentalidade. Ao ser assim respectivamente aberta a realidade faz “seu” o conteúdo: terceiro momento da transcendentalidade, o momento da “suidade”. Finalmente, a abertura não é respectiva só ao conteúdo; o conteúdo real não é só realidade sua, mas é pura e simplesmente real “na” realidade. A realidade está aberta a ser um momento do *mundo*<sup>12</sup>: o quarto momento da transcendentalidade é a “mundanidade”. Recapitulando: a formalidade de realidade é *abertura respectiva suiificante e mundificante*.

A formalidade de realidade envolve transcendentalmente seu conteúdo, que já não é mais mero conteúdo, senão “tal” realidade, que Zubiri chama de *talidade* do real: trata-se da função *talificante*. Por outro lado, o próprio conteúdo é aquilo que permite à formalidade de realidade ser “realidade” em toda sua concreção; o

<sup>11</sup> Para a filosofia clássica, a partir de Parmênides, todas as coisas coincidiriam em “ser”, que seria, para Platão, o gênero supremo e, para Aristóteles, o conceito supremo. Para a filosofia moderna, desde Kant, todas as coisas coincidiriam em ser objeto.

<sup>12</sup> Mundo não é o conjunto das coisas reais. Aquilo que conjunta as coisas reais é um momento físico das coisas reais mesmas.

real não é apenas “tal” realidade, mas “realidade” tal: é a função “transcendental”, que envolve o conteúdo fazendo dele uma forma e um modo de realidade.

### 2.1.3.

#### A índole essencial da intelecção senciente

Pode pensar-se que o estar presente do inteligido na intelecção é um “estar posto” (Kant), ou ser término intencional da consciência (Husserl), ou ainda ser desvelação (Heidegger). Mas em todas estas formas, o inteligido “está presente” na intelecção. Ainda que estivesse por posição, por intenção ou por desvelação, o “estar presente” do “posto”, do “intencionado” e do “desvelado” não é formalmente idêntico à sua posição, à sua intenção e à sua desvelação. O posto “está” posto, o intencionado “está” intencionado e o desvelado “está” desvelado. Trata-se de investigar a índole desde “estar”.

O que está presente na intelecção senciente é a realidade. A este “estar” presente da realidade, Zubiri denomina “atualidade”, que não é o caráter de “ato” de algo, no sentido aristotélico (que na terminologia zubiriana chama-se *atuidade*), mas o caráter de “atual”, que alude a uma espécie de presença “física” do real. É o estar presente de algo “desde si mesmo” em algo. O essencial não é a “presentidade”, mas o “estar”. Intelecção é atualidade, é “estar presente” na intelecção. O real, ao estar inteligido, está em atualidade.

A atualidade não é relação nem correlação. A intelecção não é uma relação do inteligente com as coisas inteligidas. A relação é algo que se estabelece entre o inteligente e a coisa já inteligida; a atualidade é o estabelecimento dos relatos, é um tipo de “respectividade”. A atualidade funda-se na realidade intelectivamente apreendida; a apreensão intelectual é atualidade “da” realidade: “Em toda intelecção temos realidade que é atual, e que em sua atualidade nos está presente”<sup>13</sup> e não em sua própria realidade mundanal, como nas filosofias grega e medieval. A coisa fica em mera atualidade.

A intelecção apreende o real impressivamente e a apreensão das qualidades sensíveis é uma apreensão de qualidades reais. Estas qualidades são “impressões” nossas e a impressão não é só afecção, mas também apresentação de algo outro. As qualidades são sensíveis porque apreendidas em impressão e reais porque são

<sup>13</sup> ZUBIRI, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, p. 146.

*de suyo*. Que sejam impressões nossas não significa que não sejam reais. A realidade não é uma “zona” de coisas além de nossas impressões, não é um estar “além” da impressão, mas é mera formalidade. Não precisamos distinguir entre a realidade e nossas impressões, mas entre duas maneiras de ser real: na impressão e além da impressão –podendo haver inclusive realidades que sejam reais apenas na impressão. O real além não é real por ser além, mas por ser *de suyo* algo além. É o real em impressão de realidade o que nos está levando para um “além” do percebido. As qualidades sensíveis não são reais além da percepção, mas são reais na percepção. O que a elas possa corresponder de realidade além do percebido é algo que só pode ser inteligido fundando-nos na realidade dessas qualidades “na” percepção. Averiguar o que sejam estas qualidades no mundo além do sentido é, para Zubiri, a tarefa da ciência<sup>14</sup>.

Pelo que tem de intelectual ou de senciente, a inteligência é mera atualidade do apreendido como real. Mas ao estar presente o inteligido, por exemplo, eu não apenas “vejo esta coisa”, mas “estou vendo esta coisa”. Esta unidade do estar presente a coisa e do estar presente minha visão é uma mesma atualidade. O

<sup>14</sup> A realidade das qualidades sensíveis parece estar em contradição com a ciência moderna; afirmá-la seria *realismo ingênuo*. Mas a ciência entende por realidade que estas qualidades sejam reais independentes da percepção sensível, o que não é correto. Realidade é formalidade do *de suyo* e esta formalidade no percebido é um *prius* a respeito de sua percepção. Realidade não é ser real além do percebido. Para serem percebidas, as coisas do mundo atuam sobre os órgãos dos sentidos e nesta atuação se modificam as notas físicas não só dos órgãos, mas das coisas mesmas. As qualidades sensíveis são a maneira real como estas coisas além da percepção são realidades “nela”. Que sejam resultados de uma atuação, é algo indiferente para a inteligência enquanto tal; esta é mera atualização ainda que o atualizado proceda de uma atuação. É claro que se desaparecesse o órgão desapareceria a atuação e desapareceriam realidades, como por exemplo, as cores, que são reais na percepção, mas não além da percepção. Consideradas desde as coisas reais além da percepção, as qualidades são a maneira real como as coisas reais estão realmente presentes na percepção; elas pertencem à coisa, mas só nesse fenômeno que chamamos percepção. Seria realismo ingênuo afirmar que as qualidades sensíveis são reais além da percepção e fora dela. Mas também é um subjetivismo ingênuo declará-las simplesmente subjetivas. Não há possibilidade alguma de estabelecer a correspondência entre as qualidades sensíveis e as coisas reais, se se começa por afirmar que aquelas são qualidades subjetivas. Como a inteligência poderia saltar do sensorial à realidade? A ciência seria apenas um sistema coerente de conceitos objetivos, mas não uma apreensão de realidade. Os conceitos devem apoiar-se na realidade sentida. Não há causalidade nenhuma que possa levar do puramente subjetivo ao real. Este realismo crítico é uma concepção pseudo-realista. As realidades na percepção e além dela são idênticas em ser *de suyo*; o que é distinto é o conteúdo. Não se trata de que o conteúdo perceptivo não seja real, mas de que sua realidade é insuficiente, levando-nos assim da realidade percebida à realidade além da percepção. Por isso a zona além da percepção é sempre problemática. A realidade apreendida nesse modo de sentir que é o sentir a realidade “em direção” nos lança para o real além do percebido. Ir ao real além da percepção é inexoravelmente necessário; toda qualidade é percebida em um “direcionamento”. O ponto de partida da afirmação do real além da percepção é o real percebido. Tudo o que a ciência afirma do mundo físico só está justificado como explicação do percebido enquanto real “na” percepção. As ondas eletromagnéticas ou seus fótons, por exemplo, são necessários para a cor percebida; aquelas não ficam fora da qualidade percebida, são a realidade desta qualidade “dentro” dela. A cor “é” a onda percebida. As qualidades sensíveis são a realidade perceptiva do que cosmicamente excede delas. Na realidade direcionalmente apreendida o que é *de suyo* é problema: o problema de qual seja a estrutura mesma do que é *de suyo*.

inteligido é distinto da intelecção: há duas coisas atuais distintas numa só atualidade. Assim, a essência completa da intelecção senciente é: “na mera atualidade da coisa e do inteligir se atualizam, pela identidade numérica de sua atualidade, a intelecção e o inteligido como duas realidades distintas”<sup>15</sup>. Meu próprio ato de intelecção é uma realidade, atualizada na mesma atualidade da coisa que vejo: assim estou em mim. Se não fosse assim, eu teria uma idéia de minha intelecção, mas não um “estar realmente” inteligindo-me em minha realidade. Este estar em mim não é resultado de voltar sobre meu ato; eu volto porque já estou em mim. A possibilidade de introspecção se funda na atualidade comum da coisa e de minha intelecção.

Nesta atualidade comum, está presente a coisa “na” intelecção e a intelecção “na” coisa; a intelecção fica co-atualizada. A atualidade comum tem antes de qualquer coisa este caráter de “com”, e logo em seguida este caráter de “em”. E ainda, esta atualidade comum é atualidade “da” coisa e “da” intelecção; toda atualidade é atualidade “do” real: seu terceiro caráter é o “de”. “Com”, “em” e “de” são três aspectos de uma mesma atualidade comum, cada um fundando-se no seguinte.

Ao ficar inteligida a coisa real, fica co-inteligida a intelecção senciente. Se chamamos ao inteligir ciência, esta intelecção comum como atualidade intelectual não será apenas ciência, mas “consciência”: “Consciência é co-atualidade intelectual da intelecção mesma em sua própria intelecção”<sup>16</sup>. A consciência é radical e formalmente senciente e não é formalmente “introspecção”, que é tão só um modo de consciência: a consciência do ato de entrar em si mesmo, que se funda no estar em si mesmo. A “consciência-de” se funda na “consciência-em”, que está fundada no “com” radical, no “com” impressivo da intelecção senciente. A filosofia moderna, segundo Zubiri, partiu da “consciência-de”, e assim teria cometido um duplo erro: identificou “consciência” e “consciência-de”; e intelecção e consciência, com o qual intelecção seria “dar-se conta de”.

A atualidade comum não é resultado, é raiz da subjetividade; ela conduzirá, enquanto atualidade da intelecção, a descobrir e conceituar a inteligência e tudo o que costuma chamar-se “sujeito”. A essência da subjetividade não é, para Zubiri,

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 161.

ser um sujeito de propriedades, mas, por assim dizer, “ser mim”. A intelecção senciente é a constituição mesma da subjetividade, é a abertura do âmbito do “mim”. Sujeito e objeto não se integram na intelecção senciente, mas é esta que se desintegra em sujeito e objeto.

Passarei a considerar agora, de modo mais breve, os modos ulteriores da intelecção – o logos senciente e a razão senciente –, bem como o problema da realidade em e por si mesma, e não como atualizada na inteligência.

#### **2.1.4.**

#### **Os modos ulteriores da intelecção: logos e razão**

Temos então que inteligir é ter em nossa inteligência o real. A realidade não é algo a que se tenha de ir, mas algo em que já se está; não é algo que necessite ser justificado para a inteligência.

Cada coisa real não é só respectiva ao inteligir, mas a outras coisas reais. Realidade é formalidade aberta a seu próprio conteúdo e à realidade de outras coisas reais. Se não fosse pela respectividade, a apreensão do real não daria lugar à pergunta de que é em realidade a coisa real, porque teríamos uma apreensão exaustiva. O real aberto transcendentemente em “direção” é o que determina os modos ulteriores de intelecção.

A intelecção é formalmente apreensão direta, imediata e unitária do real, e a unidade destes três momentos constitui que o apreendido o seja em e por si mesmo. Toda intelecção está montada sobre esta intelecção do real em e por si mesmo. A ulterioridade consiste em “inteligir o que é ‘em realidade’ o já apreendido ‘como real’”<sup>17</sup>. Só porque é insuficiente a apreensão de algo como real é porque temos que inteligir o que esse real é em realidade. Nos modos ulteriores de intelecção o conteúdo do apreendido se faz imensamente mais rico. Entretanto, não é o conteúdo que constitui a essência formal da intelecção e, neste sentido, a apreensão primordial é mais rica e é a intelecção por excelência. Só referidos à apreensão primordial os modos ulteriores são intelecções do real: “A apreensão ulterior é a expansão do real apreendido já em apreensão primordial como real”<sup>18</sup>.

A abertura da coisa apreendida como real a outras coisas reais também apreendidas constitui o que Zubiri denomina “campo de realidade”. Inteligir o que

<sup>17</sup> Ibid., p. 266.

<sup>18</sup> Ibid., p. 267.

a coisa real é em realidade é inteligi-la como momento do campo de realidade, como respectiva a outras coisas do campo. Mas a formalidade de realidade está aberta a ser momento “da realidade”, está “transcendentalmente” aberta ao que Zubiri chama “mundo”. “Respectividade campal” e “respectividade mundanal” são duas dimensões da respectividade do real enquanto tal.

O campo de realidade não é extrínseco à realidade das coisas, mas é um momento campal seu. Como o momento de realidade das coisas nos é dado pelas coisas mesmas em impressão de realidade, o campo de realidade está determinado pelas coisas reais e não só pela unidade de meu ato perceptivo. A realidade é formal e constitutivamente aberta a um campo. Entre uma coisa real e o campo de realidade há uma respectividade cíclica, como no campo eletromagnético ou gravitacional. Ademais, o real é um momento da pura e simples realidade, e na sua imensa multiplicidade tem uma unidade como realidade mundanal. Esta unidade constitui o “mundo”. Cada coisa é real em e por si mesma e é realidade campal e mundanal.

O inteligido como real pode ser inteligido ulteriormente segundo ele é “em realidade”, ou seja, a respeito de outras coisas reais, no campo de realidade. O *logos* é a intelecção do que o real é em sua realidade campal, desde outras coisas reais; trata-se de um enriquecimento do conteúdo da apreensão primordial. Ao *logos* pertence a “simples apreensão” e a “apreensão judicativa”. O *logos* não amplia a realidade, mas enriquece seu conteúdo.

Há outro modo de intelecção: a intelecção do real como momento do mundo, que se apóia na intelecção do real como campal, no *logos*. Não é um raciocínio, mas uma “marcha” desde a realidade campal até a realidade mundanal; marcha irredutível ao *logos*, e que constitui a “razão”, “marcha transcendental” para o mundo, para a “pura e simples realidade”. A razão não tem que obter a realidade, mas já nasce e marcha nela.

As seguintes palavras de Roberto Hernández resumem bem o objetivo da noologia zubiriana:

toda a filosofia da inteligência zubiriana consiste no intento de separar a inteligência senciente ou apreensão primordial de realidade de seu ulterior momento lógico-lingüístico. A inteligência senciente tem a ver com a apreensão de

uma coisa enquanto que realidade, e isso é sempre prévio e radical a todo raciocínio e cálculo, isto é, a uma inteligência pensante<sup>19</sup>.

## 2.2. A realidade

Como vimos, realidade é formalidade de alteridade do apreendido sencientemente, que fica na apreensão como algo “em próprio”: “A realidade [...] é a coisa como algo *de suyo*. A coisa se atualiza na inteligência, se nos apresenta intelectivamente, como sendo *de suyo* ‘antes’ de estar-nos presentes”<sup>20</sup>. Há uma anterioridade formal do apreendido a respeito de seu estar apreendido: é o que Zubiri chama *prius*. Assim, “a formalidade de realidade nos instala no apreendido como realidade em e por si mesma [...]. O *de suyo* constitui, pois, a radicalidade da coisa mesma como real e não somente como alteridade”<sup>21</sup>.

Realidade não é, para Zubiri, “existência”; a existência não é formalmente um momento da realidade do apreendido. A existência compete à coisa real *de suyo*; seu momento de existência está fundado em seu momento de realidade. O que constitui formalmente a realidade não é o existir, mas o existir *de suyo*. O formalmente apreendido em inteligência senciente é o que é *de suyo*, não o que é “existente”. A inteligência concipiente não se ateu ao momento do *de suyo* e assim teria feito uma metafísica da “realidade como existência”.

A formalização é o que constitui o modo de alteridade do conteúdo apreendido; é autonomização deste conteúdo, a qual tem dois momentos: independência do mesmo a respeito do apreensor e a respeito de outras coisas apreendidas –a este segundo momento Zubiri denomina momento de “unidade fechada” do apreendido. Quando estes dois momentos são da formalização de realidade, o apreendido caracteriza-se como “o real”, algo *de suyo* “independente” e “uno”.

As notas apreendidas são a “constituição” do real. Seu primeiro caráter é ser “constitucional”. Não temos aqui um conceito teórico, mas um momento da apreensão impressiva mesma. O conteúdo tem capacidade para ser *de suyo*, capacidade de “constitucionalidade”, que Zubiri denomina “suficiência constitucional”. O real como constitucionalmente suficiente é o que Zubiri chama

<sup>19</sup> HERNÁNDEZ, R., *Filosofía, actualidad y inteligencia en Xavier Zubiri*, p.61.

<sup>20</sup> ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 394-395.

<sup>21</sup> Id., *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, p. 191.

realidade substantiva, “substantividade”, que é assim, suficiência para ser *de suyo*<sup>22</sup>.

As notas constitucionais podem ser fundadas em outras ou ser “constitutivas”, repousando sobre si mesmas. Estas últimas constituem o subsistema radical da substantividade, são sua “essência”, que é o sistema de notas necessárias e suficientes para que uma realidade substantiva tenha suas demais notas constitucionais.

Cada nota apreendida tem suficiência constitucional (substantividade elementar); mas geralmente o conteúdo apreendido é uma constelação de notas, em que todas têm a mesma formalidade de realidade: o que é real é o conjunto inteiro. Cada nota tem uma “posição” no conjunto, é “nota de” todas as demais. É o que Zubiri chama “estado construto”. Toda nota é real apenas em unidade com outras notas reais. O conjunto é a unidade posicional e construta de suas notas: é “sistema substantivo”.

A unidade do sistema constitui sua “interioridade” (mas não algo oculto por baixo das notas). As notas são a “projeção” da unidade, são sua “exterioridade”. O real é “substantividade estrutural e dimensional”: a “dimensão” é a atualidade da interioridade do sistema na exterioridade de sua estrutura. Assim, o real é, desde a inteligência senciente, uma substantividade dimensional.

O real não é “coisa”, mas algo “em próprio”. As notas não são “acidentes inerentes” a um “sujeito substancial”, nem “predicados de um objeto”, mas momentos constitucionalmente “coerentes” em um sistema construto substantivo.

Toda coisa real – nota elementar ou sistema substantivo – tem dois momentos: o de ter tais notas – *talidade* – e o de ter “forma de realidade” e “modo de (implantação na) realidade”, pelo qual as coisas reais não diferem só por suas notas, mas sobretudo pelo modo como essas notas são suas. Por este segundo momento, aberto, o real é “mais” do que é pelo conteúdo.

Todo real é “respectivo”. A respectividade remete cada coisa real a outra. Toda coisa real por sua respectividade é real em função de outras coisas reais. É o que Zubiri denomina a “funcionalidade” do real, que não é necessariamente

---

<sup>22</sup> A substantividade de Zubiri não é a “substancialidade” aristotélica. Para Aristóteles, a substância seria um sujeito de propriedades essenciais e o que Zubiri chama de notas seriam acidentes, realidades insubstantivas. Para Zubiri, Aristóteles não teria atentado para o fato de que há substâncias insubstantivas, como por exemplo, as ingeridas pelo organismo, que perdem sua substantividade, mas não sua substancialidade, tornando-se notas do mesmo.

causalidade, a qual será apenas um modo de funcionalidade<sup>23</sup>. Cada coisa real é constitutivamente aberta para outras coisas reais, assim como cada forma de realidade e cada modo de realidade estão aberto a outras formas e modos.

Segundo Zubiri, há três formas de realidade: o mero “ter em próprio” as notas (um mineral, por exemplo), o “auto-possuir-se” (os viventes) e o “ser pessoa” (o ser humano, que é seu enquanto “sua” realidade, por possuir inteligência senciente).

O “ser” é a atualidade primeira e radical do real. O real é atual na “respectividade mundanal”. Ser é atualidade mundanal, é algo ulterior à realidade, e esta ulterioridade tem uma estrutura formal própria: é a “temporeidade”. Não se trata de posterioridade cronológica, mas posterioridade puramente formal. A ulterioridade pertence ao real *de suyo*. O ser é o ser da substantividade, não há “ser substantivo”, mas “ser do substantivo”. Ser é algo fundado na realidade. Todo real “é”, mas por já ser “real”. A ulterioridade do ser está “co-sentida” ao sentir a realidade. Ao sentir impressivamente o real, estamos sentindo que está sendo no mundo (é o que Zubiri denomina “obliquidade do ser”). “Atualidade”, “ulterioridade” e “obliquidade” são os três momentos estruturais do ser<sup>24</sup>.

Até aqui, uma apresentação sumária dos aspectos fundamentais da filosofia zubiriana. Passaremos agora ao tema central deste trabalho, que é o do problema de Deus para Xavier Zubiri, o qual surge a partir do problema do homem, ou melhor, constitui seu próprio problema.

---

<sup>23</sup> Zubiri relaciona e explica vários modos de funcionalidade em *Inteligencia y logos* (pp. 36-37), como por exemplo: sucessão, coexistência, posição, espaciosidade e espacialidade, etc..

<sup>24</sup> Para a inteligência concipiente, entender seria entender o que algo “é”; realidade seria “entidade”, mas não se teria chegado, segundo Zubiri, a uma idéia precisa do ente mesmo.