

# A verdade como encontro: desde uma recetividade e uma materialidade

---

*Daniel Nuno Oliveira Mineiro*

Tese apresentada à Universidade de Évora  
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Doutora Fernanda Henriques  
Co-orientador: Prof. Doutor Jesús Conill Sancho

Esta tese inclui as críticas e sugestões feitas pelo júri

ÉVORA, MAIO DE 2018



Dedicada à minha avó, que  
adormeceu no Senhor enquanto  
eu escrevia esta tese.

## Agradecimentos

Terminado este tempo onde a curiosidade, o espírito científico e a vontade de um ir mais além se juntaram, gostaríamos de agradecer a algumas pessoas pelo bem que nos fizeram. Por isso, em primeiro lugar, gostaríamos de agradecer ao Professor Antonio Pintor-Ramos pela sua disponibilidade constante e pelos conselhos que nos foi dando ao longo da elaboração desta tese.

Depois, manifestamos a nossa gratidão ao Professor Diego Gracia por nos ter recebido na Fundación Xavier Zubiri e nos ter facilitado algumas obras, mesmo antes de terem sido publicadas, como é o caso da sua mais recente publicação *El poder de lo real*.

Em terceiro lugar, agradeço ao Professor Juan Nicolás, que em pleno julho e sob o terrível calor de Granada, nos agraciou com os seus conselhos e com a dádiva de algumas obras. Aqui fica um obrigado especial, porque foi pela sua mão que tivemos contacto com o volumoso *Guía Comares de Zubiri*.

Em quarto lugar, queremos manifestar uma gratidão enorme aos orientadores desta tese, mas por razões diversas. Ao Professor Jesús Conill, porque sempre nos alertou para a necessidade do diálogo com a hermenêutica e porque sempre terminou os nossos encontros com um confiante “adelante”. À Professora Fernanda Henriques porque sempre nos levou a sermos mais exigentes connosco próprios na leitura da proposta hermenêutica e com isso a caldear as respostas fáceis.

Por último, não podemos esquecer o apoio da família. Estamos certos de que sem ela teria sido muito mais complicada a redação desta tese.

Estou a todos vós grato.

## Tabela de siglas<sup>1</sup>

- NHD *Naturaleza, Historia, Dios* (1994)
- SE *Sobre la esencia* (1972)
- IRE *Inteligencia sentiente. \* Inteligencia y realidad* (1991)
- IL *Inteligencia y logos* (1982)
- IRA *Inteligencia y razón* (1983)
- SH *Sobre el hombre* (1986)
- SSV *Sobre el sentimiento y la volición* (1993)
- HV *El hombre y la verdad* (2001)
- HD *El hombre y Dios* (1985)
- SR *Sobre la realidad* (2001)
- PE *Primeros escritos (1921-1926)* (1999)
- CUI *Cursos universitarios. Volumen I* (2010)
- HRI *El hombre: lo real y lo irreal* (2015)
- SPF *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* (2002)

---

<sup>1</sup> Neste elenco de siglas e de obras apresentamos a edição utilizada. Para uma consulta das primeiras edições veja-se a bibliografia desta tese.

## Resumo

A presente investigação pretende ser a prova de que só é possível chegar ao conceito zubiriano de verdade como encontro por meio de uma *via da recetividade material*. Por isso constitui de uma só vez uma radicalização da proposta da tradição filosófica e, ao mesmo tempo, uma aposta numa via mais profunda presente nos textos de Zubiri, do seguinte modo:

Ao nível da fundamentação, na primeira parte mostrar-se-á onde se encontram as bases de uma recetividade material e de que modo é que se pode dizer que esta via é a única que pode fazer frente às propostas intelectualistas, realistas, logicistas, fenomenológicas e hermenêuticas.

Na segunda parte, dar-se-á conta das consequências da analítica ao nível da estrutura da realidade, para tornar patente o eixo formal/material que existe ao longo da atualização da realidade. E, na terceira parte, ter-se-á especial atenção na prova de que o pensar, a razão e o conhecimento sencientes relevam de uma recetividade material.

Por fim serão ainda ponto integrante desta investigação as limitações que esta analítica mais radical da recetividade material integra, fazendo-se notar que:

Em primeiro lugar, está por explicar a introdução de uma filosofia da linguagem que não tenha de relevar de uma analítica.

Em segundo lugar, é ainda ponto discutível a proposta das apreensões das realidades matemáticas. Em terceiro lugar, parece-nos existir uma mescla entre os conceitos de realidade-sentido e realidade possibilidade, à qual nem esta “segunda analítica” que propomos parece dar resposta.

Em quarto lugar, parece-nos que existem momentos de uma “filosofia do sentido” desautorizados como é o caso da re-atualização que terá sempre de contar com uma coisa-sentido *a priori*, como é o caso de uma formalidade que não depende de uma impressão e como é o caso – dentro daquilo que é o sentimento afetante – dos sentimentos religiosos e psicológicos.

Palavras - chave: analítica, formalidade, material, impressão; recetividade.

## The truth as an encounter: from a receptivity and a materiality

### Abstract

The present investigation intends to be proof that it is only possible to get to the concept of truth as a zubirian encounter through the mean of a material receptivity pathway. This way it constitutes at once a radicalization of the philosophical proposal and, at the same time, a bet on a more profound way present in the zubirian texts in the following way:

At the level of the statement of reasons in the first part it will be shown where to be found the bases of a material receptivity and in which way that we can say that, this is way, is the only that can stand up to the intellectualist, realist, logicist, phenomenological and hermeneutic proposals.

In the second part the analytic consequences as will be detailed at the structure level of reality to make relevant the formal/material axis that exist during the reality update consequences. And in the end, on the third part, it will be paid special attention to the proof that the thinking, the reason and “senciente” knowledge up rise from a material receptivity. In the end it will be still integrating point off this investigation, the limitations that this radical analysis of the material receptivity integrates making a notice that :

In the first place, there is still to explain the introduction of a language philosophy that does not have to come from an analytical. In second place, it is also a moot point for the proposal of the apprehensions of mathematical realities. In third place, it seems to us the existence of a blend between the concepts of reality-meaning and reality possibility which neither this “second analysis “that we propose seems to give answer. In fourth place it seems to us the existence of moments of a “philosophy of meaning “ unauthorized as is the case of the re-update that will always have to rely on a priori thing-meaning, as is the case of a formality that does not depend on an impression and, as is the affective feeling- of religious and psychological feelings

Key words: analytic; formality; material; impression, receptivity

## Índice

Agradecimentos	3
Tabela de siglas	4
Resumo	5
Abstract	6
Índice	7
Introdução	9
<b>I PARTE: A NOERGIA</b>	<b>18</b>
<b>I A noergia</b>	
1 O projeto de Zubiri: a compreensão da realidade	19
1.1 O que é a realidade	20
1.2 A essência	27
1.3 Realidade e existência	31
1.4 Realidade e ser	33
1.5 Realidade e irrealidade	34
2 O acesso à realidade ou do “método” noérgico	36
2.1 A noergia	36
2.1.1 Análise de alguns conceitos essenciais	36
2.2 O enquadramento da analítica	51
2.3 Descrição da analítica da facticidade material noérgica	58
2.3.1 O conceito de religação	58
2.3.2 A atualidade	61
2.3.2.1 A estrutura interna do ato de inteligir	63
2.3.2.1.1 A diferença modal e a unidade da apreensão	66
2.3.2.1.1.1 Os conceitos de <i>habitud</i> e de formalização	72
2.3.2.2 A inteligência senciente	74
2.4 A problemática do automatismo e da memória	76
2.5 A reconstrução da tradição	80
2.5.1 A reconstrução de Husserl	88
2.5.2 A reconstrução de Heidegger	92
2.5.3 A reconstrução de Kant	115
2.6 A tríplice apreensão da realidade	117
2.6.1 A apreensão primordial: inteleção	118
2.6.2 O sentimento afetante e a volição tendente	120
2.6.2.1 O que é que apreendemos?	134
2.6.3 O ponto da situação	146
2.7 A verdade real: enquadramento	149
2.7.1 A união da inteleção com a verdade real	150
2.7.2 Encontro de perspectivas: Zubiri, Husserl, Heidegger e Ricoeur	151
2.7.3 As bases da verdade real	167
2.7.4 A vontade de verdade	171

<b>II PARTE: A VERDADE DUAL</b>	174
<b>II A verdade dual</b>	
1 A re-atualização da realidade.	
1. Enquadramento da questão	175
1.2 Análise de alguns conceitos essenciais	177
2 A recetividade da materialidade e a re-atualização da realidade	182
3 O campo de realidade	184
3.1 A estrutura do campo de realidade	190
4 O logos antepredicativo	
4.1 O real campalmente atualizado	191
4.2 A retração des-realizadora	205
4.2.1 Analítica versus filosofia da linguagem: os «conceitos» em discussão	212
5 A afirmação	215
5.1 Zubiri e a crítica de Husserl ao psicologismo	216
5.2 A consciência e a objetividade	219
5.3 A teoria fenomenológica do juízo	221
5.4 A afirmação como reversão	225
6 As formas de afirmação	231
7 Os modos de afirmação e a recetividade da materialidade	233
8 A evidência	239
9 A verdade dual	240
<b>III PARTE: A VERDADE COMO ENCONTRO</b>	265
<b>III A verdade como encontro</b>	
1. Análise de conceitos essenciais	259
2. O enquadramento: a estrutura unitária da intelecção	266
2.1 A continuidade do projeto	267
2.2 A verdade real e a vontade de verdade como possibilidade da estrutura da realidade	269
3. O poder do real e a marcha intelectualiva	272
3.1 A marcha como um pensar	276
3.2 A razão senciente: acerca da co-substantividade entre a realidade e a razão	283
3.2.1 A unidade da razão senciente	313
3.2.2 A recetividade como «orto» da razão senciente e o problema da liberdade	314
3.2.3 A razão senciente como «problema»	320
3.2.3.1 O «poderia ser» como resultado da criação racional	328
4 O conhecimento	332
4.1 A estrutura formal do conhecer	339
5 A verdade como encontro: o culminar	349
Conclusão	340
Bibliografia	366



## Introdução

No seio das interpretações mais autorizadas é frequente entender a apreensão zubiriana da realidade como algo que, uma vez explicitada a sua base, se aceita e percebe sem oferecer resistências. É ainda frequente, talvez pela leveza que assume o tratamento da questão anterior, que as atenções estejam voltadas para as questões éticas, para as relações com as hermenêuticas e para a questão do sentimento afetante; contudo, a nós, parece-nos que a questão do “como” é tudo menos simples. Parece-nos mesmo que existem muitas questões por resolver e a mais importante de todas é aquela que permite pensar o acesso à realidade que é proposto por Zubiri.

Por isso, ao arrepio daquela que tem sido a analítica tradicionalmente acolhida, e em certa medida preconizada por Zubiri, parece-nos que se pode sustentar uma outra via de acesso à realidade, com base nos textos do autor, que é mais profunda e que potencia muito mais quer a analítica quer o desenrolar desta nas estruturas modais de re-actualização. E esta via, como aponta o próprio título desta investigação, é a da recetividade material, que reclama que a formalidade seja uma mera tradução intelectual do conteúdo, e que o conteúdo seja aquilo que é dado por meio de uma apreensão sensitiva da realidade.

É certo que, numa leitura de *Inteligencia y logos*, poderíamos encontrar razões de sobra para que esta nossa prova fosse posta em causa. É ainda muito evidente aquilo que o autor diz no último volume da trilogia sobre a inteligência senciente quando afirma que o carácter senciente nada tem que ver com o carácter sensível da apreensão. Contudo, não nos parece que a extensão máxima do conceito de inteligência senciente leve a bom porto. Tampouco nos parece que a separação entre a formalidade e conteúdo possa dar bons frutos. E, dessa forma, alicerçados tanto na congeneridade entre a formalidade e conteúdo como na unidade da estrutura interna do ato de inteligir, como na unidade entre o sentir e o inteligir que erguem a inteligência senciente, propomos como prova que à verdade como encontro só se chega por meio da recetividade material. Porque só através desta recetividade é possível a apreensão da realidade.

Reiteramos, o que propomos, agora de forma breve, é que sejam considerados alguns pontos, presentes nas teses zubirianas, como eixos de suporte da apreensão e abertura das estruturas modais de re-actualização. Por isso, pretendemos defender que:

- 1) É preciso reabilitar a sensibilidade;
- 2) Deve ser considerada a absoluta congneridade entre a formalidade e o conteúdo;
- 3) É preciso considerar a inteligência senciente da realidade desde o plano sensível;
- 4) É preciso considerar a índole material da realidade para que possa estar assegurada a base impressiva da realidade;
- 5) É preciso enquadrar o entendimento da mera atualização da realidade dentro do plano de uma recetividade para que a mesmidade do ato não se transmute numa enformação da realidade;
- 6) É preciso considerar a recetividade e a materialidade como conceitos que apresentam uma alternativa consistente às propostas hermenêutica e fenomenológica;
- 7) É preciso ver a base impressiva da realidade como elemento que permite a abertura da realidade;
- 8) É a mera recetividade da materialidade que permite a apreensão da realidade e a sua abertura a outras formalidades;
- 9) É a mera recetividade da materialidade que está na base da analítica e da estrutura da modalização da realidade.

E, segundo acreditamos, Zubiri permite sustentar nos seus textos o que dizemos. Por outras palavras, parece-nos que era precisamente isto que estava suposto na primeira formulação sobre o assunto dada no primeiro livro da trilogia sobre a inteligência senciente.

Até aqui apenas demos conta da ideia diretriz que move esta tese. Ainda não dissemos coisa alguma do modo como se desenrolará a prova. Por isso, avancemos nesse sentido.

Um exemplo concreto deste caminhar “com” mas por caminho próprio é a nossa convicção de que as bases da verdade como encontro se devem encontrar alicerçadas em duas noções - base, a saber, a de recetividade e a de materialidade. E será precisamente pela visão da materialidade da realidade que começaremos a traçar aquela que a nosso entender será a analítica da facticidade material noérgica.

Este será todo o ponto 1. E chamamos particularmente a atenção para o ponto

1.3 porque nele começaremos, a par de uma primeira descrição já presente no ponto 1.1, a mostrar a absoluta relevância dos conteúdos e da sensibilidade; mesmo quando se está a considerar o plano da apreensão primordial onde esta noção tem de ser analisada com o máximo cuidado para que as re-atualizações não fiquem inviabilizadas.

No ponto 2 da primeira parte, mostraremos com base nos conceitos de «religação», «atualidade», «atualidadecomum», «inteligir», «sentir», «formalidade de realidade», «impressividade de realidade», «noologia», «noergia», «recetividade», «inteligência senciente» e «apreensão primordial» que a proposta de acesso ao real que Zubiri defende é inovadora. Mas, de forma mais destacada, demorar-nos-emos na prova de que este acesso ao real só é possível por meio de uma recetividade dos dados da sensibilidade.

A par deste primeiro ponto nevrálgico, é ainda nosso intuito mostrar as correlações, melhor, as congeneridades existentes entre as noções de sentir e inteligir, e entre as noções de formalidade e de conteúdo, porque, segundo a nossa perspectiva, é precisamente aqui que está o núcleo da proposta zubiriana. E este será o início de todo o ponto 2 da primeira parte, que fundamentalmente estará direcionado para o “como” do acesso; ao que, como se verá pelo ponto 2.4 acrescerá um pequena secção dedicada ao problema do automatismo e da memória, que terá como principal fito justificar a sensibilidade como critério de acesso ao real e rejeitar outro tipo de acessos como possíveis soluções.

Por isso, chamamos a atenção para os contrastes existentes entre o começo impressivo que defendemos e uma direção automática para uma determinada realidade. O que nos parece importante realçar é a noção de «mera recetividade» que ganhará corpo quando pensada no enquadramento de uma “redução” ao que é dado.

No seguimento do estabelecer das bases da analítica, mostraremos de que modo a recetividade da materialidade inviabiliza as relações que as demais “filosofias do sentido” propõem, e de que modo é que nos parece, à luz de uma atualidadecomum, que as propostas de enformação da realidade estão injustificadas.

Por isso, todo o nosso esforço será o de considerar as propostas dos realismos, dos criticismos, dos pragmatismos, das *inteligências concipientes* e dos intelectualismos numa mesma base de contraste com a noergia que Zubiri defende. Melhor, todo o nosso esforço será o de contrastar a analítica da recetividade com as “formalidades” enformantes que estas propostas veicularam e veiculam.

E como não poderia deixar de ser, a nossa investigação irá no sentido de opor a

“autossuficiência” dos conceitos e das “formalidades” à congeneridade de que acima demos conta. O nosso afinco estará em mostrar as consequências e as aporias em que cai este tipo de propostas. Com efeito, a par de uma congeneridade recetiva, apontaremos para a dificuldade que a relação cria. O que teremos em conta será a “dificuldade quanto ao meio” em que redundam a falta da atualidade comum. E, por último, poremos em evidência os resultados que a confusão entre a intelecção e a afirmação produziu.

Depois, adentrados na reconstrução da tradição, onde teremos especialmente em atenção a posição de Husserl, Heidegger e Kant, faremos referência ao estabelecimento da tríplice apreensão da realidade com base no modelo recetivo da mesma e teremos particularmente em conta uma mesma linha de mera atualidade, quer seja no plano intelecção, do sentimento afetante ou da volição tendente; ou pelo menos essa tentativa da parte de Zubiri.

E, como ponto destacado referente à reconstrução da tradição, faremos referência a uma distanciação que assumimos em relação à compreensão que Zubiri tem da filosofia de Heidegger, fazendo notar que, apesar de estarmos de acordo quando ao “contexto de atribuição”, quer dizer, quanto ao facto de que se diga que é uma ontologia modal, não estamos de acordo em relação a uma base refratária à noção de corporalidade ou de recetividade.

Adiante e já no ponto 2.6.2.1, provaremos que, apesar de todo o cuidado que Zubiri teve na determinação do que seja a intelecção e do que seja a realidade, existem pontos de inflexão na sua argumentação. E, nesse sentido, a par de uma determinação da evolução dos conceitos de realidade utilizados por Zubiri, e a par de um discurso articulado no sentido de defender a apreensão real da realidade, apontaremos algumas inconsistências.

Assim, nesta secção, teremos em conta a circularidade que existe entre coisas-realidade e coisas-sentido. Mostraremos de que modo é que existe uma perigosa inflexão para o plano da linguagem. Teremos em conta algumas dificuldades que Zubiri teve em situar-se, dentro da análise do sentimento afetante, no âmbito da referida analítica material. E, por último, provaremos que existe um referencial ao nível da dinâmica campal que é difícil de compaginar com os postulados de uma analítica que se quer filialmente impressividade da realidade.

Terminado este ponto, que é, certamente, o mais fraturante relativamente ao que tem sido produzido, e na linha ainda de uma concretização do «como» do acesso ao

real, teremos o cuidado de evidenciar as relações que existem entre a noção de intelecção e de verdade, para que a passagem do terreno da noologia para o da verdade não seja feita sem uma detida explicitação.

Já no ponto 2.7 a nossa preocupação principal será a de provar que a verdade real releva diretamente da receptividade da materialidade e de que é através desta noção e da noção de «confiança» contrariamente ao que defende, por exemplo, Pintor-Ramos, que é possível que Zubiri ultrapasse a proposta das fenomenologias e das hermenêuticas. Porque nos parece que é esta base judaico-cristã que concede o acesso à realidade por meio de uma mera receptividade.

Num sub-ponto percorreremos algumas propostas que a tradição consagrou como dignas do conceito de verdade. E, ao contrário do que é comum, a nossa preocupação será a de encontrar pontos de comunhão entre as propostas de Husserl, Heidegger, Ricoeur e Zubiri. Porque nos parece que, muito mais que uma rejeição das demais propostas, que já estava admitida pelo trilhar de uma nova analítica, o que resulta produtivo para a investigação é o elencar de elementos comuns para que, face aos mesmos problemas, vejamos de que modo é que apresentou soluções diversas e, a nosso ver, algumas vezes, com mais sucesso.

A segunda etapa deste ponto dedicada ao encontro de perspectivas será a da prova de que a analítica da facticidade material noérgica re-funda as outras propostas por meio da noção de «impressividade» ou de «material». Porque é através delas – e aqui desde já alertamos que podem ser tomadas com o mesmo referente, porque o que nos interessa é a reabilitação da sensibilidade na estrutura interna do ato de inteligir – que é possível ir mais além do que a conhecida receptividade e da assumida materialidade que a hermenêutica também reclama.

Por último, a par da descrição da noção de verdade, será nosso desejo mostrar que é porque existe uma receptividade da materialidade que pode existir uma abertura que é feita pela própria realidade em direção a outras formalidades de realidade. E será neste ponto – culminante da primeira parte – que abriremos a nossa tese às demais reatualizações que Zubiri reclama como essenciais, mas sobretudo à prova de que é a materialidade/sensibilidade que permite tanto o acesso como as ulteriores reatualizações.

Na segunda parte desta tese, como atrás dissemos, tentaremos demonstrar que a receptividade da materialidade está ligada à «transcendentalidade da realidade» e que impressividade está diretamente relacionada com esta abertura. Mas não sem que nos

consigamos livrar de um dilema de que daremos conta no ponto 2 e que se prende com a relação da apreensão da realidade com a sua dimensão aberta e com a finitude da apreensão.

Na sequência, seguiremos de perto a argumentação de Zubiri relativamente ao desenvolvimento da estrutura da realidade dando conta das noções de campo de realidade e de *logos* senciente, não esquecendo o vínculo com as noções de recetividade e de materialidade que nos farão distanciar de algumas das suas noções de realidade, do tratamento que dá à noção de re-atualização *logóica* e do estatuto das realidades matemáticas.

E, outra vez, demorarar-nos-emos com pretensões de novidade, no estabelecimento da base material do *logos* e na consideração da noção de «conceito» em relação com os pressupostos de uma mera analítica material. Porque, na nossa perspectiva, este é um ponto a que sempre é preciso voltar com a mesma veemência que aquela que é necessária para fundar as bases da analítica na sensibilidade.

No ponto 7, depois de descrito o que seja a «afirmação» e as «formas de afirmação», teremos especialmente cuidado em provar que os modos de atualização da realidade – a saber, indeterminação, indício, ambiguidade, preponderância, obviedade e efetividade –, contêm elementos de uma “filosofia do sentido” que não são compagináveis com a analítica. Falaremos concretamente da referência a elementos que correspondem a uma re-atualização e não a uma atualização. Faremos referência ao pôr em risco de uma absoluta formalidade e, por último, de uma certa noção complementar das limitações em que a apreensão é feita que, como não poderia deixar de ser, comprometem a mera recetividade.

Por fim, depois de descrita a noção de «evidência», sem grande distanciamento em relação ao que Zubiri propõe, o nosso interesse será o de demonstrar, por um lado, a onnipresença da recetividade da materialidade como fundamento do “como” do acesso e do “desde” da estrutura e, por outro lado, mostrar as difíceis relações que as noções de «autenticidade» e «veridictância» estabelecem com a noção de «recetividade».

Por último, na terceira parte desta investigação continuaremos a provar que é a noção de «recetividade da materialidade» que permite falar em abertura da realidade e ao mesmo tempo numa «liberdade em» realidade. Assim, continuaremos a dar conta da centralidade desta noção e do justo meio intelectual que cria entre uma “certeza” de uma abertura que não releva de uma mera analítica e uma «liberdade» que não estivesse ajustada pelo «em» da recetividade.

Depois de fixados estes pontos, dos quais nos ocuparemos nos pontos 1 e 2 da referida parte, seguiremos de perto a argumentação de Zubiri, fazendo notar que esta atualização da realidade desde uma recetividade da materialidade se concretiza, pelo cunho impressivo da mesma, numa nova abertura e mais concretamente numa marcha.

Nos pontos 3.1 e 3.2 mostraremos de que modo é que a mera recetividade funda a noção de pensar e de razão senciente e, mais concretamente, a possibilidade de que exista uma congeneridade entre a realidade e a razão senciente, assumindo particular interesse, já no âmbito da atividade intelectual, as relações entre a «mensura» e a «recetividade», de que temos vindo a falar.

No seguimento da abertura da realidade pós-campal e da prova de que todo o desenrolar da estrutura depende da base que nos propusemos defender, passaremos no ponto 3.2.2 a retomar a questão da liberdade, precisamente com os mesmos contornos que foram assumidos no momento anterior de re-atualização, mas agora com a nuance de fazer notar que o fito é uma determinação do conteúdo fundamental da realidade.

Nos pontos seguintes, que essencialmente correspondem a uma maior clarificação formal da estrutura da analítica, ao mesmo tempo que mostraremos como se mantêm os limites da impressividade como modelo de abertura, teremos em conta o arrastar de uma questão linguística por resolver que se mantêm, apesar do enraizamento na analítica por parte de Zubiri. Ocupar-nos-emos do denunciar dessa situação, tal como o faremos no ponto 2.6.2.1 da primeira parte e no ponto 4.3.1 da segunda parte.

Por fim, já no ponto 5 ocupar-nos-emos da noção de verdade como encontro, tendo em mente, em primeiro lugar, provar que ela depende diretamente da recetividade da materialidade. Depois, teremos em conta as relações que podem ser estabelecidas com as noções de «verdade real» e de «verdade de encontro». E, por último, apesar de toda a correção que a prova pretende sustentar, mostraremos que, à semelhança da «verdade dual», também esta assume um problema ao nível da inflexão linguística.

Todavia, tal como antes dizíamos, este será um caminhar “com” e, nesse sentido, existem muito elementos que o compõem que são da lavra de Zubiri tais como os seguintes:

- 1) A ideia de que é preciso partir das realidades para que exista uma descrição das mesmas;
- 2) A ideia de que é preciso aplicar uma noologia e uma noergia para que exista uma apreensão da realidade.
- 3) Uma refundação dos planos da hermenêutica e da fenomenologia por meio de uma

mera atualização da realidade e de uma remissão ao plano da realidade;

4) A intra-apreensão da realidade e o reconhecimento de que a realidade se dá de modo aberto.

Já dentro do plano da verdade, continua a ser da sua autoria a noção de verdade real e as suas bases intra-apreensivas, bem como a ulteriores inteleções para uma re-atualização da mesma. Continua a ser um plano estratégico e na continuidade das exigências da noergia que as re-actualizações tenham de ser algo de intra-apreensivo e que o logos seja não uma determinação de algo externo, mas uma re-atualização que parte das exigências da realidade.

Dentro de uma re-atualização lógica, é ainda Zubiri quem propõe um plano campal e uma re-atualização através de uma retração des-realizadora do real ao mesmo tempo que se dá conta da necessidade de uma afirmação interna do real. Por último, dentro do plano da segunda modalização, continua a não ser nossa a estrutura modal que permite a re-atualização da realidade através de uma verdade dual.

Se nos movermos para o terceiro momento dentro do ato intelectual, é ainda o filósofo basco quem propõe pensar o pensar e a razão intra-apreensivamente e dentro das exigências da abertura da realidade. Na verdade, é Zubiri quem propõe que a razão seja co-substancial da realidade e não um elemento determinante desta última. É o mesmo pensador que nos mostra a necessidade de uma construção mediada dos conteúdos e de uma re-atualização dos mesmos por meio do carácter problemático da razão.

Mas, ao defender estas ideias e ao radicalizar a proposta de Zubiri com base nos seus pressupostos, importa dizer que existem elementos que resistem à analítica utilizada por Zubiri e àquela que defendemos, a saber: à analítica da facticidade material noérgica.

Por isso, um dos pontos fortes desta prova será também o diagnóstico da existência de algumas questões fora do âmbito justificável de uma mera recetividade da materialidade que, na nossa perspetiva, não encontram base plausível como sejam as seguintes:

- 1) A existência de uma filosofia da linguagem interna;
- 2) A impelência para coisas-sentido (similares a possibilidades vitais) nas re-atualizações;
- 3) A admissão de uma coisa-sentido primordial no campo das re-atualizações;
- 4) A inscrição de sentimentos afetantes espirituais dentro do quadro de uma



analítica;

- 5) A re-atualização de realidades matemáticas sem a dimensão senciente;
- 6) A utilização de um mesmo nome para determinar duas realidades.

Sobre o primeiro ponto tomaremos posição em 2.6.2.1 da primeira parte e em 4.3.1 da segunda parte. Acerca do segundo, falaremos em 3 e 4 da segunda parte desta tese. A discussão do terceiro ponto será feita novamente em 2.6.2.1 da primeira parte. Sobre o ponto quatro falaremos em 2.6.2 e 2.6.3 da primeira parte. E, por fim, acerca dos pontos cinco e seis, falaremos em 4 e 2.6.3 das partes segundas e primeira respectivamente.

**I  
PARTE  
A NOERGIA**

# I

## A noergia

### 1. O projeto de Zubiri: a compreensão da realidade

No início desta investigação gostaríamos de deixar claro que o nosso objetivo é provar que a «verdade como encontro», tal como é tematizada por Zubiri, só é possível por meio de uma receptividade da materialidade<sup>2</sup>. Mas, para que esta prova comece a ganhar corpo pensamos que é importante começar por definir o que seja a realidade de que se ocupa o filósofo espanhol. Por isso, ainda que seja um começo inovador, pensamos que trará grandes vantagens à nossa investigação começar, no ponto 1.1, por definir o que seja a realidade.

Depois, na continuidade desta primeira definição, parece-nos ainda importante atender às notas que compõem esta realidade e, de modo particular, ao que seja a essência. E essa será a parte que iremos desenvolver no ponto 1.2. Mas, progredindo na exposição desta realidade, é para nós evidente que não podemos deixar de fora a unidade do tratamento que o conceito de realidade apresenta ao longo da obra de Zubiri. Por isso, no ponto 1.3 ocupar-nos-emos da questão da existência, sendo fito principal, neste ponto, apontar para a questão da materialidade e da sensibilidade. Por último e, na sequência do que dissemos acima, teremos ocasião, nos pontos 1.4 e 1.5 de demonstrar que o conceito de que se serve Zubiri não sofre alterações no seio da sua argumentação, nem mesmo quando fala de «irrealidade».

---

<sup>2</sup>E estamos perfeitamente conscientes do que Zubiri afirma em SSV quando diz: “ Esto no es «materialismo». El materialismo consiste en la idea de que todas las realidades son formal y exclusivamente estructuras materiales. Esto es falso. ¿Cómo se va a decir que la estructura de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad sean formal y estructuralmente materiales?”. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p.337. De agora em diante: (SSV). Além disso, aquilo que nos moveu a defender esta ideia foi a convicção de que é a congneridade central entre formalidade e conteúdo que deve erguer todo o edifício da noologia. E, nesse sentido, pensamos não incorrer naquela visão que Diego Gracia critica no seu mais recente livro ao dizer: “La intelección humana es formalmente sentiente, y por tanto se da en el mismo acto de sentir. Todo sentir es intelectivo y toda inteligencia es sentiente. Esto de que el sentir es intelectivo puede entenderse de dos modos distintos. Puede pensarse, en efecto, que los sentidos actualizan la realidad en sus contenidos materiales, por ejemplo, en sus cualidades. Así, la vista actualiza las cualidades llamadas colores, etc. El color es real en la aprehensión, y por tanto la vista da el color como realidad o como cualidad real. En eso consistiría, la aportación de los sentidos a la inteligencia. De ser esto así, resultaría que Zubiri no ha superado el dualismo inveterado entre sentir e inteligir. Porque estaría viniéndonos a decir que los sentidos dan o actualizan los contenidos materiales de las cosas, y que la inteligencia sería la responsable de lo que no es contenido específico sino formalidad inespecífica”.Diego Gracia, *El poder de lo real.: leyendo a Zubiri*, Madrid, Tricastela, 2016, p.281. E, neste sentido, estamos nos antípodas daquilo que afirmou G. Muñoz na sua tese. Cf. Guillermina Muñoz, *Zubiri y la matemática: un nuevo constructivismo*, tesis doctoral, Madrid, 1995.

## 1.1 O que é a realidade

Dissemos antes que ‘começamos de uma forma inovadora’. E, de facto, assim é. Basta que se considerem todas as exposições que sobre o assunto faz Zubiri, ou ainda, que se considerem todas as teses e artigos que até ao momento foram produzidas acerca do pensamento deste autor para verificar que o começo é outro. Tradicionalmente, estas questões começam a ser tratadas a partir da intelecção e só no decorrer da argumentação se faz alusão à realidade. Contudo, parece-nos acertado este começo. Por que razão?

Porque Zubiri nem sempre apresenta uma mesma conceção de realidade ao longo dos seus textos e, por isso, enveredar por umas ou por outras não é o mesmo. E aqui falamos da etapa madura porque, se nos servimos de outras etapas, a diferença é ainda maior. Se tomarmos, por exemplo, algumas referências da sua etapa fenomenológica, vemos que Zubiri, nessa altura, preocupado com a questão do objetivismo e claramente preocupado por ultrapassar as questões em que havia caído o realismo e os idealismos, aponta para uma realidade que se configura com um objeto externo. E, de facto, não poderia ser de outro modo, porque estava influenciado por Husserl. Por isso, serviu-se da sua objetividade para que pudesse tentar fazer face à bancarrota da modernidade.

Mas, por exemplo, se tomarmos os textos da etapa ontológica vemos que o conceito de realidade assume outros matizes. Basta que tenhamos em conta que, em 1928, isto é, quando fez uma longa estância na Alemanha para aprender com Husserl e Heidegger, Zubiri se tinha acolhido aos ensinamentos de Heidegger e, por isso, não se deve estranhar que a sua postura filosófica mudasse. Então, ao invés de ser considerada a realidade desde o plano de uma intencionalidade que visava um objeto externo, passa a ser considerada desde o plano da facticidade a que Heidegger fazia referência. O que quer dizer que, nesta altura, em finais dos anos 20 e até aos anos 50, pelo menos, a realidade passa a ser tomada desde o plano do sentido. O que é algo que não pode ser sustentado, pelo menos pacificamente, na sua filosofia madura.

Se avançarmos ainda mais, podemos ver, tal como indica Diego Gracia no artigo intitulado “Ciencia y Filosofia<sup>3</sup>”, que esta conceção de realidade rapidamente deu lugar

---

<sup>3</sup>Se tivermos em conta o resumo que o autor faz, logo na primeira página, podemos ver que a conceção de realidade no pensamento de Zubiri foi sendo modificada. De 1942 a 1960 era um “haber”; de 1960 a 1972, era “coisa-realidade” e finalmente entre 1973 e 1983 passa a ser considerada desde o seu carácter

a outra. Então, ao invés de ser considerada a realidade como sentido passa agora, provavelmente não sendo inocentes as primeiras versões do conceito de «atualidade» que estão presente em *Naturaleza, Historia, Dios*, a ser considerada como aquilo que é dado de modo intra-apreensivo na formalidade de realidade.

É este o estado da questão que queríamos comentar pelos seguintes motivos.

Se tomarmos, por exemplo, em linha de conta as primeiras páginas de *Inteligencia y realidad*, podemos verificar que a definição que Zubiri dá de realidade é a seguinte: aquilo que é dado em formalidade de realidade. Embora estejamos a avançar já algumas questões que só no ponto seguinte, dedicado ao acesso ao real, trataremos, gostaríamos de fazer algumas clarificações.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que na década de 80 Zubiri está preocupado em dar resposta aos realismos ingénuos, à proposta criticista de Kant, à visão que a fenomenologia apresentou, seja ela mais alinhada com a de Husserl ou com a de Heidegger, às metafísicas da inteligência e aos modelos racionalistas. Por isso, o que faz é, na esteira do que já vinha “intuindo” pelo menos desde a obra capital dos anos 40, radicar a sua filosofia na experiência, quer dizer, e por outras palavras, no real. E, com isso, queria livrar-se quer da “tirania das explicações” quer da “bancarrota da modernidade” tal como aponta Jesús Conill, no artigo sobre a fenomenologia no pensamento de Zubiri. Mas, para dar lugar a quê? A uma primazia do real, mas não só. De algum modo, o que está pressuposto nesta reviravolta dos modelos de intelecção e na relação desta última com o sentir é a necessidade de repensar o que possam ser, já que até ao momento não tinham contribuído para que se tivesse acesso ao real.

Então, Zubiri começa a determinar o inteligir de acordo com uma mera atualidade do real e o sentir de acordo com uma apreensão do real, mas desta vez feita em impressão. E será neste contexto que, como se verá um pouco mais adiante, é totalmente diferente daquele que tinha sido proposto até então, que irá dizer que a realidade é dada em «formalidade de realidade». Mas, o que é que isto significa à luz do que dissemos há pouco?

Significa que o real é dado na forma que é ele mesmo. Significa que o real é apenas apreendido e dado através do modo como o conteúdo fica na apreensão. Mas é aqui que, apesar da clareza da questão, na nossa perspetiva emergem outras dificuldades. Porque, como dissemos, esta é apenas uma das versões do que seja a

---

de actualidad. Cf. Diego Gracia, “Ciencia y filosofía”, *The Xavier Zubiri Review*, n.º7 (2005), p. 9.

realidade. Existem outras.

Por exemplo, se tomarmos em linha de conta aquilo que é dito em *Inteligencia y logos* verificamos coisas distintas. Ali o que está dito é que toda a realidade pode ser apreendida, mesmo as realidades matemáticas. O que espanta. Porque, de algum modo, ao falar de impressão poderia pensar-se que Zubiri estava a falar daquela realidade que afeta os sentidos e é apreendida neles, mas não é assim. De facto, é preciso estar sempre no encaicho do filósofo para seguirmos a ideia que persegue.

Zubiri vai mais longe na sua argumentação e, pensamos nós, com o intuito de salvaguardar o estatuto das realidades matemáticas e ao mesmo tempo de sustentar a ideia de que a realidade não tem de existir nem de ter o seu conteúdo determinado num primeiro plano, diz que a realidade é aquilo que é dado na formalidade de realidade sem que isso represente uma dependência da sensibilidade. Basta que seja apreendida como algo distinto pela formalidade.

Além disso, mais adiante, nos trechos dedicados à exposição do que seja a razão sentiente, uma e outra vez, vai dizendo que a realidade não tem de ser dada através da sensibilidade; basta que tenhamos uma apreensão em formalidade desta última para que seja possível. Mas, para mantermos a fidelidade ao que diz, vejamos rapidamente o que afirma:

Sentiente no significa (ya lo vimos), que su objeto propio, primario y adecuado es sensible. Si no fuera más que por esto, la unidad de la inteligencia y del sentir sería meramente objetiva, y en tal caso la inteligencia sería «sensible». Se trata de algo mucho más grave, se trata de que la propia intelección como tal es «sentiente».<sup>4</sup>

E, mais adiante um pouco, afirma o seguinte:

(...) porque decir que la razón es «sentiente» parece significar que lo que la razón entiende es algo así como las cualidades sentidas en una percepción sensible. Y esto sería absurdo [ depois falando da intelecção continua] ¿En qué está lo formalmente intelectual del sentir? Ciertamente no en la índole de la cualidad sentida, esto es no en el contenido del sentir, sino en el tipo de su formalidad de alteridad, en la formalidad de realidad»<sup>5</sup>.

O que significa que o conceito de realidade, enquanto aquilo que é dado em formalidade de realidade, sofre alguns matizes em relação ao que seria de esperar. Porque, como dissemos, habilitando Zubiri uma apreensão em impressividade do real, pareceria que sempre que estivéssemos a falar de realidade estaríamos a falar de algo

---

<sup>4</sup>Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 84. De agora em diante: (IRA).

<sup>5</sup>IRA, p. 85.

real que é dado em impressividade, no sentido do dado pela sensibilidade, e não é assim. Mas, poderá esta posição ser mantida sem que tenha o filósofo espanhol de arcar com algumas consequências? Não nos parece. O que se nos afigura é que esta opção acarreta fortes consequências, mas não tem de o fazer se estiver atenta aos dados de que dispõe; porque, na nossa perspectiva, Zubiri tem elementos suficientes para que a formulação da questão possa ser outra e até mais profunda. Com efeito, é deles que queremos passar a dar conta. Mas, para isso, temos de retomar algumas partes do primeiro tomo da trilogia da inteligência senciente.

Se se começar a ler os textos da obra de 1980, podemos notar que Zubiri tem necessidade de clarificar o modo de acesso ao real. Por isso, ao invés de enveredar pelos caminhos já expostos, afirma que é preciso re-pensar o que seja a intelecção da realidade, apontando para uma noologia, no sentido de que é preciso determinar o que seja intrínseca e formalmente a inteligência.

Nesse contexto, afirma que o inteligir deve ser pensado como uma mera atualização. Já o dissemos. E a esta atualização chamou «formalidade de realidade». Adiante, na mesma sequência da determinação da estrutura interna do ato de inteligir, diz que o sentir também tem de ser considerado. E, por isso, diz que a realidade é apreendida por meio de uma impressão de realidade. Mas, com medo de que estes dois polos da apreensão fossem considerados de modo isolado, ou até em regime de soberania por parte do inteligir, diz que não podem ser considerados separadamente.

Com efeito, de modo muito claro, afirma que a formalidade de realidade é o modo como o conteúdo fica na apreensão. E que o sentir é o modo de atualidade da realidade em impressão. Mas, como aquilo que a impressão apreende são conteúdos e aquilo que atualiza a formalidade é o modo como o conteúdo fica na apreensão, fica dito nesta interdependência criada por Zubiri que não podem ser considerados isoladamente o sentir e o inteligir. Aliás, é isso mesmo que está presente ao longo de todo o primeiro volume da trilogia quando se dedica a forjar o conceito de inteligência senciente contra uma possível compreensão do mesmo à luz de uma síntese ou de um retomar.

Ora, se é assim que é posta a questão por Zubiri, não terá esta congeneridade implicações no modo como deve ser pensada a estrutura interna do ato de inteligir? Em rigor, é o que nos parece; porque se considerarmos simplesmente que a realidade é aquilo que é dado em formalidade sem que seja considerada a sensibilidade como aquela que permite que a impressividade possa ter conteúdos, como é que pode ser justificado que o “saber” da realidade corresponda à realidade «de suyo» na sua mera

atualização? Simplesmente não pode.

Esse foi, por exemplo, o caminho daquelas posturas filosóficas que não sustentavam as suas ideias e que Zubiri criticou quando, no seio da argumentação que desenvolve no segundo volume da trilogia, diz que as ideias não podem sustentar-se sobre si mesmas. Ora, se não podem e é Zubiri quem o afirma, então a outra via a ser considerada é a de uma re-abilitação da sensibilidade. Repetindo a ideia, mas de outro modo: a via a ser considerada é aquela que faz depender a apreensão da realidade, por meio da inteligência senciente, da sensibilidade. Porque, de outro modo, como é possível que a formalidade seja considerada como a forma em que a realidade se dá na sua mera atualização?

Na nossa perspectiva, este fito de “lidar” com o real, ou para utilizar as palavras de Zubiri, esta apreensão dos «hechos», só é possível se for considerada a apreensão a partir de uma impressidade do real, onde a formalidade de realidade é uma mera tradução intelectual de aquilo que é apreendido em impressão. Pois, só deste modo, o saber não é algo de separado da realidade que nos está em atualidade presente, mas o modo atualizante em que ela está presente «de suyo».

Descrito este ponto, pensamos que a realidade que está pressuposta na argumentação de Zubiri é a realidade material; mas há que dizer que com esta posição não estamos a defender que a metafísica de Zubiri é daquelas que se configuram com um uso das faculdades da inteligência. Com o carácter material da realidade estamos a apontar para a impossibilidade de que seja negada a sensibilidade como elemento indispensável para a apreensão da realidade. Por isso, pensamos que a formulação que está presente em *Inteligencia y razón* é mais feliz do que aquelas que foram sendo dadas ao longo do primeiro volume da trilogia ou mesmo no volume sobre o logos, sobretudo porque mais adiante nela se pode ler o seguinte: “realidad es una formalidad de lo impresivamente apreendido, esto es, es una formalidad dada en impresión de realidad”<sup>6</sup>.

Na nossa perspectiva era dela que se tinha de servir Zubiri ao longo da sua argumentação porque, a outra, que de algum modo não faz depender o carácter senciente da sensibilidade, o que faz é abrir as portas para que a formalidade de realidade não seja a realidade na sua forma. Porque o que está em jogo é a incapacidade de justificar a “ideia” que determina o real que está em causa.

---

<sup>6</sup>IRA, p. 11.



Desta feita, pensamos que, no seio de uma habilitação da sensibilidade dentro da estrutura interna do ato de inteligir, se deva falar de uma realidade material porque deste modo se está a salientar que a sensibilidade é imprescindível à apreensão da realidade. Mas não é a única correção que deve ser feita à compreensão do conceito de realidade.

Por exemplo, se nos virarmos para a argumentação que Jesús Conill faz no artigo sobre a inteleção, podemos verificar que se refere a uma analítica da facticidade noérgica<sup>7</sup>. Mas esta designação da analítica com que Zubiri opera a apreensão da realidade não nos parece completa por descurar que a materialidade da realidade, bem como a sensibilidade dentro da apreensão do real, devem ser tidas em linha de conta se quisermos persistir no desejo de Zubiri de apreender «hechos». Por isso, propomos como linha interpretativa de Zubiri que a realidade deva ser tomada no sentido material e que a sensibilidade não esteja desenraizada da estrutura interna do ato de inteligir. E, como fórmula paralela àquela que criou Jesús Conill, apontamos uma outra que nos parece mais completa, com a seguinte designação: analítica da facticidade material noérgica. Ainda que, de certo modo dando razão a Zubiri e a Diego Gracia, talvez pudesse ser retirado o termo «facticidade» para ser substituído pelo termo «factualidade»<sup>8</sup>.

Esclarecido este ponto acerca da realidade, que de agora em diante será tomada por nós como aquilo que é dado em formalidade no sentido que indicámos, pensamos que é preciso que seja dada uma determinação mais alargada da realidade. Por isso, pensamos que é de toda a conveniência que recorramos aos textos de *El hombre y Dios* para recolher algumas informações.

A primeira delas é a de que a realidade é algo que está constituído por várias notas. Para sermos mais precisos, está constituída por notas adventícias e notas constitucionais. As primeiras devem-se à atuação de umas coisas sobre outras; as segundas, por seu turno, não : “ (...) pertenecen a la cosa por lo que ésta es ya «de suyo»<sup>9</sup>”.

Depois para bem descrever o que seja cada coisa real é preciso ter ciência de que

---

<sup>7</sup>“Por tanto, la nueva Analítica de la facticidad de Zubiri nos proporciona la facticidad noológica (la formalidad de realidad en la aprehensión) y la facticidad metafísica (la factualidad de la realidad, y no sólo la esencialidad ideal de la Fenomenología)”. Jesús Conill, “Facticidad, intelección, noergia”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º36 (2009), p. 229.

<sup>8</sup>“¿Cómo denominar esa facticidad positiva para que no se identifique con la de Heidegger? Por puro afán de claridad, Zubiri opta por denominarla “factualidad”. Las razones quedan explicadas ampliamente en el volumen *Inteligenciay Logos*”. Diego Gracia, “La cuestión del valor”, in <http://www.redices.org.sv/jspui/bitstream/10972/1224/1/RLT-1986-008-a.pdf> p.51 (08/03/2017).

<sup>9</sup>Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 20. De ora em diante: HD.

é constituída por um sistema constitucional e por uma essência e que todas estas notas se agrupam naquilo que Zubiri designou como «suficiência constitucional».

Deste elenco de elementos, interessa-nos destacar algumas perspectivas. Primeiro, que todas as realidades têm notas que lhes são constitutivas e que essas notas têm uma comunicação formal entre elas. Depois é importante que fique dito que esta coisa real tem uma essência, da qual iremos dar notícia um pouco mais adiante e, por último, que é uma suficiência constitucional aberta. Contudo, como esta última definição apresenta elementos com bastante densidade e importância, convém que nos debrucemos sobre o que querem dizer.

Mais concretamente, queremos explicitar a noção de suficiência constitucional para dizer que toda a realidade tem a sua suficiência enquanto algo que nos está presente e que em momento algum esta suficiência da realidade depende de uma determinação da razão ou de uma consciência para que seja o que é. Como dissemos atrás e como teremos oportunidade de desenvolver posteriormente, o tipo de analítica em que aposta Zubiri não se alinha com as propostas que a tradição fez. Por isso, tudo o que a realidade é nessa atualização pertence-lhe pelo facto de que esta atualização corresponde a uma mera apreensão recetiva da realidade.

Progredindo, interessa-nos ainda destacar um outro ponto: o facto de que seja aberta. Se virmos, por exemplo, algumas formulações que o filósofo faz em *Sobre la realidad*, que por certo relevam dos seus conhecimentos de física e de matemática, podemos constatar que sabia que realidade alguma é fechada. A prova disso é que cita o exemplo de que uma determinada pasta que, ao cair, adquire propriedades que não tinha anteriormente pelo facto de estar em queda, produzindo-se assim uma mudança<sup>10</sup>.

Se nos movermos para o interior daquela que é a sua analítica intra-apreensiva, podemos constatar com a mesma certeza que a realidade com a qual lida é aberta, porque faz uso de noções como «hacia», onde se tem em conta a abertura da realidade a outras formalidades de realidade. Além disso, podemos verificar que usa a noção de «força impositiva» e mesmo de «poder» do real, todas elas apontando para este carácter aberto da realidade.

Por último, e até porque ficou em aberto a sua determinação, gostaríamos agora de dar uma descrição detalhada do que seja a essência da coisa realidade. E, para o efeito, julgamos que dois textos são sumamente elucidativos: *Sobre la realidad* e *Sobre*

---

<sup>10</sup>Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 56. De ora em diante: SR.

*la esencia*. O primeiro, porque desliga o conceito de essência de uma qualquer realidade que tivesse uma função causal em relação às outras notas; o segundo, porque aponta para o modo de apreensão de realidade que Zubiri escolhe para dar conta do que seja a realidade, e com isso da verdade. O que é entrar na resposta à questão pela essência.

## 1.2 A essência

Se começarmos por atender àquilo que está escrito em *Sobre la realidad*, podemos ler que a essência é aquilo que de mais simples existe na realidade. Por essa razão, a sua estrutura repousa sobre si mesma, sendo factualmente absoluta e tendo o primeiro lugar em relação a todas as notas constitucionais<sup>11</sup>. Mas, além destas descrições, importa que nos pronunciemos sobre a sua função, porque poderia muito bem pensar-se que, pelo facto de ser primeira em relação a outras, possui uma função de sustentáculo e não é verdade que o seja.

Se lermos o que afirma Zubiri na página 102 da citada obra, podemos verificar o seguinte:

(...) la función transcendental de la esencia no es sustentar, porque la esencia no es esencia de la sustancialidad sino de la sustantividad. La función de la esencia respecto de las demás notas no es sustentarlas (...) sino (...) este sistema, considerado en función transcendental, esto es, desde el punto de vista de la realidad en cuanto tal, determina pura y simplemente ese carácter en virtud del cual todo lo que adviene a una esencia, sea en forma constitucional, sea en forma meramente adventicia, es un añadido en cierto modo a la esencia, es real *en y por* la esencia. Es decir, la función transcendental de la esencia es reificante (...) la función de la esencia no es sustentar sino reificar (...).

Tal afirmação significa que a essência se constitui como uma nota da realidade, com a função de reificar as diferentes notas. Se nos movermos para as designações que podem ser encontradas em *Sobre la esencia*, podemos ver que é mantida a descrição da mesma. A dada altura, depois de fazer uma correção em relação a outras conceções do que seja a essência e da qual nos vamos ocupar em seguida, pelo facto de que constitui um contributo de grande importância para a sua determinação, a partir da página 101 começa a definir a essência como um momento estrutural da realidade, dizendo que é a sua unidade primária e que é intrínseca à realidade.

Atentemos nos novos dados decorrentes destas descrições.

---

<sup>11</sup> SR, p. 101.

Concretamente na página 103, diz-se que a essência é intrínseca à realidade e, na página anterior, que é a sua unidade primária da qual não pode prescindir. Que significa isto? Que contributos dão estas ideias para a explicitação da essência?

Na nossa perspetiva, dão fundamentalmente quatro contributos: em primeiro lugar, permitem estabelecer que a essência é de uma índole diferente daquela que a tradição defendeu. Em segundo lugar, ainda que não tenhamos estabelecido as bases da analítica, começamos a dar conta do enquadramento filosófico que a noção exige. Em terceiro lugar, mostram que a essência não é algo de primariamente apreendido e, em quarto lugar, apontam para a dimensão material da essência.

Neste contexto, interessa fundamentalmente fixar algumas notas: 1) que a essência é material como a realidade, 2) que esta é intrínseca à realidade e 3) que é a sua unidade primária. E porquê? Porque:

- Ao ter consciência do primeiro ponto, isto é, de que seja material, preparamos a discussão com a tradição que vem a seguir;
- Ao termos presente que é intrínseca à realidade, não incorremos naquela que foi a procura de Husserl e que relevou de um desligar entre o «hecho» e o «fundamento»;
- E, por último, ao estar presente a ideia de que a essência é a unidade primária da coisa realidade, aponta-se para o facto de que a ela, à realidade em essência, só se chega num último momento e por meio das sugestões da realidade.

É isso que nos confirma todo o percurso que a intelecção tem de percorrer até chegar à realidade em essência. Mas, de momento, o mais interessante é dizer por que razão não aceitou Zubiri as propostas da tradição.

Se tivermos em conta a descrição que o próprio autor dá da questão no início da sua obra dos anos 60, temos uma pista sobre as suas razões. Basta que vejamos como se intitula o capítulo II, «Determinación provisional del concepto de esencia», porque aí está pressuposto que, de algum modo, já se está a posicionar a jusante de todas estas questões assumindo uma outra postura.

Vejamo-la.

Se tivermos em conta alguns textos de alguns especialistas, mais concretamente, Pintor Ramos e o seu livro sobre os “Nós” na filosofia de Zubiri, podemos constatar que aquilo que vem diagnosticado é que o filósofo nos anos 60 ainda não tinha desenvolvido totalmente a sua teoria da inteligência e, por isso, ainda que existissem já algumas críticas muito consistentes em relação a algumas posturas filosóficas, tem de se ter

presente que Zubiri ainda não estava na posse de todo o arsenal conceptual naquela época<sup>12</sup>.

Contudo, em todo o caso, se consultarmos a nota que Pintor-Ramos faz à questão, podemos verificar que Zubiri já dispunha de uma posição sustentada que não lhe permitia pactuar com a postura filosófica de Husserl, Hegel e outros racionalistas. Embora o lugar próprio da explicação desta situação seja quando se determinar a reconstrução que Zubiri faz da tradição, podemos, todavia, assinalar que, já nesta altura, Zubiri tinha presente a ideia de que o inteligir em nada se podia juntar a uma determinação do tipo judicativo. Na verdade, já nesta altura são patentes algumas referências à inteleção muito idênticas àquelas que encontramos na trilogia sobre a inteligência senciente. Situação que teve consequências porque uma coisa é que se comece pela analítica da realidade, outra, bem diferente, é que se aceda aos convites fenomenológicos e não só, de nos dirigirmos para a realidade.

Segundo o nosso parecer, foi mesmo este indício de que havia que mudar a forma de acesso à realidade que possibilitou um afastamento das filosofias de Husserl, de Heidegger, dos realismos, dos idealismos e dos intelectualismos, e permitiu uma crítica mais ou menos sistemática da proposta husserliana que se pode elencar do modo que a seguir se apresenta.

Em primeiro lugar, Zubiri criticou a ideia de que o primeiro acesso à realidade pudesse ser feito através da consciência. Depois, rejeitou que se pudessem identificar inteleção e consciência de um objeto. Em terceiro lugar, não esteve de acordo com a rejeição do plano da sensibilidade. Em quarto lugar, parece-lhe que o plano do sentido em que se movia Husserl não podia ser primário. A par do quarto ponto, mais adiante, esteve ainda, num quinto ponto, contra a índole meramente eidética da formalidade. Em sexto ponto, desenvolveu críticas à possibilidade de que pudéssemos conhecer absolutamente as essências e, por último, para que apenas fiquem registados alguns pontos centrais, sabemos que esteve contra a “enformação da realidade” que a determinação intencional provocava. Por que razão não podia Zubiri aceitar a proposta husserliana?

Porque, ao ter de se dirigir para a realidade, estava pressuposto que o saber que estava constituído como o modo de dar a realidade não era uma mera recetividade. E, se

---

<sup>12</sup>“En *Sobre la esencia* no hay, ni explícita ni implícitamente, una diferenciación analítica de la modalidad intelectual que es la aprehensión primordial; en *Sobre la esencia* existe una doctrina de la verdad real que es sólida y definitiva, si bien incompleta”. Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Salamanca, UPSA, 2006, p. 228.

não o era, então – e por maioria de razão, por estar desligado da sensibilidade – tinha de ser uma determinação dos objetos segundo categorias que não estavam justificadas. Para além disso, estava pressuposto na ideia de que o saber pudesse estar presente de modo indiferente a uma mera recetividade da materialidade a ideia de que poderia constituir, e até como determinante, os seus objetos sem que tivesse de se justificar. E isso, pela aposta que Zubiri fez na experiência e na reabilitação do inteligir e do sentir, por meio da noologia, não era permitido sem que estivesse a lidar com uma enformação da realidade.

De forma sumária, eram estas as razões que não permitiam que Zubiri pensasse que a essência era algo que relevava da utilização que era dada a determinado objeto, como se pode constatar pelos textos de *Sobre la esencia*<sup>13</sup>. Eram estas as razões, ainda que em projeto não acabado, que não permitiam que pudesse estar de acordo com Husserl nem com Hegel, uma vez que estava em causa uma desconsideração da sensibilidade e da recetividade, ao mesmo tempo que uma afirmação de que a intelecção deveria ser pensada no seio de uma afirmação, perspectiva que implicava uma desconsideração da realidade «de suyo» e segundo a sua índole material.

No final deste percurso, poder-se-á avançar para o ponto 1.3 que diz respeito ao par «realidade – existência», porque o nosso intuito neste momento foi simplesmente demonstrar que a realidade e a sua essência devem ser consideradas como algo material que é dado por meio da impressividade da realidade.

### 1.3 Realidade e existência

Pelo título deste terceiro ponto que se insere na definição do que seja a realidade parece, numa primeira análise, que a resposta é óbvia. Se se esteve a falar de uma realidade material, pode parecer óbvio que essa realidade exista, mas, realmente, não é bem assim que acontece. Vejamos o que sobre o assunto diz Zubiri.

Algo sería real si es existente, y si no existiera, no sería real. Pero esto no es tan sencillo como parece. Ciertamente lo que no existe no es real, y lo que existe es real. Pero la cuestión no es ésta. Porque lo que aquí hay que preguntar es si la cosa es real porque es existente o bien si es existente porque es real (...) ahora bien, existencia y notas conciernen al contenido de lo real (...) la existencia es un momento que

---

<sup>13</sup>“Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto «cosas-sentido»”. SE, p. 109. “Pues bien, sólo las cosas reales, entendidas en el sentido antes expuesto, pueden tener y tienen esencia. De las «cosas-sentido» hay concepto, pero no esencia”. SE, p. 111.

concierno formalmente al contenido de lo aprehendido, pero no es formalmente un momento de su realidad (...) lo cual significa que en una cosa real su momento de existencia está fundado en su momento de realidad<sup>14</sup>.

Importa verificar nesta explicitação que Zubiri se está a referir à apreensão da realidade ou, de modo ainda mais preciso, se está a referir à estrutura interna do ato de inteligir que é, afinal, a questão de base, porque o que está em causa é precisamente a determinação daquilo que pertence à apreensão primordial. Ou, se quisermos ainda, o que está em causa é se os conteúdos são dados na impressão primordial de realidade ou não.

Anteriormente, para legitimar o carácter material da realidade e a falta que a sensibilidade faz à atualização da realidade, dissemos que existe uma mútua implicação entre o sentir e o inteligir, insistindo em que existia uma mútua imbricação entre a formalidade e conteúdo, de tal modo que não se pode apreender algo sensitivamente sem que seja segundo umas notas, isto é, segundo uma formalidade; nem, por outro lado, se pode dizer que determinadas notas, respeitando aquela que é a estrutura interna do inteligir de que Zubiri nos fala, existem sem que se tenha de reverter para o facto de que são as notas que foram apreendidas em impressividade.

Ao dizer isto, espanta que a formalidade de realidade, isto é, o modo em que os conteúdos ficam na apreensão através do inteligir, possa ficar determinada – e até com carácter absoluto – e o conteúdo, que é aquele que permite que a formalidade possa ser o que é, não. E espanta mais ainda que tudo isto se constitua como uma necessidade de rejeitar o plano da existência do primeiro nível que, como dissémos, tinha de contar com a sensibilidade que é aquela que dá os conteúdos.

Mas a questão aqui é outra. Se tivermos em conta a descrição que sobre o assunto faz Zubiri na página 65 de *Inteligencia y realidad* podemos ver que ele afirma taxativamente que é a formalidade de realidade que é apreendida; todas as determinações do que seja o conteúdo terão de esperar que o percurso pela irrealização que o *logos* senciente leva a cabo seja feito. E, nesse sentido, abre-se uma luz para a concretização do que seja a realidade.

Ao ser a realidade material que é apreendida em impressividade de realidade, o modo como se nos dá é certamente através de um conteúdo e de uma formalidade, mas o que seja é algo que é preciso dizer com muita cautela; justamente, porque neste

---

<sup>14</sup>Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 192. De ora em diante (IRE).

momento o conteúdo é algo de muito pouco. E a ser algo é um mero elemento para que a formalidade de realidade possa ser o que é. Por isso, que ele esteja lá, isto é, na apreensão – segundo a nossa perspectiva – e de forma inegável sob pena de termos uma incapacidade de justificar que a formalidade é a própria realidade «de suyo», não quer dizer que esteja determinado tal como acontece com o outro polo apreensivo.

Como já fizemos referência, o conteúdo, aquele polo que diz respeito à existência, é aquele que só será determinado depois de ser percorrido o percurso da reatualização da realidade. Tal como refere Zubiri, esse é um trabalho posterior que não pode estar já dado na apreensão primordial, porque isso implicava introduzir complicações insolúveis no âmbito da apreensão da realidade.

Então, neste sentido, e a fechar este ponto dedicado ao par «realidade-existência», podemos dizer que estamos de acordo com a posição de Zubiri porque nos parece, de facto, que seja aquilo que acontece quando apreendemos algo. Existe algo que fica e a este algo Zubiri chama formalidade, depois existe uma impelência para outras realidades no sentido de determinar aquilo que apreendemos.

Por isso, é a este movimento – interno, como se verá mais – que compete a determinação dos conteúdos. Ou seja, apesar de toda a estranheza que possa causar, a determinação dos conteúdos é algo secundário e releva de uma apreensão primordial da realidade que é absoluta.

Todavia, não estamos de acordo com Zubiri sobre o pressuposto que esta posição filosófica indica porque, retomando o que dissemos logo no início desta investigação, este esquecimento do conteúdo – e com ele da sensibilidade – resulta na incapacidade de provar que o “saber” da realidade possa ser ela mesma. A nossa opção é a favor da ideia de que o carácter senciente da realidade se deva à impressividade sensível da realidade e, por último, aquela que julgamos ser a determinação mais correta para determinar a apreensão que Zubiri tematiza é uma analítica da facticidade material noérgica<sup>15</sup>.

Neste contexto, pensamos que se justifica introduzir a distinção entre realidade e ser, porque esta indiferença levou vários filósofos ao longo da tradição a optar por caminhos que não podiam levar a um acesso à realidade.

---

<sup>15</sup>E, neste sentido, estamos de acordo com Pintor-Ramos quando afirma: “Lo que afirma Zubiri, en cambio, es que cada contenido sentido, aunque lleguemos a él a través del más potente radiotelescopio o del más refinado microscopio y cualquiera que sea el carácter de ese contenido, primordialmente queda aprehendido bajo la formalidad de realidad”. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad: las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, UPSA, 1994, p. 97. De ora em diante, por uma questão de economia, faremos referência à obra utilizando apenas a primeira parte do título (Realidad y verdad).



## 1.4 Realidade e ser

Sobre a distinção entre a noção de realidade e a noção de ser podemos encontrar várias referências ao longo da obra de Zubiri. Destacamos as seguintes:

Aquí «es» no significa «ser» en sentido entitativo; tanto menos cuanto que la realidad no consiste jamás en ser<sup>16</sup>.

Esta ulterioridade del ser es esencial. Por ello es por lo que realidad no es un modo de ser. Todo lo contrario: ser es la actualidad ulterior de lo real. Ser es algo fundado en la realidad, en la actualidad de lo real<sup>17</sup>.

Destas referências podemos retirar as seguintes notas: em primeiro lugar, que o ser é pensado em termos de ulterioridade em relação à realidade. Em seguida, que esta ulterioridade do ser é essencial. Que significam estas duas notas?

Em rigor, que no momento de enraizamento na realidade o que apreendemos em impressividade de realidade é a realidade com as suas notas. Sobre este aspeto em específico, não existem dúvidas para Zubiri. Contudo, também devemos atender ao facto de que o ser é um momento ulterior e essencial à realidade. O que significa que, apesar de devermos considerar este par de acordo com as suas diferenças inegáveis, também devemos ter presente que estas duas noções não são dissociadas por Zubiri, porque a re-atualização da realidade resulta numa afirmação de uma determinada realidade. E este, como se vê, é o terreno do ser. Mas é importante que esteja ressaltada esta nota, isto é, que a re-atualização é feita no terreno da afirmação porque, de outro modo, isto é, esquecendo que se trata de um momento pelo menos secundário, estaríamos a aproximar as formulações maduras de Zubiri daquelas que eram próprias dos anos 30/40, quando ainda havia um pendor ontológico na sua argumentação.

Assim, apesar de não poderem ser considerados de forma totalmente separada, em rigor, quando Zubiri está a falar de uma apreensão da realidade, está a apontar para a realidade dada em formalidade de realidade que, como dissemos, na nossa perspetiva tem um matiz material.

---

<sup>16</sup>IRE, p. 56.

<sup>17</sup>IRE, p. 222.

## 1.5 Realidade e irrealidade

Diante do par realidade – irrealidade, poderia parecer que o termo «irrealidade» Zubiri com se refere a uma qualquer construção da realidade que nada tem que ver com uma mera apreensão da mesma, mas com uma transformação que iria agrupar diferentes notas para fazer uma criação desligada do real. Mas, de facto, não é isso que acontece. Se nos debruçarmos sobre os seus textos presentes em *Inteligencia y logos* podemos verificar que a irrealidade corresponde a um modo de re-atualização da realidade. Todavia, isso não significa que se tenha perdido a realidade pelo caminho da re-atualização da mesma, tal como Zubiri enuncia:

Irrealidad no es mero no tener realidad. Si la cosa irreal no tuviese nada que ver con la realidad, la cosa no sería «irreal» sino «arreal». Ser irreal es pues una manera de tener que ver con lo real<sup>18</sup>.

Esto es, «la» realidad ya no es forzosamente aquí y ahora esta cosa real determinada. Desrealizar no es suspender «la» realidad, sino suspender el contenido que aquí y ahora es real (...) la irrealidad es el modo des-realizado de estar en «la» realidad<sup>19</sup>.

Uma análise cuidada destes dois trechos permite verificar que a «irrealização» não é mais do que uma suspensão do que possa ser o conteúdo da realidade no campo de realidade, não retira a realidade à realidade. Na verdade, Zubiri é muito claro. Primeiro, começa por dizer que apreendemos a realidade em formalidade de realidade. Depois, indica que, nesta apreensão onde a formalidade é absoluta, existe uma apreensão de carácter retensivo, o que significa que, mesmo quando estamos a falar na abertura desta realidade a outras por meio do seu carácter aberto, não perdemos a realidade. Ela mantém-se conservada na nossa apreensão com tais notas, embora não se saiba qual seja o seu conteúdo de forma mais determinada. É porque as coisas se passam nessa contingência, o que a nosso ver não é alheio ao facto de que a apreensão seja dada por meio da «impressão» de realidade, que existe uma abertura a outras formalidades de realidade formando um campo.

Para o que aqui é o caso, importa reter que nessa abertura da formalidade de realidade, isto é, da abertura da realidade a outras realidades, não se perde a realidade que foi apreendida. O que acontece é que, nesse âmbito, onde existe uma comunicação entre as várias formalidades, a realidade – no que ao seu conteúdo diz respeito – deixa

---

<sup>18</sup>Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 91. De ora em diante: IL.

<sup>19</sup>IL, p. 93.

de poder ser considerada segundo o carácter imediato que a primeira apreensão proporcionava, passando a ser considerada a partir de outras. Com efeito, o resultado é que – uma vez trocada a apreensão primordial pela simples apreensão e a imediatez pela mediação – a realidade deixa de poder ser considerada como aqui e agora e passa a ser considerada de um modo mediado que leva a uma irrealização dos conteúdos tendo em vista uma atualização do conteúdo da formalidade de realidade. É esta ideia que Zubiri quer transmitir na página 93 de *Inteligencia y logos* quando afirma que o des-realizar, e aqui penso que podem ser tomadas as duas palavras numa mesma aceção (des-realizar e irrealizar), não é um suspender da realidade, mas um suspender do conteúdo aqui e agora. Exatamente porque é dessa questão que se trata, de uma re-actualização do conteúdo da realidade a partir de uma comunicação com outras formalidades de realidade.

Com efeito, pensamos que é a esta luz que deve ser vista a perfeita continuidade em termos do conceito de realidade, quando se está a considerar o que seja a irrealidade, porque não se perde a realidade quando se está a falar deste conceito que está pré-fixado com o termo «irre». Pode-se mesmo dizer que o que acontece é que passamos a considerar a realidade, em realidade, num plano mais amplo, tal como aponta Pintor-Ramos ao falar de uma verdade mais ampla, no seu artigo sobre a verdade dual de 1986<sup>20</sup>.

Terminámos, assim, o primeiro elenco de pontos que nos propusemos tratar no início desta investigação, tendo ficado demarcado o carácter material da realidade e a necessidade que seja considerada a sensibilidade como ponto crucial na estrutura interna do ato de inteligir. Para além disso, ficou, igualmente, justificada a formulação de uma nova designação para a proposta zubiriana, que denominámos “analítica da facticidade material noérgica”. Finalmente, ficou patente a ideia de que a noção de realidade – apesar de se diferenciar da noção de ser – não se modifica quando Zubiri está a falar no plano da irrealidade, nem quando afirma que esta para que o seja não precisa de ter existência. Em todos estes momentos é possível verificar uma unidade no conceito utilizado pelo filósofo.

Estamos, agora, em condições de dirigir a nossa investigação para o “método” noérgico com a finalidade de mostrar a novidade da proposta zubiriana. Tal como antes apontámos, o nosso objetivo é dizer que a apreensão da realidade se dá por meio de uma

---

<sup>20</sup>Antonio Pintor-Ramos, “La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n.º13 (1986), p. 278.

recetividade da materialidade, sendo essa a tese que nos propomos defender como eixo central no pensamento de Zubiri.

## 2. O acesso à realidade ou do “método” noérgico

Ao entrar neste ponto, gostaríamos de fazer algumas considerações prévias.

A primeira delas, é que tomaremos como ponto de referência a formulação madura do pensamento de Zubiri. Esta decisão faz com que nos ocupemos essencialmente do modo como o autor apresentou a questão nos escritos da trilogia sobre a inteligência senciente, pela simples razão de que esta foi a forma mais apurada que atingiu o seu pensamento e aquela que oferece mais potencialidades e novidade à sua proposta.

A segunda razão, é que temos consciência de que Zubiri, nesta altura, já tinha resolvido muitas questões filosóficas. Por isso, no intuito de demonstrar a novidade que a sua analítica traz, iremos trazendo à colação as diferentes versões que a sua proposta foi assumindo no sentido de mostrar a evolução que foi sofrendo e até de tornar patente no modo como foi resolvendo alguns problemas filosóficos onde foram caindo, por exemplo, os realismos ingénuos e a fenomenologia.

Por último, gostaríamos de deixar expresso que o nosso intuito com esta exposição será o de provar que é a recetividade da materialidade que permite que possamos aceder ao real e re-atualizá-lo, seja através do *logos* senciente, seja através da razão senciente.

Começaremos por considerar alguns conceitos para os determinar quanto ao seu alcance e, depois, numa segunda fase, operaremos com eles, mostrando em que sentido são aplicados por Zubiri e que potencialidades encerram.

### 2.1 A noergia

#### 2.1.1 Análise de alguns conceitos essenciais

Na nossa perspetiva, para um correto entendimento da analítica da facticidade material noérgica que Zubiri apresenta é necessário atender ao sentido de vários conceitos de que se serve, nomeadamente, «religação»; «atualidade»; «atualidade comum»; «inteligir»; «sentir»; «formalidade de realidade»; «impresvidade de

realidade»; «noologia»; «noergia»; «recetividade»; «inteligência senciente» e «apreensão primordial»<sup>21</sup>.

Comecemos pelo primeiro, a religação<sup>22</sup>.

Segundo podemos apurar o conceito é utilizado pelo menos desde os textos de *Naturaleza, Historia, Dios*. O que corresponde, em alguns casos, a textos dos anos 30. Vejamos a aceção e a finalidade.

Logo na página 50 da citada obra, podemos verificar que a religação corresponde a um enraizamento na realidade, como se expressa na seguinte frase:

el desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera (...) desde antiguo, este arraigo de la existencia tiene un nombre preciso: se llama religación o religión.

Na página 411 da mesma obra, encontramos uma outra referência curiosa que afirma que a religação é o carácter absoluto da realidade humana que está atualizado nos atos que executa. A seguir, na página 428, vemos que a religação está claramente ligada ao carácter encarnado da realidade humana, dizendo-se que por meio desta religação – que na nossa perspectiva não é mais do que uma comunicação respetiva com a realidade – existe um vínculo ontológico com a realidade, como se argumenta até final da página 435.

Se nos voltarmos para as explicitações que são feitas em *El hombre y Dios*, encontramos o seguinte trecho:

(...) la religación tampoco es el sentimiento de dependencia incondicional (...) toda dependencia incondicional presupone una realidad relativamente absoluta. Es decir, presupone la religación. Me encuentro pues religado a la realidad en su poder. La religación es religación al poder de lo real (...) la religación tiene, pues, carácter experiencial<sup>23</sup>.

No âmbito dos comentários sobre o conceito podemos encontrar, num texto de Jesús Conill sobre a presença da fenomenologia nos textos de Zubiri, a referência a que

---

<sup>21</sup>Neste ponto, é evidente que se pode sentir a falta da descrição dos conceitos de «analítica» e de «materialidade», afinal de contas, pelo menos o segundo é um termo por nós utilizado e de grande importância para a nossa tese. Ora, o que acontece é que Zubiri não o utilizou. Em bom rigor, nem o termo *materialidade* nem o termo *analítica* foram utilizados na trilogia, que é aquela que agora nos interessa mais. Por isso, a par e passo da investigação, e sempre que se justificar, iremos dando uma descrição detalhada do que significa.

<sup>22</sup>Acerca deste conceito em específico existe um artigo muito importante de Pintor-Ramos onde se pode estudar todo o desenvolvimento que esta noção teve ao longo das etapas do pensamento de Zubiri. Cf. Antonio Pintor-Ramos, “Desarrollo del concepto de religación en Zubiri”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, n.º42 (2015), pp. 85-129. E, para o que queríamos chamar à atenção era para a página 111 do citado artigo.

<sup>23</sup>HD, p. 95.

a religação resolve alguns dos problemas aos quais nem os realismos nem a fenomenologia puderam dar resposta<sup>24</sup>. Esta posição é muito sugestiva para a nossa argumentação subsequente, na medida em que no contexto em que Jesús Conill insere a religação – e que pensamos que esteja correto – está em causa o depositar neste conceito o *onus* de resolver as questões que se prendiam com a objetividade da realidade e com o acesso à mesma.

Interessa-nos, então, fixar a ideia de que a religação corresponde a uma comunicação respetiva que o sujeito senciante tem com a realidade e que essa comunicação não é da ordem dos sentimentos subjetivos nem admite que existam ideias pré-concebidas para a determinação da realidade no seio desse enraizamento para que remete a religação.

Passemos ao segundo conceito, o de atualidade.

Para explicitar este assunto, tal como no caso da religação, é preciso voltarmos às páginas de *Naturaleza, Historia, Dios*.

Na página 474, fazendo Zubiri referência à postura que tomaram os padres gregos, diz que estes conceberam a atualidade desde a atividade. Na página 365, indica que a história é uma atualização progressiva. A nosso ver isto não indicia muito do que será a fórmula final deste conceito, a não ser, talvez, a nota da página 369, onde indica que a atualidade se constitui em movimento. Por isso, pensamos que, para uma maior determinação deste conceito, há que atender às formulações da trilogia, onde pode ser lido que esta atualidade corresponde à presença da realidade com as suas notas específicas, isto é, «de suyo».

Na página 13 de *Inteligencia y realidad*, podemos constatar que a atualidade corresponde a este estar presente desde si mesmo:

Actualidad en cambio, no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual (...) actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales.

Desta descrição gostaríamos de chamar a atenção para a duplicidade de pontos envolvidos nesta questão porque, neste contexto, o filósofo está-se a referir não só à realidade – que para se cumprir a apreensão, tem de ser dada de acordo com as suas

---

<sup>24</sup>“Asimismo, una noción tan importante como la de «religación» (la noergia del poder de lo real) responde a las insuficiencias de la intencionalidad noético-noemática, típica de la fenomenología, y a la necesidad de corregir el concepto de noesis y noema (...)”. Jesús Conill, “La fenomenología en Zubiri”, *Pensamiento*, 53, n.º 206 (1997), p. 188.

notas, isto é, em atualidade – mas também a que esta atualidade da realidade se dá na atualização que a intelecção faz dela. Por isso, por atualidade deve entender-se a atualidade da realidade, «de suyo», na atualização e, ao mesmo tempo, a atualidade que a intelecção cumpre na apreensão da realidade. Em rigor, é precisamente para isso que aponta a atualidade comum de que a seguir daremos conta detalhada. De outra maneira, não se estaria a apontar para a dimensão intra-apreensiva da analítica da facticidade material noérgica. E o resultado, como não poderia deixar de ser, não poderia ser outro que uma dualidade perigosa.

Convém ainda dizer que este termo – como se pode constatar pelo estudo que fez Diego Gracia, no seu artigo intitulado “Ciencia y Filosofía” sobre a evolução do conceito de realidade – foi forjado tendo em conta vários adversários. O que faz dele uma resposta de Zubiri à proposta criticista, à proposta fenomenológica de Husserl e de Heidegger, às propostas dos pragmatismos e historicismo e às propostas dos realismos ingénuos<sup>25</sup>. Na nossa perspetiva, só desse modo é possível ter presente toda a forma que o conceito assume, justamente porque ele está a apontar para uma mera apreensão da realidade feita pela inteligência senciente que conserva e retem as notas que apreende como coisa diferente daquele que apreende. Repare-se que ele é considerado num quadro onde a intelecção é uma mera apreensão, segundo um modo que é aquele a que chamámos recetividade e que em nada se adequa a outros modos que eram essencialmente vertidos na componente afirmativa ou judicativa.

Relativamente ao conceito seguinte, o de «atualidade comum», importa analisá-lo porque é nele que estão as bases mais fundamentais da sua filosofia e a nossa proposta de trabalho é que o conceito comece a ser estudado a partir de *Sobre la esencia*.

Nesta obra, de 1962, depois de uma exposição do pensamento de Heidegger, podemos verificar que todo o esforço de Zubiri foi ir mais além do que o seu mestre tinha proposto, sendo o seu esforço no sentido de ir mais além do que aquela analítica

---

<sup>25</sup>Sobre este assunto, diz o seguinte Diego Gracia, na página 18 do citado artigo: “Por otra parte, el nous, la inteleción, no consiste en intención, al modo de Husserl, ni tampoco en comprensión, al de Heidegger sino en actualización. Y como actualidad se dice en griego *érgon, enérgeia*, resulta que es pura y simple *noergia*. Frente a la *Egologia* transcendental de Husserl y la Analítica del *Dasein* de Heidegger, surge así la Filosofía de la realidad personal de Zubiri”. E, mais adiante, ainda no mesmo artigo diz ainda o seguinte: “con esto volvemos al principio, al problema de la superación de la *epojé*. Veíamos cómo el gran problema de Husserl era que no podía hablar del fundamento de la propia *epojé* más que desde dentro de ella misma, y cómo, por tanto, acababa en un completo y rotundo idealismo. En Zubiri la paradoja deja de serlo, ya que la actualización es una la actualización de la realidad”. Diego Gracia, “Ciencia y Filosofía”, Art. Cit, p. 18.

da facticidade que Heidegger tinha proposto, tal como aponta Diego Gracia no seu artigo sobre a questão do valor.

Diz Zubiri, na página 447 de *Sobre la esencia*:

(...) en todo acto de aprehensión, lo aprehendido desempeña una función más honda que la de ser el término sobre el que recae el acto: lo aprehendido no es sólo el término del acto, sino lo que confiere a este acto su intrínseca actualidad concreta<sup>26</sup>.

E continua:

(...) actualidad, en efecto, no significa tan sólo que el acto esté siendo actualmente ejecutado, sino que lo ejecutado tenga determinada actualidad intrínseca, que sea formalmente el acto de aprehender tal cosa y no tal otra (...) por consiguiente, aprehender no es sólo captar desde fuera, sino ser como lo aprehendido<sup>27</sup>.

Já na trilogia sobre a inteligência senciente, mais concretamente no seu primeiro volume, podemos constatar algumas determinações do que seja este conceito que, embora nos pareçam de suma importância, não acrescentam nada de substancial à argumentação que tinha sido feita na obra de 1962. Isto se se desatender ao facto de que, nesta altura, isto é, nos anos 60, ainda não estava completa toda a sua teoria da inteligência e da apreensão da realidade. Aliás, tal como diz Pintor-Ramos no seu livro “Nudos en la filosofía de Zubiri”, ainda que Zubiri estivesse perfeitamente consciente de que teria de ser postulada uma atualidade comum para ir além da analítica da facticidade de carácter significativo que Heidegger preconizava, não dispunha de todo o arsenal que iria ser preciso para erguer uma filosofia da atualidade como viria a ser construída nos anos 80. Isso seria um anacronismo.

De toda a sorte, cremos que existem alguns elementos que foram salientados nas páginas de *Inteligencia y realidad* que não foram determinados nas páginas da obra de 1962. Mais concretamente, falamos da distinção entre a atualidade comum e a comunicação de substâncias que é feita na página 156 e falamos da distinção entre esta atualidade comum e uma qualquer construção teórica que não tivesse por base a mera estrutura do ato intelectual. Porque, na antiga formulação, estava em causa que a atualidade intelectual relevava da inteligência senciente. O que não estava dito era que esta atualidade comum não releva de uma comunicação de substâncias. Apontar para este facto é um ponto crucial porque, pela analítica, em Zubiri, a formalidade de realidade é uma mera tradução intelectual daquilo que a impressidade apreende. Com efeito, não é possível que se considerasse como apreensão da realidade alguma que

---

<sup>26</sup>SE, p. 447.

<sup>27</sup>SE, p. 447



estivesse desligada de uma mera atualidade recetiva da realidade porque, nesse caso, estaríamos na dita comunicação de substâncias ou mesmo naqueles modelos de “enformação” da realidade dos quais Zubiri se distanciou.

Além disso, na obra dos anos 60, não estava indicado que esta atualidade comum dependia rigorosamente do estatuto da inteleção como ato, não sendo irrelevante esta referência dado que todo o lodo conceptual em que caiu a tradição foi precisamente por não ver que a metafísica da realidade decorre do ato intelectual e não de uma faculdade intelectual. Tudo o resto creio que já estava apontado. E, como dissemos, será um autêntico azimute para Zubiri, no sentido em que será uma linha norteadora de todo o seu pensamento que permite, a despeito de outras considerações que possam tentar aceder ao real de outro modo, que possamos ter acesso à realidade<sup>28</sup>.

Continuamos esta caracterização dos conceitos zubirianos – cujo intuito queremos salientar não se assemelham a um glossário, mas sim entrar dentro do pensamento de Zubiri desde as suas bases – com a determinação do que seja o conceito de inteligir.

Em relação a este conceito podem ser consultadas várias referências, desde os textos dos anos 30 aos textos da sua última etapa. Vamo-nos, por isso, centrar na definição que está patente na trilogia e que reza o seguinte: “*pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real*”. E um pouco mais à frente, na página 77 do primeiro volume, podemos ler o seguinte:

(...) aprehender algo como real es el acto elemental de la inteligencia. Todo otro acto intelectual está constitutiva y esencialmente fundado en el acto de aprehensión de lo real como real. Todo otro acto intelectual, tal como el idear, el concebir, el juzgar, etc., son maneras de aprehender la realidad. Así, concebir es concebir cómo fuera a ser lo real; juzgar es afirmar cómo la cosa es en realidad, etc. En todos los actos intelectuales aparece siempre este momento de versión a la realidad.

É particularmente neste segundo trecho que nos queremos centrar porque nos parece mais proveitoso para aquilo que queremos apontar. Na verdade, nesta segunda citação, para além da indicação de que o inteligir é uma mera apreensão do real como real, está dito que esta inteleção é fundada no «ato» de apreensão do real. E, como já dissemos anteriormente, o conceito de «ato» inserido no contexto da inteleção da realidade tem muito peso se quisermos aprofundar o que nele está implícito. Mais concretamente, este inteligir em ato refere-se ao modo que é próprio da inteleção

---

<sup>28</sup>A este respeito, são conhecidas várias posições contra a validade da proposta de Zubiri. Para o efeito, basta atender ao elenco destas contestações que Pintor-Ramos produziu na sua obra clássica “Realidad y verdad”. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, op. cit., p. 107.

humana, sendo esse modo, ao contrário de uma direção para um objeto exterior, uma apreensão recetiva do real. Mas, por que razão?

A esta questão Zubiri dá a resposta nas linhas seguintes desta mesma citação porque a inteção não pode ser um idear ou um conceptualizar tal qual a tradição o disse. E se nos centrarmos nos textos já antigos de Diego Gracia que pertencem à sua obra *Voluntad de verdad* temos uma pista para o assunto ao ser dito neles que Zubiri aponta para uma metafísica do estar, não para uma metafísica da inteligência<sup>29</sup>.

Ora, se assim é, então, é preciso que se considere o inteligir como uma apreensão da realidade. E, no mesmo momento que assim é considerado, é preciso não esquecer que esta atualização da realidade que o inteligir leva a cabo só é possível porque esta mesma inteção é possível dentro de um ato. E ato aqui significa modo apreensivo que nada é por si mesmo, mas tudo deve à atualidade da realidade em atualidade, tal como salienta Antonio González no seu artigo sobre a mesmidade do ato<sup>30</sup>.

Do conceito de inteligir passemos ao conceito de sentir.

Tal conceito não apareceu tardiamente, muito pelo contrário, desde cedo foi uma questão que produziu eco no pensamento de Zubiri, como apontam as recentes investigações de Diego Gracia que explicita que este conceito já agitava o espírito do filósofo desde 1918<sup>31</sup>. Também outros especialistas zubirianos o confirmam, como é o caso dos comentários de Pintor-Ramos sobre a tese doutoral de Zubiri, onde se pode verificar que já existia um pendor “experencial” que fazia o contraponto com a tendência idealista que Husserl assumia<sup>32</sup>. O que nos leva a crer justamente que é uma

---

<sup>29</sup>“Análisis de la intección es, pues, análisis de la aprehensión, del hecho o acto de aprehensión. Por el contrario, la metafísica de la inteligencia, o de cualquier otra cosa, es decir, el conocimiento metafísico es el estudio de lo que la realidad es allende la aprehensión”. Diego Gracia, *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*, Madrid, Triacastela, 2008, p. 112.

<sup>30</sup>Sobre este aspecto penso que é insuperável o artigo de Antonio González porque aponta com a veemência necessária para aquele que é um dos pontos mais importantes da filosofia de Zubiri, a saber, para a mera atualidade da realidade pela inteligência sentiente. Mas, se quisermos agora apontar a nossa perspetiva sobre o assunto, penso que ali o que está pressuposto é precisamente a mera recetividade da materialidade. Vejamos o que diz, porque vale mesmo a pena: “En qué consiste este complemento de Zubiri? Aquí es donde Zubiri apela a la idea de actualidad, que se forjó en su filosofía justamente al hilo de su interpretación de la energía aristotélica. Para Zubiri, en un acto de aprehensión, lo aprehendido no es sólo término del acto, sino algo que le confiere a ese acto su intrínseca actualidad concreta. Lo que esto significa es que lo aprehendido en un acto no es algo extrínseco, sino intrínseco al acto mismo. El acto tiene entonces una actualidad concreta. Aprehendemos este sonido y no otro. O este color y no otro. El acto de aprehender está intrínsecamente configurado por lo que aprehende. Aprehender, en este sentido, no es solamente captar desde fuera, sino ser como lo aprehendido” (sublinhado nosso). Antonio González, “Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri”, *Pensamiento*, vol.71, n.º266 (2015), p.326.

<sup>31</sup>Diego Gracia, *El poder de lo real*, op. cit., p. 73.

<sup>32</sup>“Pero, como el propio Zubiri reprochará más tarde a Husserl, esté es un camino muy refinado para seguir reafirmando el prejuicio típicamente moderno de la primacía de la conciencia (...) Todo ello

questão antiga que foi ganhando importância ao longo das etapas do pensamento do autor.

Em escritos como *Naturaleza, Historia, Dios e Sobre la realidad*, para não falar da trilogia, há uma assunção deste conceito para não mais sair da estrutura interna do seu pensar. Queremos, contudo, situar-nos, de momento, nesta segunda obra dos anos 60 porque nela temos uma sistematização da problemática envolvida na rejeição da sensibilidade e do sentir. Mais concretamente, queremos situar-nos na página 17 da referida obra, onde Zubiri tematiza a eliminação da sensibilidade. Vejamos o que diz a respeito:

(...) si en los datos no está el momento de realidad de dónde lo va a sacar la inteligencia? (...) Se elimina lo más radical de los datos sensibles, que es justamente ser datos de la realidad. La función del dato sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la vía primaria de acceso a la realidad. Y esto es lo que aquella preterición de la sensibilidad en el planteamiento del problema filosófico va dejando completamente en el olvido<sup>33</sup>.

Nesta etapa que corresponde ao período da maturidade do filósofo existe uma plena consciência de que a sensibilidade permite o acesso à realidade e de que a sua negação, ou pelo menos a sua fragilização, é algo de muito perigoso para a filosofia. Mas, ainda assim, na nossa perspectiva, não se pode dizer que o desenrolar do conceito tenha adquirido o seu ponto mais alto. É nossa convicção de que só nos anos 80 ele assume total estatura filosófica justamente porque só nessa altura é que pode ser utilizado com o seu congénere, a formalidade de realidade. Antes, como anteriormente dizíamos fazendo uso de um texto de Pintor “Nudos en la filosofía de Zubiri”, não se pode dizer que estivéssemos diante de uma teorização da inteligência que esteja suficientemente escorada com todos os elementos que lhe permitissem fazer face aos seus adversários.

Todavia, ainda não está dito tudo o que se pode dizer sobre o assunto. Pensamos que teremos de explorar a argumentação da trilogia.

Se lermos as primeiras páginas da trilogia vemos que o sentir é composto de três elementos: suscitação, modificação tónica e resposta. Se continuarmos a analisar o que pressupõe, vemos que releva de uma impressão de tal forma que aquilo que é sentido de forma intelectual é aquilo que apreendemos. Temos, assim, uma primeira determinação:

---

muestra que, desde su primera obra escrita en plena juventud, la experiencia originaria es problema clave dentro del pensamiento de Zubiri”. Antonio Pintor-Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 21 (1994), p. 255.

<sup>33</sup>Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 18. De agora em diante: SR.

trata-se de uma apreensão da realidade que releva de uma impressão. Mas isto ainda não é o suficiente, porque perceber o que significa o sentir implica atender a outras notas e fazer caso aos três elementos que compõem a impressão, justamente porque não se pode deles olvidar quem se abalance a compreender este conceito. Por outro lado, implica perceber que o sentir é sempre uma atualização da realidade e como tal comporta um ato e uma apreensão, quer dizer, implica que seja dado num ato e não numa faculdade e implica que seja uma apreensão e não uma enformação da realidade. Por fim, na nossa perspectiva, implica que seja pensado no seio da sua congeneridade matricial porque, de outra forma, o “saber” da realidade passa a estar injustificado como já apontámos no início da nossa investigação.

Com efeito, o sentir corresponde a uma atualização da realidade que é apreensiva. Mas isso é do ponto de vista da descrição. Não faltará dizer em que contexto é que se insere? Na realidade é precisamente isso que nos parece porque apenas demos conta da sua formação e da sua génese, o que já não é pouco. Mas é da maior importância dizer por que razão é que este conceito aparece e com que finalidade. Por isso, cremos que é preciso voltar à parte final daquele texto que citamos de *Sobre la realidad* para lembrar que a utilização deste conceito permite um acesso à realidade. E será nesse contexto que Zubiri o irá utilizar. Porque todas as outras formas de acesso, fossem as fenomenológicas, fossem as hermenêuticas ou mesmo os realismos ingênuos, partiam de uma determinação injustificada que invariavelmente recaía em modalidades do acesso ao real e Zubiri pretendia era aceder aos «hechos». Então, não teve outra alternativa senão considerar o sentir como elemento de uma apreensão da realidade de modo a assegurar o acesso à realidade e dar uma resposta às recorrentes logificações da inteligência.

Mas importa ainda que façamos ecoar o que está por detrás do conceito de formalidade de realidade, para o que remetemos para as páginas do primeiro volume da trilogia:

(...) realidad es el carácter formal – la formalidad – según el cual lo aprehendido es algo «en propio», algo «de suyo». Y saber es aprehender algo según esta formalidad<sup>34</sup>.

E mais adiante, na página 12:

(...) inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real (...) Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los

---

<sup>34</sup>IRE, p. 10.

tiene «en propio», «de suyo» (...) no se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido como algo que es «en propio». Es lo que llamo formalidad de realidad.

A que corresponde, então, o conceito de formalidade de realidade? Segundo o texto, a formalidade de realidade é a realidade. Em rigor, era para essa noção que apontávamos logo no início desta investigação quando determinávamos aquela que poderia ser uma definição de realidade tal qual a dava Zubiri.

Se assim é, é preciso dizer que a realidade neste contexto, também como diz o texto que citámos, é algo que é dado na intelecção da realidade. E, se é dada na intelecção da realidade é preciso ter presente que esta intelecção é uma mera atualidade, ou se quisermos, uma mera apreensão. Por isso, nada acrescenta à realidade e tudo o que nela é apreendido é da realidade, tal como já tínhamos apontado anteriormente quando referimos a importância que a mesmidade do ato que a atualidade comum comporta.

Por isso, a referência à formalidade de realidade que é dada na intelecção da mesma, faz referência à realidade que é apreendida dentro da apreensão intelectual da realidade sem que lhe seja acrescentada coisa alguma. Ou seja, faz referência à realidade na forma que é ela mesma e que é dada intra-apreensivamente. Em momento algum pode ser pensada a realidade de um ponto de vista externo como algo que se tivesse de alcançar porque, nesse caso, se estaria a retirar o poder recetivo da intelecção e da impressão e a dizer que teria de se dirigir – sem o poder fazer – para um objeto externo com o fim de o determinar.

Reiteramos que este conceito se refere à realidade que é dada na sua forma. E o que está por detrás do mesmo é a estrutura interna do ato de inteligir. Por outras palavras, o que está por detrás é uma mera recetividade da realidade através do inteligir e do sentir. O que mais que não fosse pela novidade que Zubiri traz ao falar da necessidade de repensar o que seja o inteligir e o sentir, é uma reviravolta no modo de fazer metafísica e uma aposta contra outras metafísicas por meio de uma analítica da facticidade material noérgica.

Avançando mais um ponto, cabe dar conta do que seja a impressividade da realidade, para cuja realização temos de ter presentes algumas coisas que já anteriormente dissemos.

Sistematizando:

- Falámos do que seja o inteligir e dissemos que corresponde a uma mera atualização da realidade;

- Referimo-nos ao sentir e dissemos que corresponde a uma apreensão da realidade de acordo com uma impressão.

Se desmontarmos o conceito de impressividade de realidade e o relacionarmos com outros conceitos aos quais já nos referirmos podemos ver que anteriormente já nos referimos ao que seja a sensibilidade, ao que seja o inteligir e ao que seja a realidade. Então neste momento importa diagnosticar as primeiras ocorrências do conceito e verificar o sentido que lhes está subjacente.

Se consultarmos a trilogia, o tema só aparece na página 76 *Inteligencia y realidad*. Mas, se fizermos uma leitura atenta da mesma, será que o assunto não começou a ser tematizado mais cedo? Será que não pode ser “lido” o termo onde não está expressamente escrito? De facto, essa parece-nos a solução mais plausível.

Logo no início de *Inteligencia y realidad*, Zubiri começa por dizer que é preciso re-pensar aquilo que seja o inteligir. E, depois de se demarcar da possibilidade de que seja uma lógica, um elemento psicológico ou até algo que se confunda com um juízo pré-determinado, diz: o inteligir é uma mera apreensão do real como real. E mais adiante, no intuito de começar a dizer que é preciso reabilitar a sensibilidade, diz: o sentir e o inteligir não podem ser considerados de forma separada, porque aquilo que deve acontecer é que devem ser consideradas duas apreensões que são inconsúteis e que constituem o mesmo ato apreensivo. O que é muito sugestivo no que diz respeito a uma arqueologia do conceito.

Que advém destas afirmações? Que para que se apreenda uma realidade é preciso que a impressão esteja operacional – lembramos que a impressão é aquela que determina formalmente o sentir – e, para além disso, é preciso não esquecer que o sentir só por si não é coisa alguma, pelo que o inteligir aparece como aquela atualização que é uma mera atualização daquilo que é dado pela impressão de realidade, resultando uma apreensão da realidade. O que advém dessa apreensão é a formalidade de realidade, que é a realidade na sua forma mesma.

Por isso, se a apreensão tem de ser havida por meio da impressão e se essa apreensão se traduz na apreensão da formalidade de realidade, então, o que se pode dizer é que aquilo que está a ser dado na impressão é a realidade. É neste contexto que deve ser entendida, na nossa perspetiva, a impressividade de realidade, como aquela apreensão que releva da impressão e da inteleção para que possa ser realmente uma apreensão impressiva do real. Nesse aspeto pode ser equiparada a alguns conceitos dos

quais ainda não demos conta, mas aos que já fizemos referência, a saber: à inteligência senciente, à apreensão primordial e ao sentir intelectual e, de certa maneira, à formalidade de realidade, se bem que aqui seja necessário ter em conta que, ao falarmos em impressividade de realidade, referimo-nos à apreensão.

Por outro lado, se nos referimos à formalidade de realidade, referimo-nos à realidade<sup>35</sup>; Contudo, como existe uma certa indiferenciação quando à apreensão, pelo facto de existir uma mera recetividade da materialidade que se traduz na atualidade comum, penso que podem ser tomados todos estes conceitos por sinónimos sem grande problema. Em todo o caso, fique aqui o apontamento para que a homogeneização não seja demasiado apressada.

Centremo-nos, agora, na noologia<sup>36</sup>, visitando, de novo, as primeiras páginas da trilogia sobre a inteligência senciente, mais concretamente a página 11:

Porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el Nous, un estudio de «noología». La vaga idea del «saber» no se concreta en primera línea en el conocer, sino en la intelección en cuanto tal.

Pode-se ver no texto que Zubiri aponta para o reordenar do que seja o inteligir e o sentir<sup>37</sup>, ou, por outras palavras, podemos ver que esta noologia – isto é, esta analítica do que seja estrutural e formalmente a inteligência – remete para a mera atualização que a inteção e a impressão fazem no sentido de que se possa falar de uma apreensão dos «hechos» e não de uma enformação da realidade, tal como está descrito no início da obra *Sobre la esencia*<sup>38</sup>.

Por último, dentro dos conceitos verdadeiramente inovadores, penso que é

---

<sup>35</sup>Ainda que tenha claramente um carácter duplo. É a realidade e a inteção de uma só vez. É justamente para isso que aponta a atualidade comum.

<sup>36</sup>Num artigo não muito conhecido, mas que, de toda a sorte, poderia perfeitamente figurar no conjunto das grandes entradas acerca do pensamento de Zubiri, Antonio Pintor-Ramos, diz o seguinte: “El punto de vista de la noología consiste en centrarse en una análisis descriptivo de lo que es el acto de intelección en sí mismo, como hecho; se trata, por tanto del acto tomado en y por sí mismo, dejando de lado si ese acto es resultado de la acción realizada por alguna facultad o capacidad, y también dejando de lado la posible realidad que deba atribuirse a esa eventual facultad. En todo caso, el camino exigido por la noología irá desde el acto a la facultad, y no al revés; incluso el término inteligencia resulta inicialmente algo inexacto y es preferible hablar de intelección”. Antonio Pintor-Ramos, “Noología”, in Moreno Villa, Mariano (ed.) *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, p. 836.

<sup>37</sup>Em todo o caso, vale a pena analisar com muito proveito o estudo histórico que sobre este assunto fez Diego Gracia na sua obra *Voluntad de verdad*. Porque, ao fazer isso temos presentes que muitos dos conceitos que Zubiri utiliza foram repescados da tradição; basta ver, por exemplo, o de formalidade que claramente influências escolásticas. Mas, para constatar o que dizíamos relativamente à Noologia veja-se: Diego Gracia, *Voluntad de verdad, op. cit.*, p. 110.

<sup>38</sup>Sobre este assunto existem alguns esclarecimentos presentes na recente obra de Diego Gracia. Consultar especialmente o tratamento que dá ao conceito de noologia. Cf. Diego Gracia, *El poder de lo real*, Op. Cit.

importante dizer o que Zubiri entende por noergia porque este conceito envolve a noção de poder, muitíssimo importante, que é uma das grandes contribuições que o pensamento do filósofo trouxe para a metafísica contemporânea. Basta que se recorde todas as indicações que sobre o assunto aparecem na obra *El hombre y Dios*. Podemos constatar isso mesmo com o último livro de Diego Gracia intitulado “El poder de lo real” e, de uma forma mais antiga, com a referência de Pintor-Ramos ao facto de que, sem a transcendentalidade, o pensamento de Zubiri se desmoronaria, que é o mesmo que dizer: sem o poder do real, o seu pensamento cairia por terra<sup>39</sup>.

A que se refere, então, o conceito de noergia em Zubiri?

Tendo em conta que o seu fito é uma apreensão da realidade e que a sua tendência desde a juventude foi um enraizamento na realidade que se contrapusesse aos conceptualismos, Zubiri refere-se a uma analítica da realidade através da apreensão intelectual e sensível. Todavia, como esse real é um real que é possibilitante e impelente, como se pode verificar pela leitura de *El hombre y Dios*, teremos que a noergia se configura como a analítica de uma realidade que se nos impõe através da impressão e depois se abre a outras realidades, concretamente, através da força impositiva que é um momento da impressão.

Nesse sentido, tal como o próprio afirma, não se configura com os jogos que existem entre a noésis e o noema, nem se plasma nos modelos que os realismos ingénuos tinham proposto. Como lembra Pintor-Ramos, na obra que citámos – *Realidad y verdad* –, contra esses adversários já tinha feito guerra ao longo de várias etapas. Basta lembrar que, na sua primeira etapa e na segunda, o adversário era o idealismo<sup>40</sup>. Mas se formos mais finos na análise vemos que, aquando da sua etapa objetiva, também se debatia contra o realismo.

Por isso, a noergia corresponde a uma analítica da realidade, por meio da impressão de realidade. Ou, se quisermos ainda, por meio de uma intelecção em ato da realidade, apontando para o poder que o real tem de nos impressionar com as suas notas – não à maneira da antiga *tabula rasa*, já o dissemos – e para a abertura que com esta apreensão vem.

No quadro da continuação desta análise, é preciso que demos conta daquilo que seja a recetividade tanto mais que este é um dos grandes eixos da nossa tese.

---

<sup>39</sup>“Es cierto que esa excedencia de la realidad respecto a los contenidos en que está dada resulta determinante en la filosofía zubiriana y sin ese carácter transcendental el pensamiento de Zubiri se desmoronaría (...)”. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, op. cit., p. 68.

<sup>40</sup>Ibidem, p. 51.



Acontece que, enquanto tal, este conceito não é muito desenvolvido por Zubiri tendo-lhe apenas feito uma pequeníssima referência na página 122 de *Inteligencia y logos*, quando está a descrever o que seja a afirmação, do seguinte modo:

Ciertamente, en cuanto tanteo este movimiento me pertenece a mí y en este sentido se puede decir que soy yo quien afirma. Pero es que este tanteo, aun siendo un dinamismo mío, es un dinamismo meramente receptivo como pueden serlo el mirar, el palpar, el escuchar, etc.

Esta situação poderia dificultar a procura do minério no meio de outras pedras, sobretudo tendo em conta o que afirma o próprio Zubiri acerca de uma recetividade no seu volume sobre a *Inteligencia y razón*, onde diz o seguinte:

Ante todo, porque la propia sensibilidad humana no es mera receptividad, no es mero recibir afecciones, sino que es física presentación de lo impresionante como real, esto es, alteridad, sensibilidad intelectual<sup>41</sup>.

Contudo, este conceito parece-nos da máxima importância e muito mais útil do que outros que possam estar na mesma linha interpretativa como o de «disponibilidade» e de «atemperante»<sup>42</sup> pelas seguintes razões:

Em primeiro lugar, parece-nos mais acertada a noção de recetividade do que a de atemperamento que é utilizada no volume intitulado *Sobre el sentimiento y la volición*, porque ainda que esta atemperância corresponda, no essencial, ao que nos queremos referir com o termo recetividade a verdade é que não é totalmente igual optar por uma das duas soluções.

Na nossa opinião, existem razões para duvidar da capacidade do termo atemperância que têm que ver com um certo desvio que desconfiamos existir em Zubiri para o lado de uma psicologia moral do sentimento quando está a debater-se com as questões da apreensão feita em sentimento afetante da realidade<sup>43</sup>.

Ainda relativamente a este assunto, parece-nos inoportuno que a disponibilidade que é referida em *Naturaleza, Historia, Dios* possa ser aceite porque, de algum modo, parece que ao aceitar este termo se estava a apontar para uma disponibilidade de uma

---

<sup>41</sup>IRA, p. 35.

<sup>42</sup>Não são os únicos conceitos que aparecem para classificar esta atualização. Num estudo que a nosso ver não possui grande relevância científica, Víctor Tirado lança o conceito de passividade como hipótese de trabalho, mas, a nosso ver, também não colhe, pelo facto de que retira a importância do poder do real que é sentido intra-apreensivamente. Cf. Víctor Tirado, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Salamanca, UPSA, 2002, p. 227.

<sup>43</sup>Isto é um assunto que queremos debater um pouco mais adiante, quando estivermos a definir o que seja a apreensão primordial na sua tríplice forma, guardamos o assunto para mais adiante; não sem deixar, como o fizemos, afirmada a nossa desconfiança em relação à expansão máxima do conceito que pode ser lida na obra sobre o sentimento e a volição.

intelecção que, estando já constituída, se podia dirigir para os seus objetos. E isso não é possível manter se quisermos ser fiéis ao espírito com que Zubiri criou o conceito de atualidade comum.

Como fizemos menção, quer a obra de 1962, quer Antonio González, no seu artigo, já chamaram à atenção para o facto de que é a realidade que configura a intelecção; em momento algum existe um “saber” que possa ser considerado separadamente da realidade sem que esse facto implique uma enformação da realidade. Por isso, citar uma disponibilidade como elemento que pudesse dar conta da metafísica da realidade em questão parece-nos não atender a todo o alcance do pensar de Zubiri ao dizer que a atualidade comum é a negação de todo o criticismo e de todas as tendências para as realidades externas, pelo facto de que já se está na realidade.

Ao dizer isto, já demos algumas pistas sobre o que queremos vincar ao insistir neste conceito como central porque, de facto, como dissemos, é desde a atualidade comum que se está a falar quando insistimos na mera recetividade. Por outras palavras, é nesta incapacidade de pensar o “saber” da realidade de outro modo sem que recaia numa determinação da realidade segundo alguns conceitos que estamos a falar.

Com efeito, e porque a convencional determinação de que se faz valer Zubiri ao dizer que o inteligir é apreender o real como real, não nos parecia explorar toda a dimensão da questão, resolvemos apostar, como tese que justifica a intelecção ato, no conceito de recetividade. Mas não só nele – talvez até impelidos pelo tratamento que Zubiri deu à questão das realidades matemáticas, mas certamente não só –, como dissemos desde o início, pensamos que é necessário aliar ao conceito de recetividade o de materialidade da realidade para que a sensibilidade possa continuar a reabilitar a metafísica da realidade como capaz de apreender «hechos»<sup>44</sup>.

Como penúltimo ponto, gostaríamos de dizer que por inteligência senciente se deve entender aquela intelecção da realidade que releva da impressão e da intelecção da realidade, de tal forma que na sua atualização do real não dispensa nem os conteúdos

---

<sup>44</sup>A este respeito, existem muitas referências que atestam da materialidade da realidade. O discurso de Diego Gracia, “la cuestión del valor” indica na página 73 que do que Zubiri fala é de uma realidade material. Cf. Diego Gracia, *La cuestión del valor*, *op.cit.*, p. 73. Do mesmo autor, o artigo que se debruça sobre a estética de Zubiri e que está presente no volume que lhe é dedicado acerca da Estética e da ética também é um exemplo; mais concretamente, nas páginas 89 e 91. Cf. Diego Gracia, “El enfoque zubiriano de la estética”, in López Aranguren, José Luis, et al., *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 83-92. Mas, se tivermos em conta a exposição que sobre o assunto faz Ricardo Espinoza na Guía Comares de Zubiri, também podemos verificar, na página 185 que existe a admissão do carácter material da realidade. Cf. Ricardo Espinoza, “Zubiri y Sein und Zeit”, in Nicolás, J.A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, p. 185.

nem a formalidade. Aliás, em rigor, nem essa congeneridade entre o sentir e o inteligir nem a necessidade de que se apoie numa mera recetividade para que sejam dispensadas as distâncias e as relações entre o sujeito e o objeto.

Por fim, queremos ainda dizer que a apreensão primordial corresponde à apreensão que acontece por meio desta impressividade da realidade ou, se quisermos, por meio da inteligência senciente. A única coisa que vale a pena explicitar é que se trata de uma apreensão primeira e direta da realidade, sendo por essa razão que se chama primordial.

Acabada a tarefa de definição dos conceitos mais importantes utilizados por Zubiri na edificação da sua filosofia da atualidade, passaremos a dizer de que modo é que tem lugar esta analítica da facticidade material noérgica. Nesse contexto, é nosso desejo começar por definir qual foi o enquadramento filosófico em que se inseriu a nova analítica da facticidade material noérgica, assunto de que nos iremos ocupar no ponto seguinte. Dentro dele iremos descrever em que é se constitui e sobre que bases se ergue a anunciada analítica. A nossa analítica seguirá essencialmente três momentos: o primeiro começa com a descrição do enquadramento filosófico da analítica da facticidade material noérgica; o segundo momento será consagrado à explicitação da mesma e, por fim, mostrará como é que a tradição foi reconstruída por Zubiri por meio da sua nova proposta.

## 2.2 O enquadramento da analítica

Neste ponto, interessa-nos começar a delinear as alterações que o pensamento de Zubiri foi sofrendo. Interessa-nos apontar as questões com que se debateu e as soluções provisórias que foi apontando para essas problemáticas e ao mesmo tempo que vão sendo apontados à maneira de um diagnosticar os vários problemas que as diferentes posturas filosóficas apresentavam parece-nos importante determinar que, na nossa perspectiva, sempre existiu uma unidade no seu pensamento.

Com efeito, julgamos que é importante notar que existiram essencialmente três etapas no pensamento de Zubiri, a saber: a fenomenológica, a ontológica e a metafísica<sup>45</sup>, sendo que, em cada uma, o filósofo se viu a braços com questão filosóficas

---

<sup>45</sup>Embora, tenhamos consciência disso, se formos mais precisos podemos encontrar uma destriça mais detalhada como o faz Diego Gracia no seu artigo sobre Zubiri e José María Gómez Delgado na sua tese doutoral. Cf. respectivamente: Diego Gracia, “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”,

importantes.

A primeira etapa é a fenomenológico-objectivista na qual, como se pode verificar pela sua designação, Zubiri estava próximo do pensar de Husserl, acolhendo algumas das suas propostas. O que preocupava Zubiri? Quais foram os seus adversários? Em que é que tentou ir mais longe?

Responder a estas questões implica que nos remetamos para os seus textos e para alguns comentários que a comunidade científica foi fazendo. Começando pelos textos de Zubiri, mais concretamente, pela sua tese doutoral, na secção II, na página 81, intitulada “Ensaio sobre una teoría fenomenológica del juicio”<sup>46</sup>, podemos constatar que Zubiri estava preocupado com o conceito de objetividade, mais especificamente, com o acesso à realidade porque, como se pode constatar na sua tese, quer o idealismo, quer o subjetivismo psicológico e até os relativismos anexos à metodologia científico-filosófica pululavam na ciência moderna e sobre essas posturas tinha a maior das desconfianças, como atesta a seguinte frase: “Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una Fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y realistas”<sup>47</sup>. Então, para que conseguisse avançar no seu afã, havia que dar resposta a estas propostas no sentido de ir mais além, por várias razões: Primeiro porque lhe parecia que todo o conhecimento que estava a ser produzido sofria de um certo relativismo, como se pode verificar na página 89 da citada tese. Depois, porque se apercebeu de que as ideias que eram produzidas apenas tinham um valor subjetivo que relevava de umas determinações matemáticas que postulavam determinadas leis. E, por último, porque entendia que o perscrutar da realidade pelos métodos científico-filosóficos que eram propostos na época não era menos do que universalizar leis que não possuíam carácter ontológico. Em suma, porque todas estas soluções lhe pareciam um filosofar com pressupostos que estavam desenraizados.

A solução que encontrou foi um acolhimento à fenomenologia como meio de atingir uma objetividade acerca das realidades o que é muito sugestivo em relação à sua postura filosófica. Agora o plano acolhido é o de um *voraussetzungslosigkeit* – como

---

in Nicolás, J.A./Samour, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Granada, Comares, 2007, p. 24. E, José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, tesis doctoral, Granada, 2014, p. 251.

<sup>46</sup>“Tal teoría se halla hoy en completa y definitiva bancarrota”. Xavier Zubiri, “Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio”, tesis doctoral, Madrid (1923), in *Primeros Escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 81. De ora em diante: TFJ.

<sup>47</sup>TFJ, p. 48 e 49.

indica Pintor-Ramos no artigo “En las fronteras da fenomenologia”<sup>48</sup>– e tal facto imprimiu uma postura filosófica definida em Zubiri.

Por um lado, passou a ser adotada a típica postura fenomenológica que implicava uma relação entre uma consciência e um objeto. Por outro lado, passou a ser consagrada na sua metodologia a eliminação de pressupostos. Finalmente, passou a ser considerado o plano objetivista como aquele para onde deveria tender a ciência. Esta modificação de paradigma tendia para uma tentativa de resposta à modernidade, aos realismos e aos idealismos porque, nesta altura, lhe parecia que os conceitos não podiam levar a dianteira.

Todavia, se quisermos continuar a dar desenvolvimento a um “porque” que surja destes primeiros desenvolvimentos que a etapa fenomenológica proporcionou podemos ver, ainda, o seguinte:

Respondendo a um “porque” desta reviravolta, parece-nos que a primeira das preocupações de Zubiri foi marcar uma rutura com a proposta que a filosofia moderna preconizava porque lhe parecia estar enfraquecida pelo apoio que tinha num certo “ideal” injustificado da realidade.

Depois, como indica Jesús Conill no seu artigo sobre a fenomenologia, pode ser visto o acolhimento à fenomenologia como tentativa de superação dos problemas em que haviam caído quer os realismos quer o idealismo<sup>49</sup>, por meio da justificação crítica do acesso aos objetos que contrariava a demasiado breve passagem dos objetos à categoria de realidade que as supracitadas posturas defendiam.

Por último, foi certamente uma tentativa de superação dos subjetivismos psicologistas, como indica Óscar Barroso no artigo sobre a intencionalidade na filosofia de Zubiri<sup>50</sup>, por meio da habilitação da intencionalidade como meio de assegurar que a objetividade era possível.

Contudo, não se pode dizer que nesta etapa Zubiri estivesse apenas preocupado em dar uma resposta aos realismos, ao idealismo e aos subjetivismos por meio de uma confiança na objetividade que a intuição da realidade fenomenológica podia oferecer. Na verdade, existem vários indícios de que as suas preocupações iam mais além. Para o compreender, é preciso que se considere aquilo que disse acerca do pragmatismo e do

---

<sup>48</sup> Antonio Pintor-Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, *Art.Cit.*, p. 251

<sup>49</sup> “Pero Zubiri tampoco acepta la pretendida solución del «realismo (ni clásico, ni crítico), pues asume el proceso moderno en cuanto desvela el tránsito acríptico del objeto a la «realidad» sin justificación y se opone, por consiguiente, a la acríptica identificación del nivel de los objetos con el de la realidad”. Jesús Conill, “La fenomenología en Zubiri”, *art. cit.*, p. 180.

<sup>50</sup> Óscar Barroso, “Actualidad e intencionalidad en Zubiri”, *Quaestio*, 12 (2002), p. 372.

intelectualismo para que nos situemos frente às posturas filosóficas às quais queria dar resposta.

Se consultarmos, por exemplo, os escritos de Pintor-Ramos na obra “Nudos en la filosofía de Zubiri”, na página 52, está expressamente dito que já nos primeiros escritos aparecem referências ao pragmatismo que indicam que, nessa altura, este era já um tema que lhe ocupava o espírito. Se além disso, tivermos em conta a recente tese doutoral de João Onofre Pinto podemos constatar isso mesmo. Por último, se consultarmos a obra de Pintor-Ramos “Realidad y sentido” existem referências explícitas à rejeição, por parte de Zubiri, do voluntarismo e do intelectualismo. Falo concretamente da página 43 onde se pode ler o seguinte:

Uno de los adversarios contra los que se dirige la primera obra publicada de Zubiri son las numerosas doctrinas voluntaristas del juicio (Cf. TFJ 160-162); frente a ellas, se insiste en disociar el acto psicológico de adhesión o aseveración y el juicio mismo en cuanto intención de objetividad, una postura que, con otros fundamentos mucho más elaborados, seguirá manteniendo su obra madura (Cf. IL 112).

O que nos dá um panorama muito detalhado para responder às questões: com o que é que estava preocupado Zubiri? Quais foram os seus interlocutores? Por quem foi influenciado? Contudo, apesar de termos dito que Zubiri se acolheu à metodologia de Husserl é preciso que sejam feitas algumas ressalvas porque não foi taxativamente o que aconteceu. Se consultarmos quer os textos de Zubiri quer os dos seus comentadores podemos verificar que, apesar do seu encanto pelo método fenomenológico, considerou que Husserl havia caído num idealismo.

Além disso, podemos verificar que, já nesta altura, existe da parte de Zubiri uma espécie de des-substancialização da consciência como diagnostica Pintor-Ramos no artigo sobre as fronteiras da fenomenologia<sup>51</sup>. Contudo, apesar de ser um dado revelador este aspeto não deve ser lido como uma despromoção da primazia da consciência, pelo que mantivemos que o acolhimento de Zubiri à fenomenologia tinha imprimido neste último uma relação tipicamente fenomenológica entre sujeito e objeto.

Todos estes dados não são de pouca relevância e a eles apenas queríamos acrescentar uma nova indicação de Pintor-Ramos, presente no mesmo artigo, na página 255, onde indica que a “experiência originária” é um tema chave no pensamento de Zubiri, perspectiva que nos abre portas para algumas considerações. A primeira delas é que Zubiri rapidamente se começa a destacar dos pressupostos que Husserl sustentava e

---

<sup>51</sup> Antonio Pintor-Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, *art. cit.*, p. 253.

a abrir-se à importância da experiência originária apesar da relação que mantinha com o fenomenólogo.<sup>52</sup>A segunda, é que estamos convictos que o nosso autor se deu conta da precária solução que tinha encontrado porque vê que o projeto filosófico de Husserl havia caído num idealismo. Isto fez com que estivesse adiada a solução para o problema do acesso ao real e da proveniência da determinação dos objetos, já que a fenomenologia havia sido um pouco desacreditada. Por outro lado, à luz do que sabemos, e até pelo facto de que no final dos anos 20, Zubiri fez uma longa estância na Alemanha, é ponto assente que esta distanciação o levou a considerar o plano da experiência e a entrar na sua etapa ontológica.

Assim, se consultarmos os seus escritos, verificamos que o ponto de partida já não era o de uma consciência, mas o de uma vivência fáctica. Se insistirmos nas novidades que aparecem no período de 1928 a 1944 podemos ver que a busca é de um nível pré-lógico e concetual, mas também de um nível pré-judicativo e pré-racional que possa ser o fundamento da consciência. E esse já era um plano totalmente diferente daquele que tinha proposto Husserl.

Se quisermos, ainda, este âmbito novo era o plano da estrutura entitativa das coisas e nesse sentido já não era a objetividade consciencial que assumia a primazia, porque o que vigorava era o convite do “giro” para a facticidade. Todavia, o que nos parece mais importante dizer é que foi por influência de Heidegger que Zubiri fixou a sua atenção num núcleo fundamental que apontava para um descobrimento do ser além da sua imediata aparência. A grande influência heideggeriana e que se refletiu na necessidade de que as realidades fossem re-atualizadas pelo *logos* senciente e pela razão senciente é aqui que se enraíza.

Com base nestas razões, podemos verificar que Zubiri transitou da fenomenologia para uma metafísica da facticidade com base numa radicalização dos dados fenomenológicos que apontava para um enraizamento no mundo. Por outro lado, podemos ter presente que passou de um âmbito reflexivo para um âmbito que interpreta a relação entre a noésis e o noema a partir do próprio noema, como se pode ver pela referência que faz nos primeiros *Cursos Universitarios*.

Além disso, esta transição para o plano ontológico pode ainda continuar a ser vista no adotar do conceito de «estar» que plasma uma aposta na realidade física do conteúdo que nada tem que ver já com a objetividade consciencial que era própria da

---

<sup>52</sup>Segundo Diego Gracia, Zubiri começou a interessar-se pelas “filosofias da vida” desde 1918-1919. Cf. Diego Gracia, *El poder de lo real, op. cit.*, p. 72.

primeira etapa. Todos estes dados se agruparam numa nova postura filosófica que apontava para um enfrentamento com as coisas a partir do plano da facticidade, o que constituía, tal como na fase anterior, uma tentativa de superação do idealismo ou, para dizê-lo como Zubiri, do «ideísmo»<sup>53</sup>, embora, desta vez, sobre um outro prisma.

Todavia, Zubiri não se acolheu a esta fase e a sua não fidelidade ao pensamento de Heidegger deve-se ao facto de que, já nessa altura tinha vislumbrado muitos perigos entre os quais: (1) a radical temporalização do ser, (2) a redução do ser e da verdade a sentido, (3) a problematização do fundamento e (4) no dizer de Jesús Conill, a «factualização destrancendentalizadora da razão»<sup>54</sup>.

Assim, numa tentativa de determinar um plano que fosse, à semelhança da etapa ontológica, anterior ao plano judicativo, na etapa metafísica, Zubiri começa a delinear a sua analítica de acordo com uma teoria da inteligência inaudita, se bem que já possam ser encontrados em *Naturaleza, Historia, Dios* algumas referências àquilo que seja o esboço das notas da teoria da inteligência senciente. Nesse sentido o que faz é sair definitivamente – na nossa perspetiva que partilhamos com Pintor-Ramos – do plano das fenomenologias, enquadramento em que podem ser lidas tanto a primeira como a segunda etapa, situação que acarreta consequências<sup>55</sup>.

A primeira dessas consequências é a admissão do plano da religação ao invés do “estar-lançado”, de origem heideggeriana. A segunda, é a opção pelo plano da realidade em detrimento da do ser – o que é já apontar de forma fina para o plano dos primeiros dados da intelecção senciente em formalidade de realidade. Em terceiro lugar, a etapa metafísica introduz uma visão mais límpida da facticidade, passando agora a ser vista na ordem da «factualidade», isto é, das coisas-realidade. Em quarto lugar, introduz uma superação da via ontológica por meio de uma reviravolta no modo de conceber o que seja o inteligir e o pensar. Por último, uma tematização acabada da teoria senciente, tal

---

<sup>53</sup>Cf. Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 74 e 86. De ora em diante: NHD. E, além disso, Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad, op. Cit.*, p. 51.

<sup>54</sup>Jesús Conill, “La fenomenología en Zubiri”, *art. cit.*, p. 181.

<sup>55</sup>É muito interessante a referência que faz Pintor-Ramos a este respeito na sua obra sobre a realidade e a verdade, porque pensamos que é aqui que está a grande novidade da trilogia sentiente, a saber: na saída da primazia do plano do sentido. Vejamos o que diz: “El sentido pertenece al ámbito de la afirmación; por ello, no resulta tan extraño que Husserl llegase a ver la intencionalidad consciente como una donación de sentido porque, en efecto, sólo existe sentido dentro de la intención afirmativa que define el juicio. Para Zubiri el error residiría en identificar la verdad con el sentido, en tanto que plenificación (Erfüllung) de la intencionalidad por la presencia del objeto; por el contrario la presencia en el parecer del “en realidad” buscado sólo tiene cabida en un dinamismo intelectual ulterior, que se asienta en el modo en que la realidad “está” en aprehensión primordial. El ámbito del sentido en Zubiri es, pues, el distanciamiento dual operado en el campo de realidad; el sentido es un componente de todo juicio, pero no todos los juicios lo son de sentido ni la problemática del sentido agota la del juicio”. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad, op. Cit.*, p. 173.



como salienta Pintor-Ramos no seu livro “Nudos en la filosofía de Zubiri<sup>56</sup>”.

Mas isso não significa que estivesse a laborar livre das antigas preocupações, porque se pensarmos que o avanço na descrição da realidade corresponde a um abandono dos seus adversários incorreremos em imprudências. Na realidade o que acontece é precisamente o contrário porque a referência aos interlocutores de Zubiri se mantém. Quer dizer, pensamos que é nesta etapa que “definitivamente” existe uma resposta à proposta dos realismos ingênuos, das fenomenologias, dos intelectualismos, dos voluntarismo e dos racionalismos.

Feito este breve percurso, importa dizer que é neste terreno radicalizado que a analítica começa a tomar forma, justamente porque antes nem as noções de atualidade, nem as noções de formalidade de realidade, nem a congeneridade entre o saber e a realidade, nem aquela que sempre deve ser tida em conta entre o conteúdo e a formalidade tinham sido postas ao serviço de uma mera descrição. Zubiri estava sempre a trabalhar num determinado terreno fenomenológico que ainda não tinha apontado para a primazia da realidade e para a instituição de uma estrutura interna do ato de entender. Por isso, foi preciso esperar pelos anos 80, como dissemos, para que pudéssemos ver erguida toda a arquitetura que está presente na trilogia sobre a inteligência senciente.

Depois desta análise, vamos avançar para a descrição da analítica da facticidade material noérgica propriamente dita, porque é nela que está a resposta “aparentemente” cabal para o problema do acesso à realidade que todas estas posturas filosóficas tentaram solucionar.

Vamos fazê-lo no seguinte quadro:

No ponto 2.3 começar-se-á a desenvolver a analítica; no ponto 2.3.1 determinar-se-á a importância da religação na analítica; no ponto 2.3.2 determinar-se-á o que seja a atualidade e de que modo é que imprime uma viragem na postura filosófica a tomar; no ponto 2.3.2.1 queremos mostrar de que modo é que esta atualidade é possível e, por isso, mostraremos em que sentido é que deve ser considerada a estrutura interna do ato de entender. De seguida, numa subdivisão deste ponto, mostraremos que existe uma diferenciação/unidade modal em relação à apreensão. No ponto 2.3.2.1.1.1 mostraremos que esta apreensão da realidade, apesar do seu carácter «en», sofre algumas modalizações biológicas. Depois, ainda no ponto 2.3.2.3, mostraremos em que consiste a inteligência senciente e, por último, no ponto 2.4 mostraremos o modo como Zubiri

---

<sup>56</sup>Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, op. cit., p. 230

resolve as problemáticas do automatismo e da memória.

### 2.3 Descrição da analítica da facticidade material noérgica

Como dissemos anteriormente, determinar o quadro em que se desenvolve a analítica de que Zubiri faz uso implica situarmo-nos num campo inovador em relação aos realismos, aos criticismos, à proposta fenomenológica, às logificações da inteligência e aos modelos racionalistas. Por isso, para começar a entrar na especificidade desta filosofia da atualidade, julgamos que é importante começar por uma descrição do conceito de religação.

#### 2.3.1 O conceito de religação

Embora sobre este aspeto já se tenham feito algumas explicitações (ponto 2.1), penso que não ficou tudo dito a este respeito, pelo que voltamos de novo a esta noção com uma frase de Diego Gracia do artigo “El enfoque zubiriano de la estética” porque nos parece que dá o mote perfeito para esta investigação. Ouçamos o que diz: “[caraterizando Zubiri] *Tampoco es un idealista (...) por el contrario, Zubiri habla del esplendor de la realidad. De ser algo, es un idealismo al revés*<sup>57</sup>”.

Trata-se de uma afirmação muito curiosa porque o enfoque da questão não está do lado das ideias e das afirmações, como se tudo fosse dado no plano da inteligência, mas tudo se passa dentro da recetividade à realidade. É desta ideia de fundo – aquela em que se diz que toda a inteleção é uma mera atualização, uma mera recetividade da realidade – que gostaríamos de começar a expor a sua analítica precisamente porque é neste carácter genitivo que a inteligência assume que tudo se joga.

Estamos a dizer que tudo o que se sabe é fruto da mera recetividade, mas não clarificámos como é que essa recetividade é possível, sendo a essa questão que queremos começar a responder apontando para o conceito de religação porque creio que é no plano da implantação na realidade que tudo começa a ser determinado, tendo sido, de facto, para onde sempre tendeu o filósofo.

---

<sup>57</sup>Diego Gracia, “El enfoque zubiriano de la estética”, *art. cit.*, p. 84.

Se nos recordarmos do percurso que Zubiri fez até à sua época madura, é possível ver que começou por adotar uma postura assemelhada à de Husserl porque achou que a modernidade estava em bancarrota devido ao seu «ideísmo» que estava desenraizado. Se insistirmos nessa primeira etapa vemos que o seu intuito foi superar as dificuldades de aceder à realidade que o realismo e o idealismo tinham e que o meio que escolheu foi o de uma objetivação da realidade por meio de uma intencionalidade.

Contudo, o que aconteceu juntamente com essa aposta foi uma clarificação de que esta metodologia não servia o seu propósito, fosse porque havia caído num idealismo, fosse porque se achava distanciado da ideia de uma consciência que devia ser encarada como uma unidade transcendental pura, ou ainda, porque nessa altura já estava interrogado pelo plano da experiência ou, mais concretamente, pelo plano da experiência originária.

Então, ficando por resolver estas questões de forma cabal, começou a tender para o contexto de um enraizamento na realidade; ou melhor, começou a tender para a «facticidade» por influência de Heidegger. E esta foi, já nesta altura, das primeiras respostas ao plano da objetividade porque já não era necessário que nos tivéssemos que dirigir para os objetos.

Como dizem Jesús Conill e Óscar Barroso, nos seus citados artigos sobre a presença da fenomenologia na filosofia de Zubiri, podemos ver que a «relição» foi uma resposta às relações que a fenomenologia husserliana estabelecia entre o sujeito e o objeto, porque o que estava em causa nesta postura já não era uma metodologia fenomenológica que tivesse de se dirigir para os seus objetos para os determinar, porque já não se tratava da criação do sentido dos objetos a partir de uma consciência pura, mas sim uma criação a partir de um enraizamento na realidade. Este foi, sem dúvida, um ponto de viragem em relação ao plano dos «ideísmos» e dos conceptualismos, mas também em relação à proposta husserliana, porque deixa de atribuir todo o sentido de forma totalitária à consciência e passa a habilitar a dimensão da facticidade como meio onde pode existir uma comunicação mais profícua.

Todavia, apesar das semelhanças, não estamos a identificar a relição com a proposta heideggeriana.

Se passarmos ao terreno estritamente zubiriano, podemos ver que o enraizamento na realidade é diferente daquele que nos apontou Heidegger. Basta ver pelas primeiras correções que faz ao seu mestre, no início dos anos 30, para começar a constatar que o plano da implantação é diferente do “estar-lançado-no-mundo” que

propunha Heidegger.

Então, e no contexto de uma reformulação da analítica da facticidade, podemos ver que Zubiri leva mais longe a proposta de enraizamento na realidade para dar notoriedade ao lugar onde é possível inverter todas as propostas idealistas e fenomenológicas, sejam estas mais identificadas com Husserl ou com Heidegger, apontando para uma noção de religação muito específica que convém clarificar e dizer por que razão é chamada à colação.

Pensamos que a religação é chamada à colação para cumprir aquela visão que Diego Gracia fez de Zubiri, isto é, para que a analítica possa ser a da realidade e não daquilo que é dito sobre ela. Num segundo plano, penso que essa chamada se relaciona com a exigência de que possa existir o lugar concreto onde as apreensões possam inteligir a realidade. Isto é, com a oportunidade para que se dê a comunicação formal e respetiva com a realidade. Por último, penso que foi movida para a argumentação para que possa ser reabilitada a sensibilidade a que já fizemos alusão por meio do conceito de materialidade que atribuímos à realidade<sup>58</sup>. Na verdade, se não começarmos pela implantação de uma implantação na realidade, onde podemos de facto ser afetados por ela e, nesse sentido, apreender o que ela é de acordo com as suas notas, dificilmente pode ser invertido o processo de uma determinação da realidade que é próprio dos conceptualismos. Este é o primeiro ponto que gostaríamos de fixar: a religação figura no plano da analítica para que a impressão de realidade se possa cumprir.

Continuando a aprofundar as dimensões do conceito de religação, poderemos ver, pelas formulações de *Naturaleza, Historia, Dios*, que ele radica numa implantação na realidade e pressupõe uma comunicação ontológica com a realidade e, segundo a formulação de *El hombre y Dios*, que esta comunicação não tem pressupostos, mas que de toda a sorte, implica uma respectividade formal com as realidades.

É nesta última clarificação que nos gostaríamos de deter porque dizer que se ergue de acordo com uma respectividade formal não é um assunto de somenos sendo aqui que está algum do minério que a argumentação de Zubiri esconde. Por isso, pensamos que é importante dizer que, esta respectividade – que é intrinsecamente própria à religação – aponta para a possibilidade de que o inteligir senciante seja o que é. Quer dizer, aponta para uma comunicação entre duas formalidades que permite que

---

<sup>58</sup>Juan Nicolás, “La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica”, in <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Dr.Nicolas.pdf>, p.17 (08.03.2017). Interessa particularmente o final desta página onde é clarificada a importância da sensibilidade na analítica de Zubiri.

exista, posteriormente – e aqui o posteriormente não deve ser encarado numa perspectiva temporal – uma intelecção senciente da realidade. Nenhuma destas comunicações pode ser encarada do ponto de vista de uma silogística ou de simples relações. Isso seria não atender ao plano “despido” em que é apresentada a religação.

Como dissemos, a religação cumpre apenas a missão de implantar a analítica na realidade para que agora, uma vez facilitado o terreno propício do “encontro” com a realidade e habilitada de novo a sensibilidade, possa, através da citada analítica, a aposta de Zubiri começar a dar novos frutos.

Para aprofundar o esclarecimento de como este “partir” da realidade se constitui como uma resposta a outras filosofias, importa, antes de tudo, que nos pronunciemos sobre o conceito de atualidade porque é por ele que podemos começar a diagnosticar, através do conceito de realidade envolvido, uma nova analítica que implica uma noologia.

### 2.3.2 A atualidade

Se consultarmos as primeiras páginas de *Inteligencia y realidad* veremos que existem algumas explicitações do que seja a actualidade, a saber:

Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde du propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente<sup>59</sup>.

Nesta citação, na nossa opinião, estão manifestadas três ideias. A primeira é a ideia de que a realidade é dada em atualidade e que essa atualidade da realidade corresponde a uma presença desde si mesma, isto é, de acordo com as notas<sup>60</sup>. A segunda ideia é a que aponta para o facto de que esta atualidade tenha de ser possível dentro de uma intelecção senciente. Por último, o que está implícito nestes dois postulados a que fizemos referência é que o modelo de intelecção da realidade tem de ser “pensado” de outra forma, isto é, no seio daquilo que lhe é intrínseca e formalmente próprio. Estes dados são muito importantes para uma correta determinação do que possa

---

<sup>59</sup>IRE, p. 13.

<sup>60</sup>O que é curioso notar é que esta postura já vem da sua etapa ontológica e do contacto com Heidegger e com o pensamento grego. Segundo Diego Gracia “Repitiendo la experiencia de los primeros pensadores griegos, Zubiri descubre nada más y nada menos que la «realidad» (...)”. Diego Gracia, *El poder de lo real, op. cit.*, p. 122.

ser a atualidade, mas se nos movermos para aquele que foi o evoluir do termo realidade também nos aparecem importantes dados.

Aprofundemos, recordando posições anteriores, nomeadamente, a maneira como Zubiri tinha considerado a realidade entre os anos 1942 e 1960, como um «haber», depois, entre 1960 e 1972, como «coisa-realidade» e, por último, entre 1973 e 1983 como «atualidade»<sup>61</sup>. Esta evolução, do ponto de vista da sua analítica, não foi mais do que um sucessivo afinar do acesso à realidade que conheceu as formas da objetividade, depois do enraizamento fáctico – mas que ainda relevava de uma filosofia do sentido – e, por último, de uma mera atualidade, precisamente, porque as designações anteriores não estavam ainda capacitadas para a apreensão da formalidade de realidade pelo facto de tenderem para a realidade, fosse através de um dizer, fosse através de uma intuição ou de uma afirmação

Tendo em conta as *nuances* que o termo atualidade congrega e ao mesmo tempo a evolução que o termo realidade foi sofrendo até chegar à sua forma mais madura, queremos situar-nos neste último ponto de maturação para explicitar o conceito de atualidade e as notas que destacamos ao início, porque o que está em causa é uma nova consideração do que fosse o inteligir e o sentir, na etapa madura e mesmo na ontológica. O que está em causa é uma desacreditação dos modelos que concebiam a realidade a partir dos seus conceitos e, a partir disso, como já apontámos subtilmente, a proposta de uma nova via.

Por isso, toda a novidade está em clarificar esta via é esta, sendo que a resposta só poderia ser, a de uma noologia que se debruce sobre o que seja intrínseca e formalmente o inteligir e o sentir. A novidade não poderia ser outra senão fazer notar que o inteligir não se confunde com o afirmar nem está separado do sentir. O cintilar não poderia ser outro senão a mera atualização que está pressuposta no trecho de Zubiri que citámos e que nos introduz em cheio na questão.

Na verdade, ao falarmos de atualidade, o que está em causa é precisamente esta nova confiança na apreensão da realidade por meio do inteligir e do sentir e, além disso, a consideração da realidade no quadro de uma apreensão. É a essa possibilidade que se refere Zubiri ao conferir um quadro duplo à atualidade. Por um lado, o da realidade dizendo que, na atualização, o que aparece é a realidade com as notas próprias. Por outro, afirmando que esta apreensão da realidade se dá dentro da apreensão.

---

<sup>61</sup>Diego Gracia, “Ciencia y filosofía”, *art. cit.*, p. 9.

Neste quadro, queríamos destacar neste conceito de atualidade a formação de um plano intra-apreensivo, portanto noológico, que se constitui como uma tentativa de resposta aos realismos, idealismos e racionalismos e, também, a necessidade, para que a noologia seja de facto considerada eficaz, que a realidade seja considerada de um ponto de vista intra-apreensivo.

Apontámos, assim, para uma mudança no plano da determinação do que seja o inteligir e o sentir, ao mesmo tempo que salientámos que esta confiança na recetividade implicava que a realidade pudesse ser dada na inteção. Contudo, não apontámos especificamente para o modo como essa apreensão é feita, o que faremos a seguir com a determinação da estrutura interna do ato de inteligir.

### 2.3.2.1 A estrutura interna do ato de inteligir

Sobre este tema Zubiri diz, em primeiro lugar, que esta analítica se dá por meio de uma estrutura; a seguir, diz que ela é interna; num terceiro momento, diz que se dá por meio de um ato e, por último, diz que tudo isto corresponde ao inteligir.

Para onde apontam estes elementos no sentido da descrição da analítica da facticidade material noérgica?

Vejamos por que afirma que é uma estrutura.

Se retomarmos o apartado onde fizemos o enquadramento da analítica, podemos relembra que a questão a experiência foi algo de sempre presente no percurso de Zubiri que, desde cedo, se deu conta de que o contraponto era uma tirania das explicitações e dos conceitos que não o tinham levado longe. Assim, assumindo o convite, primeiro vitalista e depois heideggeriano, Zubiri faz uma viragem para o plano da facticidade que vai sendo depurado.

Primeiro assume, com Heidegger, um plano da significatividade, mas, logo nos anos 30, começa a demarcar-se dessas posições e o sentir/experiência passa a ser encarado – na mesma medida em que existe uma reconfiguração da noção de pessoa num outro enquadramento – como uma apreensão. É nesse quadro que, mais tarde, começa a figurar como elemento da apreensão que permite que a formalidade de realidade seja o que é. Por isso se compreende que, na contenda contra as inteligências concipientes, tivesse feito depender a apreensão da realidade de uma estrutura precisamente porque havia que habilitar a sensibilidade como elemento de luta contra os

idealismos e as enformações da realidade, como refere Fernando Danel:

Su tarea filosófica de estos años está empeñada en deslogificar la inteligencia por el sentir, en radicalizar lo dado como realidad – más allá de la ouσία, el fenómeno y el sentido del ser que le parecen variaciones entitativas-, y, sobre todo, en cuestionar si es propio de la inteligencia sentiente tener actualidad, es decir, enérgeia<sup>62</sup>.

Sem ela, como tivemos oportunidade de dizer desde início, não existiria hipótese alguma de acesso à realidade ou de que a formalidade fosse o que é, isto é, mera descrição «de suyo» da realidade.

Continuando a análise desta estrutura, aparece a designação de interna que é também um ponto da máxima importância porque aí se joga toda a mudança que a noologia veio integrar à analítica. Se, de facto, o inteligir é uma mera atualização da realidade – e, acrescentamos nós, na mera tradução intelectual de aquilo que é dado na impressão – e se o sentir é uma mera apreensão – naturalmente recetiva – daquilo que é dado à apreensão, então por que haveríamos nós de nos dirigir para determinar a realidade?

Essa é, por exemplo, a posição da fenomenologia que, pelo facto de não ser uma mera recetividade, se dirige para o objeto no sentido de o determinar. Como o faz de um ponto que não é recetivo mas concetivo, acrescentando aqui uma destituição da sensibilidade, acontece que existe uma determinação da realidade, mas não uma apreensão da realidade. Ou seja, existe uma determinação, tão objetiva quanto se quiser, dos objetos externos, mas não a apreensão de «hechos» como refere Zubiri nas páginas de *Inteligencia y realidad*.

Como temos estado a defender, o plano da atualidade, o da religação e o da noologia propõem outra coisa, a saber, que tenha de existir uma radicação na realidade para que possamos ter acesso à realidade, através da experiência e da impressão. O que está pressuposto é que esta impressão seja recetividade e que esteja, na mesma recetividade, estendida ao inteligir. Nesse sentido não existem distâncias entre o sujeito e objeto, mas sim uma comunicação formal, sendo que, neste caso, ao contrário da tradição, não é o eu que determina a realidade. O que determina a formalidade e com ela a inteção é a realidade porque a analítica assenta numa mera recetividade da realidade. Está, assim, explicitado o carácter interno da analítica porque o que está em causa nesta reviravolta que a noologia pressupõe é o carácter interno da apreensão baseado na recetividade do sentir e do inteligir.

---

<sup>62</sup>Fernando Danel, “La primera idea de la noergia: una genealogía hacia la “filosofía primera” de 1952”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol.36 (2009), pp. 531.



Vejamos, agora, porque é que esta estrutura é atual.

Logo no início da trilogia sobre a inteligência senciente, mais concretamente na página 19 do primeiro volume, Zubiri começa a dizer que a tradição grega e a fenomenológica resvalaram no entendimento do ato. Mais adiante e mais detalhadamente, afirma que a primeira encarou o acesso ao real do ponto de vista de uma ação de duas faculdades e que a fenomenologia partiu do plano da consciência para determinar os seus objetos. Nesse sentido, resvalaram, precisamente, porque não se ativeram ao que Zubiri apontou, isto é, a uma mera atualização da realidade, ou seja, porque não se ativeram simplesmente ao «modo» de atualizar a realidade, tendo-se acolhido a uma descrição da realidade que, por não estar ancorada na mera analítica da realidade, o que faz é descrevê-la sob as mais variadas formas.

Segundo o dizer de Zubiri, não era nesse plano que importava fundear precisamente porque não estava justificado que pudessem apreender os «factos» ou, para dizer como Zubiri, os «hechos». Repetimos, importava olhar para o «modo» como é apreendida a realidade, modo esse que se constitui numa mera recetividade. Não é de modo algum um “saber” que estivesse constituído e que se visse vertido para um determinado objeto no sentido de o determinar. Melhor, esse modo era o de uma recetividade da materialidade porque o que está suposto na argumentação a propósito da formalidade e o que está subentendido numa valorização da sensibilidade é que esta tenha de ser tida em conta. Este dado que implica uma congeneridade não é mais do que a afirmação de uma recetividade da materialidade por meio da inclusão da sensibilidade como meio de que a formalidade, na sua tradução intelectual do dado na impressividade, esteja justificada.

Por último, ainda que já tenha sido abordado este tópico, importa dizer que só considerados todos estes pontos, é que estaremos na presença de uma inteção da realidade. Como dissemos, primeiro é necessário que seja considerada a religação e com ela a estrutura que implica a sensibilidade. Depois, é preciso que se veja que esta apreensão é interna, caso contrário o que estamos a fazer é a negar que a inteção possa ser uma mera recetividade e a afirmar que o real tenha de ser alcançado. Em terceiro lugar, é preciso ver que esta analítica se dá dentro de um ato, isto é, dentro de um modo recetivo.

Finalizado este percurso descritivo dos elementos que compõe esta analítica da estrutura do ato interno de inteligir, estamos em condições que explicitar um pouco mais o que diz Zubiri a este respeito. Depois de fixar estes dados tão importantes, a saber: o

que seja o inteligir e o sentir; que a analítica se aparta de uma epistemologia, de uma lógica e de uma psicologia como momentos primeiros; que a tradição grega e medieval bem como a fenomenológica haviam resvalado no propósito de aceder à realidade porque haviam começado por uma “formalidade” injustificada, começa a surgir uma descrição mais detalhada da analítica da facticidade material noérgica. Mas apenas começa a surgir porque a estas descrições é preciso que se junte o atentar nos pressupostos desta analítica e no modo como é apreendida a realidade para que possamos aceder aos «factos».

Nesse entido, gostaríamos agora de avançar para a diferenciação modal que implica a analítica, pelo que pensámos em dedicar-lhe um apartado especial dentro da atualidade da realidade e dentro da estrutura interna do ato: será no ponto 2.3.2.1.1 que nos iremos dedicar a esta questão.

#### 2.3.2.1.1 A diferença modal e a unidade na apreensão

Neste subponto queríamos chamar à atenção para a diferença modal que existe entre a apreensão sensitiva e a apreensão intelectual que se dá dentro da estrutura intelectual da realidade, na medida em que isso permite culminar a questão do «como».

Julgamos pertinente começar pelo capítulo II de *Inteligencia y realidad* porque nele que é dito que a apreensão sensível da realidade é possível por meio de uma impressão, sendo nessa ideia que nos queremos reter porque, diz Zubiri: “la aprehensión sensible es lo que constituye el sentir”<sup>63</sup>, que significa que, uma vez enraizados na realidade e tocados pela realidade, é a impressão, no seu perfil de mera apreensão recetiva, que apreende a realidade. Não existe qualquer determinação primeira do sentir, porque o sentir é já de alguma realidade e, como o que a impressão faz é dar notícia da realidade, então o sentir terá de se valer daquilo que a impressão captar para que se possa dar enquanto sentir.

Ao esclarecer este vínculo interno entre a impressão e o sentir e antes da determinação dos elementos que compõe as duas noções, gostaríamos de fazer algumas explicitações relativamente ao que foi dito, nomeadamente, porque, ao estarmos a fazer referência ao momento recetivo da materialidade e ao carácter interno da realidade

---

<sup>63</sup>IRE, p. 27.

poderia pensar-se que Zubiri trata de dados absolutamente internos, como se de idealismos se tratasse, não sendo, de modo algum, este o enquadramento em que deve ser entendida a estrutura interna do ato de inteligir.

Apesar de serem negadas as necessidades do convite para a intuição ou afirmação da realidade, apesar de Zubiri se mover no plano intra-apreensivo, isso não faz com que esteja num plano endo-noético. A estrutura interna do ato de inteligir ou mesmo a mera recetividade da materialidade aponta para o facto de que tudo se dá por meio da mera recetividade. Ou seja, aponta para o facto de serem, tanto o inteligir como o sentir, meras recetividades do real e, como tal, apenas sendo aquilo que a atualidade da realidade neles puser, não existe a necessidade de uma direção para a realidade porque o que aparece numa unidade é a mesmidade do acto. Numa palavra, é a realidade que possui a intelecção e não o contrário como acontecia com Kant<sup>64</sup>.

Continuemos a reflexão relativamente à determinação da apreensão da realidade, pegando, agora, na descrição da impressão, porque o que fizemos foi situá-la no plano da estrutura interna do ato de inteligir, e mais concretamente no «como» que explicita esta mesma apreensão, mas não lhe explicitámos os momentos.

Segundo Zubiri, para que se possa determinar a impressão de realidade é preciso considerar que esta “é composta por: uma afeção, uma alteridade e uma força impositiva – como se pode ver pelas descrições que se seguem à página 31 de *Inteligencia y realidad* – e aos seus elementos não pode ser descontado ponto algum.

Se estivermos atentos a esta apreensão poderemos confirmar que na mera recetividade da realidade o que existe em primeiro lugar é uma afeção. A seguir, dá lugar a apreensão dessa afeção segundo um determinado modo que se configura como uma alteridade. Por fim esta apreensão impressiva da realidade constitui-se numa apreensão de uma realidade que possui um poder. Por outras palavras, constitui-se numa apreensão da força impressiva do real e nenhuma destas notas pode ser descuidada.

Na verdade, se fosse considerada apenas a afeção da realidade, não seria tida em conta o carácter de alteridade da realidade e é necessário que o tenha para que a formalidade de realidade possa ser de facto a realidade na forma que é ela mesma. Se fosse desconsiderada a força impositiva, como nos diz Zubiri, o que aconteceria é que

---

<sup>64</sup>Cf. A contracapa da obra de 1966: Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001. Ainda a este respeito a página 24 da presente obra onde se pode ler, entre outras coisas, o seguinte: “Para Kant no es el pensamiento el que se conforma con las cosas, sino que, en última instancia, son las cosas las que se conforman con el entendimiento (...) hay, naturalmente, una prioridad radical de la intelección respecto de las cosas”. De ora em diante: HV.

seria considerado um juízo ao invés de uma apreensão impressiva da realidade. E, por último, se o momento de alteridade não fosse considerado o que tinha lugar era uma simples apreensão<sup>65</sup>. Assim, para que possa existir uma apreensão da realidade de acordo com uma mera recetividade da materialidade da mesma, é preciso que sejam consideradas todas as notas que compõem a impressividade.

Tendo em conta a designação que fizemos anteriormente – isto é, de que a estrutura formal do sentir é dada pela apreensão impressiva da realidade, na medida em que aquilo que é sentido é aquilo que é apreendido – é necessário definir o que seja o sentir e os seus momentos. E como resposta à primeira questão podemos dizer que o sentir corresponde a um momento dentro da apreensão da realidade e que a sua função é dar conta da realidade que nos afeta por meio da impressividade.

Como resposta aos seus componentes, é ainda preciso que digamos que se compõem de uma suscitação, de uma modificação tónica e de uma resposta. Também nesta descrição é preciso dizer que não existem elementos dispensáveis, basta ver que neste “desdobrar” pode ser compreendida a tríplice dimensão apreensiva da apreensão primordial<sup>66</sup>. Mas, ao dizer isto, não se pense que fica tudo dito relativamente ao «como» da analítica.

Anteriormente dissemos que a analítica se compõe de uma estrutura. Por isso, tal como não existe uma formalidade sem que seja formalidade de algumas notas, também não existe notas sem que sejam dadas de algum modo. E é por esta razão que, atendendo ao carácter congénere do sentir e do inteligir, ou se quisermos, do conteúdo e da formalidade, Zubiri se ocupa a dizer que a inteção da realidade é um momento integrante desta apreensão.

Aliás, essa é uma preocupação que tem desde o início da trilogia, mas não só. Ao longo das suas obras vai mostrando a congeneridade que existe entre o sentir e o inteligir e mostrando que não podem ser considerados de modo separado. Por isso, na página 34, de *Inteligencia y realidad*, podemos verificar que a análise da alteridade implica a inconsútil atualização apreensiva do sentir e do inteligir. Em rigor, a partir dessa página podemos começar a ver provada a inter-dependência entre a formalidade e

---

<sup>65</sup>Cf. O desenvolvimento que sobre este assunto faz Zubiri na página 66 e 67 de IRE.

<sup>66</sup>Referimo-nos concretamente à união que existe entre o sentimento afetante, a volição tendente e a inteção da realidade. E sobre este assunto podem ser consultadas várias obras de referência, mas para citar uma recente produção penso que é um bom exemplo a tese doutoral de João Onofre Pinto intitulada “Noergología. Actualidad y dinamismo en Xavier Zubiri: Inteligencia, sentimiento y volición”. Cf. João Carlos Onofre Pinto, *Noergología. Actualidad y dinamismo en Xavier Zubiri: inteligencia, sentimiento y volición*, tesis doctoral, Madrid, 2015. Porque, nesta investigação o ponto central é provar que, tanto o sentimento como a volição assumem funções equiparadas à inteção.

os conteúdos. E que não poderia ser encarada de outra forma, como dissemos, porque, uma formalidade da qual fossem retirados os conteúdos, ou até a sensibilidade, na nossa perspectiva, não seria senciente mas formalista. Por outro lado, um conteúdo que fosse desligado da sua formalidade seria impensável porque não teríamos apreensão alguma dele.

Então, Zubiri, neste ponto específico dentro da atualidade da realidade, aponta para a necessidade de pensar a diferença modal apreensiva com a mesma intensidade que a unidade apreensiva. Caso contrário, negado algum dos polos, teríamos não uma espécie de extensão do conceito de apreensão senciente, mas uma deformação do mesmo, sendo por essa razão que desde o princípio dissemos que um dos nervos centrais do pensamento de Zubiri foi a aposta na sensibilidade e na recetividade daquilo que por ela nos é dado.

Depois de mostrado o «como» da apreensão em impressividade de realidade, parece-nos ainda de suma importância mostrar que esta apreensão impressiva da realidade é feita através dos sentidos, para além da congeneridade de que demos conta, porque é nela que assenta a nossa tese que a inteção da realidade se dá por meio de uma recetividade da materialidade e que esses sentidos, tal como a inteção – embora seja aparentemente mais difícil de provar – dependem da realidade que nos está presente, não sendo coisa alguma sem que sejam já sentidos «em» realidade, porque disso depende também o afirmar que a impressividade seja uma mera recetividade da materialidade e que a inteção em formalidade de realidade seja uma mera tradução intelectual de aquilo que é dado na impressiva.

Por isso, comprovando esta nossa hipótese de trabalho, chamamos à atenção para a descrição que Zubiri faz do tato, em *Inteligencia y realidad*: “En el tacto (contacto y presión) la cosa está presente pero sin *idos* ni gusto: es la *nuda* presentación de la realidad<sup>67</sup>”.

Na nossa perspectiva, parece-nos muito curioso o texto porque aponta para o facto de que o tato só é tato de uma realidade, enquanto tal, no momento em que se constitui como com-tacto com alguma realidade. Antes disso não é coisa alguma. E, se assim é, o que nos parece que está subjacente a esta questão é a ideia de que, tal como inteção é uma mera recetividade da realidade, também a impressão o é.

Além do tato, penso que o caso do gosto, para apenas ficarmos por dois

---

<sup>67</sup>IRE, p. 101.

exemplos, embora se possa estender a todos os sentidos, é prova de que a recetividade da materialidade é uma questão norteadora porque o que está dito é o seguinte: “En el gusto, por el contrario, la cosa está presente pero como realidad poseída, «de-gustada». El sabor es más que noticia, o rastro: es la realidad misma presente como *fruitable*<sup>68</sup>”. Apontar para este facto é, da mesma forma que fizemos ao evidenciar o caso do tato, dizer que a impressão só se dá na medida em que é apreensão «em» realidade. Não existe impressão sem que seja já de alguma coisa, nem tampouco formalidade sem que esteja radicada na congeneridade com a impressão sendo dela a mera recetividade dessa materialidade.

Depois de evidenciada esta mera recetividade quer da impressão quer da intelecção, penso que é ainda importante referirmo-nos ao que é dado em ambas as apreensões de um modo especial.

Anteriormente dissemos que a intelecção, na sua mera apreensão do real, permite que exista uma formalidade de realidade e, também, que a impressão de realidade nos dá o conteúdo dessa mesma realidade. Mas, ao dizer isto – que não é pouco porque o que está pressuposto tendo em conta que a formalidade é a própria realidade e aquilo que a intelecção dá é que exista uma recetividade da realidade – não dissemos que esta formalidade de realidade é absoluta e que o conteúdo é mediado. E é necessário que o façamos apesar de estarmos ao arrepio das opções de alguns especialistas, nomeadamente de Óscar Barroso, naquilo que afirma no artigo intitulado “Esencia y hecho en Zubiri ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?”, ao explicitar as desconfianças que confessa em relação ao carácter absoluto da formalidade. Di-lo assim:

Gracia interpreta estas líneas de Zubiri entendiendo que aquello en que se centra la atención en la aprehensión primordial de realidad es en el momento de formalidad y no en los contenidos (...) creo que no obedece más que una nostalgia del absoluto fenomenológico (Cf. D. Gracia, 2008, pp. 41-43). En su interpretación, todo contenido es construido, lo que significa que de haber contenidos en la aprehensión primordial de realidad, esta misma aparecería como construida. Dejarlos fuera, en cambio, permite salvar lo absoluto de la aprehensión de realidad en su transcendentalidad (...)<sup>69</sup>.

Não nos parece que Óscar Barroso tenha razão ao afirmar isto acerca da formalidade de realidade porque Diego Gracia não se está a referir, e de uma forma

---

<sup>68</sup>IRE, p. 101.

<sup>69</sup>Óscar Barroso, “Esencia y hecho en Zubiri. ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?”, *Revista de Filosofía*, vol. 38, n.º 1 (2013), p.41.

mais importante ainda Zubiri, a uma formalidade que possa ser emparelhada com aquela que defendeu Husserl. Na realidade, nada na formalidade zubiriana se assemelha à formalidade eidética de Husserl, na nossa perspetiva. Por isso Diego Gracia expõe a posição de Zubiri está se a referir a uma questão distinta que nos parece que tem de ser esmiuçada.

Segundo o nosso parecer, ele refere-se ao carácter da mera recetividade da realidade, àquela unidade que frisámos que existe entre aquilo que dá a intelecção e aquela que é a atualidade que define a realidade. De modo mais profundo, esta dimensão refere-se ao carácter desprovido da intelecção da realidade que não conta com qualquer aparato crítico para que se possa apoderar da realidade<sup>70</sup>. Dito ainda de outro modo, está-se a referir à mera dimensão apreensiva da inteligência senciente e com ela à presença da realidade na formalidade de realidade dentro desta apreensão em impressividade da mesma. De modo algum se está a referir a uma dimensão incontestavelmente imposta e que releve até de uma direção para a realidade, já que a simples direção implica negar que a intelecção seja uma recetividade.

Nesse sentido, penso que é importante defender o carácter absoluto da formalidade de realidade<sup>71</sup> porque o que está em causa é a dimensão da recetividade da apreensão e a inclusão da noologia e da noergia na apreensão da realidade, situação que, de modo algum, diminui a dimensão crítica da apreensão da realidade tal como bem viu Juan Nicolás num artigo que publicou sobre a vertente crítica do pensamento de Zubiri<sup>72</sup>. Aliás, e até de modo inverso ao que pudesse parecer, o que faz é atestar que,

---

<sup>70</sup>Além destas determinações, pensamos que aquilo que diz Diego Gracia no seu conhecido artigo sobre a ciência e a filosofia é da máxima importância para perceber o alcance da noergia zubiriana. Por vejamos o que diz: “Como Husserl, Zubiri tiene que comenzar haciendo una epojé, que es no sólo eidética sino sobre todo transcendental: la realidad de las cosas, es decir, su “en sí” se pone entre paréntesis. Nada hay distinto de la aprehensión y exterior a ella. Toda la filosofía de Zubiri parte del análisis de lo aprehendido en tanto que aprehendido, una vez reducido todo lo demás, lo que pueda haber allende la aprehensión, incluida la propia realidad de las cosas y del propio sujeto”. Diego Gracia, “Ciencia y filosofía”, *art. cit.*, p. 24.

<sup>71</sup>Nesse sentido partilho a visão de Diego Gracia que está patente nos seguintes artigos: “Ciencia y Filosofía” e “La cuestión del valor” quando diz “A fuer de husserliano, rechace en sí mismo el camino entero de su maestro, buscando la experiencia originaria de la que pueda estar absolutamente seguro (...)” na página 11 do primeiro artigo e quando diz “(...) sin duda (...) va a pensar que hay algo absoluto” na página 12 do mesmo. Mas, também partilho do que diz no segundo artigo quando afirma: “No es verdad que nuestros contenidos básicos, las ideas, las simples aprehensiones, las intuiciones, nos den los caracteres primarios de las cosas, de la realidad. Frente al objecticismo secular de la historia de la filosofía, Zubiri afirma taxativamente el carácter construido de todo contenido mental. Pero a la vez reacciona contra el subjetivismo (...) haciendo ver que no todo se halla construido (...) que por tanto hay un absoluto factual en toda intelección humana” na página 56. Cf. Diego Gracia, “Ciencia y Filosofía”, *Art. Cit.* p. 11 e Diego Gracia, *La cuestión del valor*, *Op.Cit.*, p. 56.

<sup>72</sup>“La garantía crítica del conocimiento implica para Zubiri el paso necesario por la facticidad. Esta inserción en la facticidad de lo real resulta gnoseológicamente determinante, y establece la neta distancia

desta forma, aquilo que se sabe da realidade seja a realidade mesma. Portanto, o que faz é dar – por meio da apreensão da realidade – a realidade como um «hecho», o que é, no nosso parecer, bem mais do que uma determinação da realidade a partir de fora, porque, nessa situação, quem quer que proceda de tal modo tem de se confrontar com uma mole de problemas insolúveis, encontrando-se com uma determinação da realidade que não está justificada pela realidade no seio da mesmidade do ato.

Falta-nos, ainda, falar do facto de esta apreensão sofrer modelações biológicas, que na nossa perspetiva são próprias da matriz sensível que permite que a analítica se mantenha de pé.

#### 2.3.2.1.1.1 Os conceitos de *habitud* e de formalização

Ao iniciar o desenvolvimento deste ponto que tem que ver medularmente com a questão da apreensão da realidade, gostaríamos de chamar à atenção para o facto de que o nosso foco está particularmente na exposição do conceito de formalização, porque o conceito de *habitud*, ainda que tenha de ser explicitado, está de algum modo pressuposto naquilo que fomos dizendo. E podem ainda ser encontradas semelhanças entre este último e o «enfrentamento» que foi utilizado por Zubiri aquando da redação dos textos que hoje vemos publicados no volume dedicado ao sentimento e à volição, e também na obra *Sobre el hombre*<sup>73</sup>.

Avançando diretamente para a descrição que Zubiri faz deste conceito que está presente, primeiro, na página 36 e, depois, na secção que começa na página 43 de *Inteligencia y realidad*, encontrar-nos-emos com o seguinte:

El término de una habitud es la formalidad. Por esto, en la medida en que la formalidad está determinada por la habitud, diré que la forma de independencia, que la forma de autonomía en cuanto determinada por el modo de habérselas del

---

respecto a todo idealismo” p. 238 “Las fuentes gnoseológicas de la fuerza crítica del saber en el planteamiento zubiriano son dos, la realidad y la imaginación”. Juan Nicolás, “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, n.º36 (2009), p. 241.

<sup>73</sup>Como podemos verificar em SH, p. 40 existe referência a este conceito. Além disso, pode ser vista esta paridade na referência que faz João Onofre Pinto na sua tese a esta questão: “ Si por el análisis de las acciones ya se podía hablar de una unidad primigenia de la acción humana, formulada en la expresión «comportarse con la realidad», ahora, por el estudio del estrato de las habitudes se ha podido ver en qué sentido a la ejecución de los actos vitales «subyace una habitud propia: el enfrentamiento con la realidad es sumamente rico, porque es «ante todo aprehensor, pero también de volición y de sentimiento» (...)”. João Carlos Onofre Pinto, *Noergología. Actualidad y dinamismo en Xavier Zubiri: inteligencia, sentimiento y volición*, op. cit., p. 249.



sentiente debe llamarse formalización. Formalización es la modalización de la formalidad, es decir, la modulación de la independencia, la modulación de la autonomía.

O que é que Zubiri quer dizer com esta enunciação? Estará ele a trocar aquela que era a mera recetividade da realidade, aquela que era a mais íntima identificação do “saber” com a realidade, por uma qualquer modulação da mesma? Dito desta forma, não. É claro que aqui está a ser apontada uma modelação, mas uma modelação biológica. Por isso é importante ler estas linhas dentro daquele espírito que inspirou a analítica da facticidade material noérgica e não dentro de uma modelação do tipo kantiano. Em rigor, é precisamente deste tipo de modelação dos objetos que Zubiri se aparta, porque nela não está dada a realidade, mas aquilo que a inteligência determina que esteja. E, como Zubiri pretende uma filosofia da realidade ou seja, pretende atingir a essência do ato intelectual e com ela os «hechos», então, a formalização corresponde a uma modalização do tipo biológico que nada tem que ver com uma determinação prévia da realidade que estivesse injustificada<sup>74</sup>.

É isso que clarifica logo nas primeiras páginas do primeiro apêndice dedicado a esta questão, quando diz que a formalização não se deve confundir com a forma sensível kantiana, referindo, igualmente, que esta formalização não se deve confundir com uma organização prévia que estivesse na base da apreensão da realidade. Esses foram os modelos de algumas escolas psicológicas a que Zubiri não deu guarida como se pode confirmar pela descrição que faz, em jeito de síntese, na página 45:

(...) formalización no es, pues, ni información ni configuración, sino autonomización: es cómo «queda» el contenido. La formalidad no está producida por el sentiente (Kant), ni es configuración primaria (Gestalt). Es pura y simplemente modo de «quedar».

Em relação ao conceito de *habitud* e para terminar este elenco de descrições que visam apresentar o quadro geral em que é possível falar da recetividade material da realidade, vejamos o que diz Zubiri na página 36 de *Inteligencia y realidad* :

“El «quedar» no depende de los receptores en sí mismos, sino del modo de habérselas el sentiente en su sentir. A este modo de «habérselas» debe llamarse *habitud* (...) *Habitud* no es costumbre ni hábito, sino modo de habérselas. Las costumbres y los hábitos son *habitud* precisamente porque son modos de habérselas.

---

<sup>74</sup>É importante ter presente que a justificação do “saber” para Zubiri corresponde a uma mera tradução intelectual de aquilo que é dado em impressividade. É importante ter presente que esta justificação da dimensão crítica da sua analítica brota da noologia. O que quer dizer que brota de uma mera atualização da realidade, não de uma determinada enformação da realidade como para isso alertou o filósofo nas primeiras páginas de *Sobre la esencia*.

Penso que numa primeira instância é preciso dizer que este haver-se, que esta *habitud*, está – tal como o dissemos relativamente à formalização – em perfeita sintonia com a analítica da facticidade a que temos feito referência. Nesse sentido, situa-se no plano de uma atenção à realidade ou, se quisermos, na mera recetividade enraizada na realidade. Contudo, para sermos mais precisos, julgo que é preciso dizer que este haver-se com a realidade resulta de um “lidar” com a realidade a partir de uma certa disponibilidade para ela, Nesse sentido, é um haver-se «com» e «em» realidade. Ou seja, é o lidar com a realidade desde a apreensão impressiva da mesma e, como tal, corresponde aquele modo de internamente dar conta descritiva da realidade, isto é, corresponde àquele momento inicial que é pré-consciencial e lógico e que tem de lidar nessa atenção noérgica com o real que o está a tocar.

Por essa razão, penso que não se pode confundir com um hábito porque o hábito pressupõe o lidar com uma determinada realidade a partir de um saber já constituído que não contempla a mera recetividade do real para que dele se possa dar conta. Nesse sentido ficamos gratos por Zubiri pensar como nós ao dizer que não se devem confundir a *habitud* com o *habitud* porque nesse caso se estaria a confundir a recetividade noológica com que o sujeito lida com a realidade com uma formalidade eivada de desatenção<sup>75</sup>.

### 2.3.2.2 A inteligência senciente

Neste ponto seremos mais breves. E a paragem abrupta no ritmo da argumentação não é descuido. Na realidade, ao estarmos a fundar as bases do que seja a analítica da facticidade material noérgica, estivemos a determinar o que seja esta inteligência senciente.

Por isso, de forma sumária queríamos lembrar que esta inteligência parte da realidade; aliás, esse era já o convite que Zubiri fazia desde as páginas de *Naturaleza, Historia, Dios*, mas agora concretizado pelo conceito de «com» que aponta

---

<sup>75</sup>O termo atenção é muito elucidativo desse momento em que estando religados na realidade apreendemos a realidade de acordo com as suas notas. Por isso, penso que vale muito a pena tomar em linha de conta as potencialidades de leitura que encerra. Cf. a este respeito veja-se o que diz Zubiri “La atención no es un fenómeno psicológico entre otros; es un momento modal de la intelección. Porque atención no es «simple» fijación. Es un modo intelectual propio, aquel modo según el cual me fijo «solamente» en aquello que aprehendo en y por sí mismo. En rigor, no es un acto de atención sino una intelección atenta”. IRE, p. 260.

precisamente para a dimensão encarnada da apreensão senciente. Nesse sentido, não se identifica com convite algum para a realidade porque é precisamente da realidade que parte <sup>76</sup>. Melhor, onde se ergue é já em realidade visto que a formalidade é já a realidade na sua forma a ser dada.

Por outro lado, interessa ter presente que se concretiza por meio de uma apreensão sensitiva e intelectual, isto é, através de um conteúdo e de uma formalidade, e que estas duas apreensões relevam tanto de uma congeneridade como de uma recetividade. Realmente, só desse modo é que a apreensão intelectual da realidade pode ser já uma apreensão «em» realidade e «de» realidade, como relembra Zubiri nas páginas de *Inteligencia y realidad*<sup>77</sup>. Assim, não pode ser considerada como uma qualquer determinação da realidade que ocorre depois de ter sido apreendido um conteúdo.

Interessa também ter presente que esta inteligência senciente não pode descurar a sensibilidade nem a materialidade da realidade porque dessa forma aquilo que se sabe dela, isto é, a sua formalidade de realidade, não está justificada e, como lembra Diego Gracia, cai numa determinação da realidade que não está fundamentada.

Como penúltima nota, cremos que é importante dizer que se concretiza numa noologia e numa noergia, quer dizer, por meio de uma nova consideração do que seja o inteligir e o sentir. E, além disso, numa mera descrição – porque a formalidade é só uma mera descrição – do real que se nos impõe com o seu poder e força.

Por último, interessa ter presente que releva de uma atualidade comum porque só desde modo é que consegue garantir que está a apreender a realidade enquanto tal, porque só desta forma é que consegue honrar a fidelidade à essência do ato de inteligir não se acolhendo a outras metodologias que não sejam a mera recetividade da realidade.

É nisto que se concretiza a inteligência senciente, na nossa perspetiva. Outra coisa é que nos queiramos debruçar sobre o que não é <sup>78</sup>. O que é certamente importante

---

<sup>76</sup>“La noología desborda el ámbito de la conciencia en el que, se centraba la fenomenología husserliana, puesto que supera la dimensión noética de la conciencia, radicalizando el enfoque fenomenológico originario hasta la dimensión noérgica de la intelección como aprehensión impresiva de realidad”. Jesús Conill, “Facticidad, intelección, noergia”, *art. cit.*, p. 227.

<sup>77</sup>“Esos tres caracteres de «con», «en» y «de» no son sino tres aspectos de una misma actualidad común; más aún, son lo que formalmente constituye la comunidad misma de actualización. Y como aspectos, cada uno está fundando el siguiente. El «con» es «con» de un «en», y el «en» es un «en» siendo «de». Recíprocamente, cada aspecto se funda en el anterior. La actualidad como un «de» lo es precisamente por ser actualidad «en»; y es «en» precisamente por ser «con». La unidad de estos tres aspectos es, repito, el constitutivo formal de la comunidad de actualización, esto es, la unidad formal misma de la intelección sentiente”. IRE, p. 160.

<sup>78</sup>Neste ponto, podem certamente ser feitos pequenos acrescentos no sentido de uma maior concretização.

e que guardaremos para o ponto 2.5 onde nos ocuparemos da reconstrução que Zubiri fez da tradição fez.

## 2.4 A problemática do automatismo e da memória

Neste ponto cremos que, antes de entrar nas problemáticas propriamente ditas, interessa dizer a razão da sua existência ou, pelo menos, da sua possibilidade de existência porque a resposta ao modo como se concretizam é posterior. Para atender a esta questão creio que é preciso ter em conta o plano para o qual Zubiri nos remete.

Se tivermos em conta não só a descrição que Zubiri vai fazendo da sua analítica, mas também alguns comentários que sobre ela foram feitos, vemos que tendeu para um momento inaugural pré-lógico, pré-afirmativo, pré-consciente e até pré -linguístico<sup>79</sup>. A esse momento chamamos recetivo, no sentido em que apenas existe já na recetividade da materialidade que nos está patente «de suyo». Mas, não constituirá este momento de imediato um problema? Explicamo-nos.

A questão não é aquela que remete para o facto de que toda a formalidade de realidade tenha de ser uma mera tradução intelectual de aquilo que é dado na impressividade, nem sequer é aquela que visa uma absoluta dependência da recetividade e da sensibilidade para que possamos apreender «factualmente» a realidade. Esse parece-nos ser o modo em que as coisas se passam. A questão espinhosa está no facto de que esta mera atenção, ou se quisermos, seguindo uma formulação de *Inteligencia y razón*, esta atingência física, tenha de estar desprovida de todos os conceitos e memórias para que absolutamente a formalidade seja apenas e só uma mera recetividade. É aqui que está a dificuldade<sup>80</sup>.

---

E, por isso, para onde remetemos é para as páginas 82, 84 e para a página 86 de IRE.

<sup>79</sup>“[Falando de Husserl, de Heidegger e de Ortega] Impulsionaron a Zubiri a desvelar las insuficiencias «modernas» pendientes en Husserl y a radicalizar la fenomenología buscando el nivel preconceptual (prejudicativo, pre-lógico, prerracional), que sea raíz y fundamento de la conciencia, del logos y de la razón”. Jesús Conill, “El sentido de la noología”, in Nicolás, J.A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, p. 280.

<sup>80</sup>A este respeito existem uns comentários de Pintor-Ramos que merecem ser citados pelas questões que levantam, apesar de estarmos numa posição distante desta, porque nos parece que é importante pensar até que ponto é possível negar uma formalização psicológica da realidade e manter uma apreensão primordial “eidética” como refere Diego Gracia no seu artigo “Ciencia y Filosofía”. Por isso, vejamos o que diz: “Una de las dificultades que con más frecuencia se oponen a la invocación zubiriana de una aprehensión primordial es el “hecho científico” de que todo nuestros sentires, por elementales que parezcan, nunca son mero registro pasivo de lo externo a nosotros, sino siempre ya resultado de algún tipo de organización. Desde que Helmholtz hizo ver en clave kantiana que las sensaciones eran producto de una síntesis de los

E, aqui, não vale, parece-nos, que digamos que, como toda a formalidade é uma mera recetividade da realidade e da impressividade, isso não constitui um problema uma vez que nesse momento não existiriam outras formalidades, porque é o próprio Zubiri a fazer uso da memória quando, no momento em que está a clarificar o modo como é reatualizada a realidade, diz que é necessário atender a outras realidades que já foram apreendidas.

Além disso, basta que vejamos a forma como vivemos no mundo para verificar que agimos e inteligimos de acordo com um manancial de conceitos e de atribuições predicativos e de memórias. E o que Zubiri propõe é que esta apreensão seja feita de acordo com uma mera recetividade que não faça apelo a outras memórias, pelo menos num momento inaugural, porque, se esse for o caso, temos imediatamente diante de nós um ponto de partida, isto é, um “saber” que está separado da realidade e que a ela se dirige, sem que estivesse de permeio possibilitado o acesso pela recetividade da materialidade, para a determinar. E essa solução não é lícita.

Diante desta questão aparece-nos a pergunta: será possível esta “suspensão” que não se pode ver emparelhada nem com conceitos nem com determinações linguísticas prévias do que possa ser a realidade? Na nossa perspetiva, parece-nos que sim, mas a solução só aparece se tivermos em conta que o que Zubiri faz para habilitar a sua analítica ao estatuto de crítica é preconizar uma atenção ao corpo, se quisermos à sensibilidade, porque, de outro modo, como seria possível provar que estaríamos num plano suspenso de toda a determinação, ainda que fosse aquela mais básica de ordem psicológico-mental?

Na nossa perspetiva, não existe outra solução para esta questão a não ser aquela que releva de uma congeneridade entre o conteúdo e a formalidade ou, se quisermos, aquela que aponta para a ideia de que a recetividade tenha de ser da materialidade. Dito isto, que não é mais do que uma outra prova da importância da sensibilidade na analítica da facticidade material noérgica, cremos que é tempo de dar lugar à problemática do automatismo e da memória. E, para nos situarmos no queremos dizer, vejamos o

---

datos recibidos (...) De hecho, el propio Zubiri ha dedicado muchas páginas (...) a los complicados mecanismos morfológicos y evolutivos que posibilitan fisiológicamente el que haya llegado a darse una aprehensión de realidad. Todo ello sería una dificultad en el caso de que Zubiri hubiese afirmado que en la aprehensión primordial nos es dada con la verdad real la realidad última de los contenidos aprehendidos, lo cual no sólo sería realismo ingenuo, sino aún más ingenuo que todo lo que así se llama. Lo que afirma Zubiri, en cambio, es que cada contenido sentido, aunque lleguemos a él a través del más potente radiotelescopio o del más refinado microscopio y cualquiera que sea el carácter de ese contenido, primordialmente queda aprehendido bajo la formalidad de realidad”. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, op. cit, p. 97.

seguinte exemplo:

Imaginemos que alguém guarda as suas chávenas de café, há alguns anos, sempre no mesmo armário, mas numa determinada altura as coisas mudam de lugar. Por uma razão determinada, a sua empregada ou outra pessoa, muda as chávenas de lugar e passa a guardar nesse armário os cereais. Diante desta situação, como seria de esperar, essa pessoa – inadvertida – na manhã seguinte vai direta ao armário para tomar o seu café e só depois de lhe tocar e inclusivamente de o abrir é que se dá conta de que o armário serve para outro efeito.

O que é que podemos retirar deste caso? Poderá ser mantida a tese de que apreendemos sempre as coisas «em» realidade e segundo as suas características, mesmo no caso de uma ação automatizada?

Em primeiro lugar, peço que nos seja desculpado o exemplo em si porque Zubiri não se refere à apreensão de coisas-sentido e as chávenas e os armários são definitivamente coisas-sentido. Mas, passando adiante, cremos que o exemplo é sugestivo para pensar se podemos ou não apreender as realidades em todos os casos. Por isso, perguntemo-nos: está Zubiri, com a proposta que faz, a salvo das problemáticas que um certo automatismo aponta?

A resposta não é simples porque por um lado não nos parece que possa apreender, mas, por outro parece. Não nos parece porque re-atualização alguma daquelas que surge a partir da atualização se realiza nela. Por outro lado, parece-nos que sim porque não podemos, dentro da analítica, definir critérios para determinar realidades.

De toda a sorte, a este respeito penso que é necessário dizer mais algumas coisas: primeiro, para que se dê a apreensão da realidade é preciso que a descrição, isto é, a formalidade esteja em sintonia com a impressão de realidade. É isso que temos vindo a dizer com a nossa insistência na materialidade da realidade. Por isso não colhe que estejamos a dirigir-nos para a realidade com determinados conceitos e ideias para a determinar, porque nesse caso, não sendo aquela formalidade com que descrevemos a realidade uma mera recetividade da materialidade, consiste numa simples determinação extrínseca da mesma. Depois, é preciso ver, na continuidade daquilo que dissemos, que, mesmo nesse caso, a apreensão não estava por assim dizer errada, afinal de contas Zubiri não conta com referencial algum que estivesse habilitado a definir as realidades de antemão. O que acontece para que nós estejamos com a impressão de engano é que nenhum dos ensaios intelectivos que empreendemos depois de apreendida a realidade –

pelo menos em sensibilidade – se concretiza depois na afirmação. Então, sendo estranho esse facto à re-atualização da realidade, o que ocorre é que vemos que nos enganámos de forma evidente. De qualquer modo, apesar deste último ponto apontar para uma questão séria e que tem que ver com a analítica da facticidade, queríamos chamar a atenção para a necessidade de que o conteúdo e a formalidade sejam considerados em congeneridade para que a apreensão da realidade possa ser havida. Caso contrário, olhos postos em outras determinações de ordem conceptualista, o que acontece é que existe uma determinação da realidade que não lhe pertence porque não brota da analítica, ou melhor, da mera tradução da impressividade da realidade.

Quando à questão da memória, embora pudesse ser pensada numa mesma linha que o automatismo, escolhemos um outro enquadramento para alargar o espectro da questão.

Imaginemos que uma determinada realidade é apreendida em impressividade com determinadas notas, mas, ao mesmo tempo, imaginemos que é apreendida como verde; embora, segundo a nossa interpretação a temática desenvolvida por Zubiri nos obrigue a falar do que poderá ser o verde. Não é este facto problemático? Não está esta determinação fora do âmbito da mera analítica e por isso, apelando à memória, a introduzir na apreensão da realidade a questão do sentido misturada com a da apreensão de coisa-realidades? Parece-nos que é este o caso, mas falaremos deste tópico mais tarde porque gostaríamos de o explicitar de forma mais detalhada quando estivermos a concretizar dentro da apreensão primordial o teor daquilo que apreendemos.

Findo este tópico, passamos agora à reconstrução que Zubiri fez da tradição filosófica com base no que já dissemos que seja a sua analítica, segundo o seguinte plano: no ponto 2.5 mostraremos qual a posição que toma relativamente aos intelectualismos, aos voluntarismos, aos realismos, aos historicismos, aos pragmatismos, aos racionalismos, às logificações da inteligência e às inteligências sensíveis e concipientes. Dentro deste ponto, num tratamento mais detalhado, teremos em conta o complemento que faz a Husserl, Heidegger e Kant nos pontos 2.5.1; 2.5.2 e 2.5.3.

## 2.5 A reconstrução da tradição

Gostaríamos de iniciar este ponto dizendo que a sua grande ideia diretriz é apontar para as razões, à luz do que dissemos relativamente à sua analítica, pelas quais Zubiri não podia aceitar as propostas de que demos conta acima<sup>81</sup>. Por isso começemos pela mesma ordem a apresentar as discrepâncias de posições que se podem observar.

Se tivermos em conta os postulados gerais do intelectualismo podemos ver, como apontou Pintor-Ramos, na obra *Realidad y sentido*, que se baseia numa caracterização dos objetos por meio de leis gerais que não têm de obedecer a um enraizamento na realidade porque apenas dependem de uma determinação segundo leis criadas<sup>82</sup>. Por isso, o seu único fundamento é a criação e aplicação de leis e determinações que devem nortear a caracterização dos objetos. Poderia esta proposta ser aceite por Zubiri?

A este respeito é curioso notar que, desde a sua tese doutoral, Zubiri tinha as maiores resistências em aceitar que a determinação da realidade estivesse desenraizada da realidade. É ainda muito interessante ter em conta que não se conformava com os «ideismos» que estavam em voga, nem com as explicitações que tinham por base uma determinação simplesmente ideativa, bastando ter em conta algumas afirmações que fez sobre o assunto para confirmar o que dizemos:

---

<sup>81</sup>Felizmente, durante a redacção desta investigação, pudemos contar com as pesquisas que Diego Gracia desenvolveu no seu último livro intitulado “El poder de lo real”. E, como o que diz acerca do caminho de Zubiri traçou é de suma importância, seja-nos permitia uma citação longa que exemplifica a novidade da noología de que temos vindo a dar conta. Na página 259 da referida obra podemos ler “(...) Zubiri afirma que al exponer su teoría de la intelección está intentando elaborar una Noología. Tal declaración supone una evidente toma de distancia respecto de las posturas clásicas ante el problema del conocimiento, la Metafísica del conocimiento, de los antiguos, la Teoría del conocimiento, de los modernos, y la Fenomenología de los contemporáneos”. Depois, na página 264, da mesma obra, podemos ler: “Zubiri cree que la teoría heideggeriana de la «comprensión» no es adecuada (...) Esa rectificación la enfocó en una dirección muy concreta, la aristotélica. Había que ir más allá de la «intencionalidad» husserliana y de la «comprensión» heideggeriana, en línea con la mejor tradición aristotélica”. Adiante ainda, na página 271, faz uma muito importante descrição da correção que Zubiri faz à utilização do conceito de sensibilidade por parte de Heidegger. E, por último, já na página 371, diz o seguinte: “La Noología quiere ser, desde este punto de vista, pura o estricta fenomenología, algo que nadie, ni el próprio Husserl, habría conseguido antes. Es el intento de ir a las cosas misma, a la experiencia originaria, más allá de la cual no es posible retroceder, a fin de describirla del modo más elemental y puro posible, poniendo entre paréntesis todo lo demás”. Para uma confrontação do que dizemos, seja tida em conta a obra que já citámos: Diego Gracia, *El poder de lo real*, *op. cit.*

<sup>82</sup>“la raíz última del intelectualismo no reside, como suele pensarse, en la arbitraria prioridad concedida a la intelección como tal, llegando a convertirla en el único acto que está a la altura exigida por la dignidad humana. Más decisivo que esto, es la idea de la propia intelección como un reino «puro» y «purificado» de todo componente que no sea rigurosamente intelectual; con ello, el acto intelectual queda escindido desde la raíz de cualquier componente que sea sospechoso de relación con la materialidad”. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido: desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, UPSA, 1993, p. 30. De ora em diante: *Realidad y sentido*.



Na página 10 da sua tese doutoral, afirma que para a ciência e filosofia da época “la mecánica es el aspecto dinámico de las matemáticas”, o que, bem lido, mostrava já que estava consciente do reducionismo que o intelectualismo propunha.

Se atendermos às afirmações que faz nas páginas 37 e 39, é evidente que o considerava relativo e até meramente aproximativo daquilo que poderia ser a realidade. Na página 79, frisa que a verdade obtida através destes processos criados era meramente um produto de uma certeza que tinha sido forjada com base em leis que tinham um carácter dogmático<sup>83</sup>. Ainda na página 94 da sua tese, vemos que critica diretamente o intelectualismo científico que estava apostado numa redução.

Porque é que Zubiri não aceitava estes postulados?

É nossa convicção que, nessa época, já estava de algum modo tocado pelo apelo da realidade e do plano da experiência que fazia com que não aceitasse que a determinação dos objetos pudesse ser apenas fruto de um «ideísmo» desenraizado. Contudo, se nos movermos para outras etapas, podemos ver que as razões são outras, designadamente, na última etapa, as razões prendem-se com posições muito claras.

Para o Zubiri dos anos 80, saber e realidade estavam identificados de tal modo que não estranha que tivesse aparecido o conceito de atualidade comum. Atrás já fizemos referência que o termo «formalidade de realidade» serve dois propósitos, a saber: mostrar o que é a realidade e dar conta daquilo que é dado pela intelecção. O que é muito sugestivo em relação à posição que toma. Por esse motivo não se podia afirmar que existisse um saber sem que ele estivesse já sendo uma apreensão da realidade, nem se podia afirmar que este “saber”, ou para utilizar os termos da trilogia, que esta formalidade estivesse desimplicada da impressão de realidade, porque isso era impedir que a única via possível de apreender em recetividade a realidade como «hecho» fosse possível.

Além disso, era impossível que o inteligir fosse pensado num plano contraditório à noologia e que estivesse a dar uma determinação da realidade cabal; afinal de contas, é preciso que se veja que a formalidade de realidade é aberta na exposição que dela faz o filósofo espanhol, é substantiva e não substância. Por estas razões, a que se poderia acrescentar a questão do «meio de acesso», a questão do sentido que era anexa à da falta de recetividade de que padecia o “saber” com que operava o intelectualismo e a da incapacidade de provar que as ideias veiculadas fossem a própria realidade, não podia

---

<sup>83</sup>“La verdad es producto de la certeza, en vez de ser la certeza producto de la verdad” TFI, p. 79.

aceitar que o caminho mais curto de acesso à realidade fosse o intelectualismo, porque essa não era a essência da intelecção.

Mas se à luz da apreensão recetiva da materialidade nos movermos para aqueles que eram os imperativos em que assentavam os voluntarismos, também nos parece que tinha de os rejeitar, porque na sua base estava uma escolha de determinação da realidade que não era compatível com a mera analítica que a noergia propõe. E, à semelhança do que antes dissemos, também contra os voluntarismos cedo se manifestou.

Em rigor, desde a sua tese doutoral, e mais concretamente, a partir da página 294, começou a examinar as teorias voluntaristas do juízo com o intuito de verificar a sua validade, tendo rapidamente concluído que não poderiam ser aceites porque tornam essa afirmação algo da ordem da vontade sem que se se tivesse em conta que o juízo era algo anterior à sua aceitação<sup>84</sup>. Também nos primeiros anos, segundo nos faz notar João Onofre Pinto na sua tese doutoral, podemos ver que Zubiri considerava que era preciso dar o primado à inteligência e não à vontade, porque, de outra forma, não se poderia sustentar que o juízo é anterior à vontade e à aceitação<sup>85</sup>. À luz de todos estes elementos, podemos concluir que, na sua primeira etapa, estava a produzir ciência ao arrepio da proposta voluntarista.

Porque é que à luz da trilogia não podiam ser aceites os voluntarismos? Pelas mesmas razões que antes apontámos relativamente ao intelectualismo: porque apostavam num “saber” constituído que se dirigia segundo uma vontade para determinar a realidade. E, esta, como nos lembram Pintor-Ramos e Diego Gracia em dois momentos das suas obras, não pode ser uma via com a qual Zubiri estivesse de acordo<sup>86</sup>.

Como tivemos ocasião de dizer na exposição da analítica, a formalidade de

---

<sup>84</sup>“Y no se diga que no habiendo asentido no he juzgado; porque una cosa es aceptar un juicio y otra el juicio aceptado. La volición hace mío el juicio; pero el juicio es lago en sí anterior a su aceptación”. TFI, p. 295.

<sup>85</sup>Na sua tese, João Onofre Pinto faz a seguinte referência que pertence aos primeiros escritos: “Necesitamos una nueva disciplina que restablezca el primado de la inteligencia sobre la voluntad” (PE, 380)”. João Carlos Onofre Pinto, *Noergología. Actualidad y dinamismo en Xavier Zubiri: inteligencia, sentimiento y volición*, Op. Cit., p. 257.

<sup>86</sup>Já nos referimos a este texto numa nota anterior. Falamos do texto que remete para o artigo sobre a questão do valor que fala da necessidade fundamentar as ideias. Por isso, o que queremos frisar é a ideia de que, para Zubiri, o saber da realidade tinha de estar respaldado pela noologia, pela noergia e pela receptividade; aos quais nos acrescentamos a materialidade, fazendo especialmente alusão à importância da sensibilidade. Do que não demos conta foi do texto de Pintor-Ramos que é bastante elucidativo. “(...) lo más fácil era entender la realidad en la verdad real como algo transcendente que es “en sí” tal como aparece actualizada en el acto intelectual; estaríamos, de nuevo, ante un realismo que, al no poder entenderse con un realismo crítico, tenderá a aparecer como una forma nueva de “realismo acrítico”; de ninguna manera podría hablarse de “realismo precrítico” puesto que el autor demuestra un profundo conocimiento de los filósofos más representativos de la modernidad, aunque sea para discrepar de ellos”. Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, op. cit., p. 234.

realidade para o filósofo depende de uma recetividade e antes que exista essa recetividade não existe coisa alguma de instituído como “saber”. Além disso, era ainda ponto de honra que a apreensão fosse de realidades e não de sentido e que, nesta analítica, se tivesse em conta a sensibilidade. Portanto, como se pode constatar, aquele que vai sendo o ponto de charneira que permite recusar todas as propostas das quais temos vindo a dar conta é o ponto de partida, que no caso da apreensão impressiva da materialidade é aquele que releva de um «con» de um «em» e de um «de».

À luz do que dissemos, é ainda notório que Zubiri não podia acolher os historicismos na sua via apreensiva. Basta que vejamos o reparo que lhes faz na obra *Naturaleza, Historia, Dios*:

La verdad es el valor de la inteligencia. Y como todo valor, no existe sino por el sentido que adquiere en una situación. Cada época, cada pueblo, tiene su sistema de valores (...) pero reflejo siempre de una situación histórica, sin que ninguno tenga derecho a arrogarse el carácter de único y absoluto. Es el historicismo, aliado fácil de pragmatismo<sup>87</sup>.

Na nossa perspetiva, isso basta para ver que é da mesma situação que se trata, isto é, de uma direção para um determinado objeto desde uma opção ou espírito que não pode ser acolhida, porque aqui, mais uma vez, não se cumpre nem a congeneridade entre o sentir e o inteligir, nem se aplica a noologia, nem a noergia, nem, muito menos, a recetividade da materialidade porque, se estivesse implicado no processo, o movimento seria precisamente o inverso; melhor, tudo começaria com a realidade numa respetividade formal e não com uma direção para os objetos desde uma determinada categoria ou pensamento, como se pode verificar pelo texto de Zubiri, que era apanágio da vertente historicista. E é aqui que está o centro da questão que foi sublinhado por muitos comentadores, porque o que está em causa em Zubiri é a virtualidade que tem este começo inaugural livre de pressupostos.

Quanto aos pragmatismos pensamos que poderíamos continuar uma mesma linha argumentativa, porque o que está envolvido nos postulados do pragmatismo, como lembra Pintor-Ramos, no livro *Nudos en la filosofía de Zubiri*, é uma disposição consciencial que se dirige para determinar os objetos<sup>88</sup>. Como é desse ponto

---

<sup>87</sup>NHD, p. 44.

<sup>88</sup>“(…) la dificultad surge cuando ese componente práctico se convierte en la única medida de toda verdad porque entonces se confunde el proceso psicológico con el sentido filosófico de la verdad y la pretensión de “establecer un sistema de equivalencias entre los momentos de la finalidad y las fases de la noogenia” (p.59) desemboca en una forma de relativismo”. Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, op. cit., p. 74.

consciencial que partem os pragmatismos, pelo facto de terem de se dirigir já se prova que não é aplicada uma mera atualidade que tudo deve à realidade, mas uma enformação da realidade que não se limita a uma recetividade que daria o acesso aos «hechos», mas que releva de uma determinação da realidade segundo as suas categorias. E isso não é mais nem menos do que uma filosofia do sentido que foi tão criticada por Zubiri na trilogia.

Seguindo o nosso elenco, é ainda notório que não poderia seguir aquela que era a proposta dos racionalismos – ainda que não tenhamos exposto até aqui o que seja a razão senciente por contraposição aos racionalismos – porque o que está pressuposto neles é essencialmente a tal tendência para os objetos externos que faz do inteligir um afirmar. O que neles está pressuposto é uma faculdade de princípios ou mesmo uma lógica interna, ou até uma indução. Seja como for e em todos os casos, trata-se da negação de uma recetividade noológica que é precisamente o inverso do que a noologia de que nos fala Zubiri propõe.

Basta que leiamos as primeiras páginas de *Inteligencia y realidad* para verificar que o que o estudo daquilo que é intrínseca e formalmente a inteligência propõe é uma consideração do sentir e do inteligir desde uma mera atualização. Não uma identificação do inteligir com o afirmar ou com o conceber de um determinado objeto porque, nesse caso, o que se teria era um “saber” que estaria instituído sem que fosse o resultado de uma recetividade, estando pressuposto uma determinação da realidade com base em algo que não é, nem pode ser, da ordem da mera descrição do que ela é. Desta sorte, ao optar pela analítica da facticidade material noérgica, vemos que Zubiri trilhou um caminho diferente daqueles que o racionalismo propôs, porque o racional enquanto tal não está justificado, ou para usar palavras suas, não existe<sup>89</sup>.

Quanto às logificações da inteligência, a sua posição não foi diferente. Na página 48, da obra *Inteligencia y logos*, Zubiri afirma o seguinte:

(...) Los griegos decían que se trata de (...) logos declarativo (...). Ahora bien esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas vienen siempre sólo de las cosas, (...) No se puede *logificar* la intelección sino que por el contrario hay que *inteligizar el logos*.

---

<sup>89</sup>Reconhecemos que estas palavras têm um peso muito grande, mas é de facto isso que afirma Zubiri nas páginas de SE. E, além disso, no sentido de dar a compreender o que seja essa razão sentiente, é para este facto que chama a atenção Pintor-Ramos no seu artigo sobre os diferentes tipos de racionalidade. Por isso, façamos-lhe referência dada a importância da questão. No corpo do texto, na página 219, do citado artigo podemos ler: “Aunque en un contexto muy concreto, Zubiri decía con rotundidad que “la” razón “no existe” y lo único que existen son usos concretos y limitados de la razón”. Y na nota 12, da mesma página, vejamos a referência a SE que é SE, p. 47.

Em primeiro lugar, é evidente que, com esta posição, Zubiri está contra a possibilidade de que a descrição da realidade possa ser feita por meio de um mero dizer. Por que razão? Para responder a esta questão penso que é necessário, uma outra vez, olhar para as bases da sua analítica, cuja âncora é uma noologia que não vai além de uma recetividade da realidade. O que emerge é uma congneridade entre o sentir e o inteligir. O que vemos ainda é uma atualidade comum que demonstra que não pode existir qualquer tipo de “saber” desligado da realidade. Se é assim que Zubiri considera que é possível aceder à realidade como é que seria possível considerar que a descrição da realidade fosse feita por um *logos* ao invés de uma formalidade meramente descritiva? Como é que seria possível que pudesse trocar uma filosofia da atualidade e da realidade por uma filosofia do sentido que, pelo facto de não sustentar o seu “saber”, releva mais de uma enformação que de uma recetividade da realidade?

Com efeito, pensamos que é mais do que justificada a rejeição que Zubiri faz das logificações da inteligência e o acolhimento do *logos* senciente dentro do terreno intra-apreensivo porque, só desse modo, e já por abertura da realidade, é que pode ser considerada esta re-atualização com propriedade sem que seja introduzida uma inflexão na mera descrição da realidade.

Continuando a exposição penso ainda que é importante referir que Zubiri não poderia aceitar que a analítica se baseasse na proposta das inteligências sensíveis ou concipientes. Mas, neste momento, antes de referir as razões, pela proximidade do termo “inteligência sensível” ao termo «inteligência senciente» apressamo-nos a criar distâncias entre os dois, com base na diferenciação do próprio autor para que não existam dúvidas.

Tendo por base os textos de *Inteligencia y realidad*, por “inteligencia sensível” deve ser entendido o seguinte: aquela inteligência que retoma aquilo que foi dado pelos objetos por meio da inteligência ou, nas palavras de Zubiri:

Clásicamente inteligir sería, como he dicho repetidamente, aprehender de nuevo lo dado por los sentidos «a» la inteligencia. El objeto primario y adecuado de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible. Pues bien, por razón de su objeto adecuado, esta inteligencia sería lo que llamo inteligencia sensible<sup>90</sup>.

Por inteligência senciente, Zubiri entende uma atualização da realidade que é feita de forma congénere e sempre devedora quer à sensibilidade quer ao inteligir. Desta feita e atendendo ao que temos vindo a dizer a propósito da recetividade é evidente que

---

<sup>90</sup>IRE, p. 86.

razão é que a “inteligência sensível” não pode ser aceite porque o que está em jogo, no caso desta última, é uma desimplicação entre a formalidade e o conteúdo.

Como corolário desta desimplicação, o problema da inteligência sensível estaria em que apontasse para uma filosofia do sentido que afirmava notas que não estavam presentes numa mera analítica da impressividade do real.

Num terceiro ponto, pensamos que as complicações estariam ainda na impossibilidade de alcançar os objetos externos por falta de mediação e na introdução de uma filosofia da linguagem que não foi admitida por Zubiri<sup>91</sup>.

Por último, é para nós claro que Zubiri, na sua última etapa, se tinha de distanciar dos realismos fossem eles ingénuos, críticos ou imediatos, porque, se tivermos em conta o percurso que fez até chegar à trilogia, podemos constatar que existiram alturas em que enveredou por alguns tipos de realismos. Sobre este assunto existe documentação detalhada, como se evidencia no artigo de Diego Gracia, intitulado “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, onde pode ser lido o seguinte:

En su biografía cabe distinguir varias fases, en las que defiende realismos distintos. Hay una primera fase de «realismo natural» (...) hay otra segunda fase de «realismo ingenuo», en la que por idealismo se entiende la negación de la capacidad de la mente para conocer las cosas como ellas son en sí. Después, Zubiri va a (...) defender un objetivismo, de tal modo que identifica, al menos parcialmente, objetivismo y realismo (...) Más tarde, a partir del año 1929, Zubiri pasará del objetivismo husserliano a la defensa de una ontología (...). Finalmente, en la última etapa de la evolución de su pensamiento, él va a entender el realismo en términos de «inteligencia sentiente»<sup>92</sup>.

Deixando, por agora, esta descrição – que é muito sugestiva, particularmente pela sua última frase – concretizemos as razões pelas quais não poderia ter aceite a proposta dos realismos, sendo que, para nós, não pode ser outra a razão a não ser aquela

---

<sup>91</sup>Este assunto é complexo e sobre ele só nos queremos debruçar quando estivermos a verificar se aquilo que Zubiri diz intuir na apreensão são mesmo realidades ou também coisas-sentido. De toda a sorte, creio que sobre ele importam dizer duas coisas: a primeira, é que de forma declarada não podemos dizer que existisse uma filosofia da linguagem, enquanto tal, na filosofia de Zubiri. Basta ver que isso implicaria o tal romper com a atualidadecomum. E, a defender esta posição está Juan Bañón no seu livro sobre a metafísica e a noologia Zubiriana. Cf. Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, Salamanca, UPSA, 1999, p. 26. A segunda, é que na linha do que frisou Pintor-Ramos no seu artigo sobre a linguagem em Zubiri, penso que é possível juntar elementos que são próprios de uma filosofia da linguagem. Cf. Antonio Pintor-Ramos, “El lenguaje en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º14 (1987), pp. 93-135. Mas, esta questão é muito secundária em relação que realmente importa, porque o que está em questão é verificar se a linguagem como tal pode brotar de uma mera analítica da recetividade material.

<sup>92</sup>Diego Gracia, “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, *art. cit.*, p. 28. E, de modo mais recente, o livro “El poder de lo real” de Diego Gracia. Especialmente a primeira parte.

que aponta para a implantação da noologia e da atualidade comum, porque o que está em causa na inviabilização de uma intencionalidade que se tivesse de dirigir para um objeto externo para o determinar é uma identificação da formalidade com a realidade. Por outras palavras, o que está em causa é uma mera atualidade do inteligir que não precisa de alcançar a realidade porque já parte dela.

Dito isto, é ainda muito importante considerar o problema do sentido que estava anexado a esta determinação e que na nossa perspetiva vem do desenraizamento na realidade e da falta de congeneridade entre o sentir e o inteligir, porque estes são temas capitais para que possa estar assegurada a apreensão de um «hecho» tal como acreditamos ao dar o título a esta tese.

Por último, não podemos ainda descurar a ideia de que Zubiri sabia que os realismos encerravam em si uma determinação dos objetos de carácter substancialista e portanto acabada, que não poderia ser mantida<sup>93</sup> porque, para Zubiri, toda a realidade era algo de aberto. Mas não só por uma mera convenção que o autor nos tivesse imposto e que até se poderia rever numa espécie de jogo mental que estivesse presente na afirmação de que a realidade tem dimensão campal e de que o campo é uma dimensão formal da realidade. A razão para afirmar a abertura da realidade é mais profunda e prende-se com o carácter encarnado da impressão ou, se quisermos, com a dimensão finita da apreensão, que não podendo apreender coisas sentido – mesmo no plano de uma analítica – e tendo de se haver com a densidade do real, tem de aceitar a remissão para outras formalidades para a clarificar.

Findas estas explicitações, creio que é importante voltar àquela ponta solta que deixámos atrás, mais concretamente ao momento onde Diego Gracia afirma que o realismo é visto dentro da trilogia sobre a inteligência senciente na última etapa de Zubiri, porque, se não o fizermos, parece que estamos simplesmente a aceitar que se identifique a analítica da facticidade com um realismo, seja ele ingénuo ou crítico, e não é isso que pretendemos. Queremos chamar à atenção é para uma descontextualização do termo realismo no sentido em que é aplicado, da mesma forma que existe no seu artigo

---

<sup>93</sup>Seja-nos permitido citar este texto de Pintor-Ramos, que é muito importante: “El realismo como postura gnoseológica – trátase del realismo mediato o inmediato, de realismo ingenuo o crítico- se caracteriza por afirmar la existencia extramental, la “realidad” originaria allende la intelección (...) tratáse, pues de posturas que (...) suponen previamente una teoría metafísica sustancialista sobre el ser de las cosas (...) por ello, el filósofo llega a afirmar con rotundidad que la expresión ese real es “un imposible in adjecto” ya que tal concepto no es asumible dentro de una descripción imparcial del acto intelectual (...)”. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, op. cit., p. 60.

de 1996, quando se está a referir a Zubiri como um realista<sup>94</sup>.

Não nos parece que Diego Gracia, na situação em causa – para mais seguida da explicitação que citámos na nota 81 – estivesse a falar de um realismo do tipo daqueles dos quais demos conta acima e que são criticados variadíssimas vezes nas suas obras. Ele está certamente a chamar à atenção para a realidade a que a analítica acede, referindo-se, assim, a um realismo. Na nossa perspetiva, não faria sentido algum que dissesse que a analítica é um idealismo ao contrário, no citado artigo, mais adiante que a analítica assentava numa apreensão e, depois, como que por descuido, identificasse a analítica zubiriana com um realismo.

### 2.5.1 A reconstrução de Husserl

Na linha do ponto 2.5, que mostrou as implicações que o acolhimento de uma analítica da facticidade material noérgica tinha, queremos agora provar as razões pelas quais Zubiri não aceitou a proposta husserliana. Nesse sentido, mostraremos as alternativas que o filósofo espanhol apresentou ao método do seu mestre, para o que cremos que é importante, ainda que de forma sucinta, dar uma pequena explicitação do projeto husserliano.

Com efeito, se consultarmos algumas das suas obras, por exemplo, as *Meditações cartesianas*, podemos ver que Husserl propôs uma teoria da intencionalidade ou, se quisermos, uma direção para os objetos, onde se podia constatar uma relação entre uma consciência e um objeto de tipo desencarnado. Este convite para as coisas não podia ser aceite por Zubiri por várias razões.

Em primeiro lugar, porque partia de um plano desencarnado e uma das grandes mais-valias da analítica da facticidade é partir de uma religação porque é neste plano que podemos ser afetados pela realidade e apreendê-la «de suyo».

Depois, porque não considerava o sentir e o inteligir num mesmo plano de importância para a apreensão da realidade. Basta lembrar, aqui, que, desde a sua tese doutoral, Zubiri se dá conta de que a relação de objetividade proposta por Husserl é de tipo idealista e que não inclui a sensibilidade como elemento que sustenta a

---

<sup>94</sup>“Su realismo – o reísmo – no puede entenderse desde las categorías del naturalismo (...) Basado en textos del propio Zubiri, he defendido en otras ocasiones que el concepto quizá clave de toda filosofía de Zubiri, el de «aprehensión» (...)”. Diego Gracia, “El enfoque zubiriano de la estética”, *art. cit.*, p. 85.



possibilidade do conhecimento. E essa, como se pode ver pelo que indicámos acerca da recetividade da materialidade, é uma grande falha na metodologia que apresentou porque inviabiliza a justificação da recetividade que a formalidade de realidade possui.

Num terceiro aspeto, não podia ser aceite porque começava pelo plano da consciência e, ao fazer isso, propunha que um determinado tipo de saber pudesse existir desligado da realidade e como forma de a determinar. Ora, esta posição é totalmente diferente da formulação do problema que vimos a conhecer nas páginas finais de *Inteligencia y realidad*, onde Zubiri aponta para a necessidade de que exista um «cum» para que se dê a consciência e para a primazia de uma inteleção em ato<sup>95</sup>.

Num quarto ponto, não podia ser aceite porque o inteligir não era considerado como uma mera recetividade ou uma mera atualização da realidade, mas sim uma determinação dos objetos, o que era precisamente o avesso daquilo que propunha Zubiri no final da sua obra *Sobre la esencia*:

Pero en todo acto de aprehensión, lo aprehendido desempeña una función más honda que la de ser el término sobre el que recae el acto: lo aprehendido no es sólo el término del acto, sino lo que confiere a este acto su intrínseca actualidad concreta<sup>96</sup>.

Numa quinta razão, pelo facto de implicar uma direcionalidade para a realidade que impedia, precisamente pelo facto de ter de se dirigir para algo, que o “saber” fosse a mera recetividade da realidade em formalidade de realidade. Acontece que é precisamente para este facto que Zubiri quer chamar à atenção ao dizer que a apreensão da realidade não se constitui por relação alguma, porque, se dúvidas houvesse, o que a relação pressupõe é uma negação da recetividade e da formalidade de realidade.

Aliado a este quinto ponto, não pode ser desconsiderado um sexto que tem que ver com a falta de um meio que pudesse ligar a consciência ao objeto porque, no dizer de Zubiri, não bastava que se enunciassem os dois polos a ligar para que a comunicação estivesse facilitada; havia que provar de que modo é que era possível. Era precisamente a isso que se referia nas páginas de *Inteligencia y logos* do seguinte modo:

La filosofía moderna ha considerado la intelección de las cosas como resultado de

---

<sup>95</sup>“Se ha considerado, en efecto, que tanto el inteligir como el sentir son distintas maneras de darse cuenta de las cosas (...) sin embargo, esta concepción resbala sobre la esencia de la intelección como acto” IRE, p. 21 E, mais adiante diz algo de esclarecedor já no final deste primeiro tomo “la intelección sentiente es actualidad común, y esta actualidad común en cuanto actualidad del inteligir hace de éste consciencia. Y la conciencia no es primaria y radicalmente «conciencia-de», sino que la «conciencia-de» está fundada en la «conciencia-en», y la «conciencia-en» está fundada en el «cum» radical, en el «cum» impresivo de la intelección sentiente”. IRE, p. 165.

<sup>96</sup>SE, p. 447. Acerca deste aspecto continuamos a fazer referência ao artigo de Antonio González sobre a mesmidade do acto porque nos parece que é muito claro sobre os pressupostos que estão presente nesta atualidadecomum.

dos factores, por así decirlo: como resultado de la inteligencia y de la cosa. Pero esto es insuficiente. Porque es esencial considerar el medio de intelección<sup>97</sup>.

Como a solução que apresenta Husserl se baseava na confiança na intuição dos objetos, Zubiri teve de ir mais longe e, já no plano encarnado da realidade, apontar para uma mera recetividade da materialidade e para um meio campal como elementos essenciais para a atualização e re-atualização da realidade.

Num sétimo ponto, porque Husserl considerava que a essência da realidade deveria ser considerada como algo diferenciado da realidade material<sup>98</sup>. Esta foi uma tese que Zubiri nunca assumiu como se pode verificar pelas descrições feitas ao longo do tomo da trilogia sobre a razão, onde afirma que na apreensão primordial já é dada a realidade «de suyo», «em realidade» e «na realidade», embora se deva dizer aqui, para que não exista o perigo de falsas interpretações, que o dizia numa perspetiva muito específica que não pretende introduzir o sentido no plano das apreensões primordiais.

Num oitavo ponto, porque considerava que a formalidade era simplesmente de ordem eidética, isto é, da ordem do pensado, quando na realidade – na nossa perspetiva – a formalidade de realidade deve ser vista no enquadramento da filosofia de Zubiri num plano material.

Por fim, num nono ponto, porque toda esta metodologia fenomenológica propunha uma determinação dos seus objetos externos segundo um sentido, isto é, segundo uma determinação categorial e estes também são pontos de desavença filosófica.

A este respeito, deve ser visto que os objetos nunca são considerados por Zubiri como algo externo a alcançar, porque isso seria voltar ao plano dos realismos ingénuos e retirar força à atualidade comum e à formalidade de realidade. Além disso, é importante ter presente que a única vez que Zubiri se refere a algo parecido é no terceiro volume da trilogia, mas para falar de «objetualidade» e não de «objetos» que são coisas distintas. A primeira certamente é algo de intra-apreensivo e que remete para a consideração das coisas-reais campalmente re-atualizadas no plano da re-atualização racional. O segundo, remete para os objetos externos que a fenomenologia e os realismos ingénuos tentavam alcançar, fosse através da intuição ou até de uma determinação categorial.

Por último, é ainda importante salientar que a questão do sentido é um ponto muito importante para Zubiri porque o seu projeto foi precisamente aquele que

---

<sup>97</sup>IL, p. 75.

<sup>98</sup>Estes reparos podem ser considerados de forma sistemática nas primeiras exposições que são feitas em SE sobre o projeto husserliano.

pretendeu provar que é possível aceder a um plano anterior ao do sentido para que se possa apreender a realidade. E anterior em duas acepções: primeiro, porque não é verdade que tenhamos de começar pela afirmação e conceptualização dos objetos, porque essa não é a verdadeira essência do inteligir; segundo, agora sentido intra-apreensivo, porque aponta para o plano de uma apreensão primordial que precede o do *logos* senciente.

Dito isto, parece-nos óbvio que Zubiri se situou num plano totalmente diferente daquele que Husserl propôs ainda que existam alguns elementos comuns, como seja o ponto de partida sem pressupostos e o plano meramente descritivo donde partem.

Contudo, há especialistas com uma opinião diversa.

Se consultarmos o artigo de Jesús Conill sobre a presença da fenomenologia no pensamento de Zubiri podemos ver que identifica um elenco de conceitos que, no seu parecer, têm óbvias ligações com o Husserl. Mais concretamente, nas páginas 184 e 185 do citado artigo é isso que reza.

Se tivermos ainda em conta um artigo de Juan Nicolás intitulado “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, podemos constatar que considera que tanto em Zubiri, como em Husserl, está presente uma procura do universal no particular<sup>99</sup>. Se tivermos em conta um artigo de José María Gómez Delgado intitulado “Las claves fenome-noológicas para un concepto de verdad como coincidencia: la verdad dual en Zubiri”, veremos que é esta intimidade que lá vem declarada. E podemos ainda encontrar vários argumentos nesse sentido que foram elaborados por Diego Gracia, nomeadamente, no seu livro *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, podem ser vistas bastantes proximidades curiosas. Atentemos no que afirma na página 76 da citada obra:

La tesis de Zubiri, lo mismo que la de Ortega, es que la fenomenología como método es compatible con una metafísica distinta a la husserliana; una metafísica más «realista».

Depois, na página 205:

[falando da trilogia] Se compone, como es sabido, de tres partes, tituladas, respectivamente, *Inteligencia y Realidad*, *Inteligencia y Logos* e *Inteligencia y Razón*. Esta somera enumeración hace sospechar ya que posiblemente nos encontramos con los tres momentos de la fenomenología, la intuición, la descripción y la explicación. Y, en efecto, así sucede.

E, por último, com inequívoca força, diz na página 275:

---

<sup>99</sup>Juan Nicolás, “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, *art. cit.*, p. 240.

“De este modo puede decirse que por fin se ha conseguido el objetivo de toda la vida filosófica de Zubiri, el construir una fenomenología realista, que evite el idealismo mediante la incorporación de la vía aristotélica de la *phýsis*”.

Partilhando a visão que defende Pintor-Ramos no seu artigo sobre as fronteiras da fenomenologia, não nos parece que possam ser considerados projetos pares. A diferença é de tal ordem quando se assumem os conceitos de fenómeno, de inteligir e de apreensão que não nos parece que possamos falar de proximidades. De toda a sorte, se ainda assim se quiser encontrar ligações entre Husserl e Zubiri, então, quando se estiver a falar de fenómenos é importante ter em conta que a origem deles em Zubiri é a recetividade da materialidade, enquanto que em Husserl é o plano do *logos*<sup>100</sup>.

### 2.5.2 A reconstrução de Heidegger

Nesta secção que continua a passar em revista a reconstrução que Zubiri fez da tradição, gostaríamos de dar conta dos aprofundamentos que o filósofo espanhol fez à fenomenologia existencial do seu mestre. Mas, para que deles possamos dar conta detalhada, julgamos que é pertinente analisar, ainda que brevemente, em que é consistiu o projeto de Heidegger, até porque, em alguns casos, não estamos de acordo com a apreciação que Zubiri fez de Heidegger e só podemos avaliar da justeza dos reparos que Zubiri faz ao mestre se estivermos por dentro daquilo que Heidegger defendeu.

Por isso, neste ponto 2.5.2, numa primeira fase faremos uma exposição do que Heidegger pretendeu com *Ser e Tempo* e, numa segunda, mostraremos de que modo é que este projeto filosófico se revelou incompatível com a analítica da facticidade material noérgica zubiriana, à luz do que já clarificamos que lhe é próprio.

Avancemos para a exposição da ontologia fundamental de Heidegger, que como se verá, tem essencialmente duas partes.

Partindo de uma leitura atenta de *Ser e Tempo*<sup>101</sup> podemos verificar que o

---

<sup>100</sup>A este respeito diz Pintor-Ramos o seguinte: “ si se quiere llamar fenómeno a ese acto primario de aprehensión, no se puede decir que su manifestación directa sea el *logos* (...) si por “fenomenología” ha de entenderse, como quiere Husserl, no sólo un método de análisis sino una disciplina filosófica radical de las unidades de vivencia intencionales, la noología que preconiza Zubiri no puede ser nunca una fenomenología porque su objeto no es directamente noético ni puede traducirse en lo fundamental dentro del marco noético”. Antonio Pintor-Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, *art. Cit.*, p. 279.

<sup>101</sup>Para que conste teremos sempre em conta, nas referências deste ponto, a tradução de Jorge Eduardo Rivera da obra do filósofo alemão. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. prólogo y notas de Jorge Rivera, Edición electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. E, de ora em

projecto de Heidegger era essencialmente fundar uma *ontologia fundamental*, o que significou, no dizer de Jean Greisch, «*un retour du refoulé*»<sup>102</sup>, para agora ser analisado contrariamente ao que pretendia a tradição metafísica vigente, porque, na verdade, a questão do ser foi, durante muito tempo, considerada demasiado evidente ou até supérflua, para ser considerada uma questão pertinente. E esta postura fez com que não fosse considerada a questão fundamental, ou se quisermos ainda, o fundamento de todos os entes.

Foi justamente contra este «refoulé» que Heidegger se insurgiu logo no início das páginas de *Ser e Tempo*, afirmando que é necessário retomar a questão do sentido do ser.

A nosso ver, é preciso que se distancie imediatamente o projeto heideggeriano de uma continuidade com a tradição metafísica, por isso, como bem viu Jorge Rivera<sup>103</sup>, para ser caracterizada a fenomenologia-hermenêutica de que damos conta, pensamos que seja melhor falar numa inversão dos pressupostos até então aceites, no seguinte sentido: se até então, vigoravam os pressupostos epistemológicos do conhecimento que estabeleciam uma relação intencional entre sujeito-objeto, é preciso que abandonemos essa ideia para que se possa compreender o projeto heideggeriano<sup>104</sup>, uma vez que, com o filósofo alemão, o problema gnosiológico é radicalmente fundado na ontologia. Isto faz com que, por exemplo, a solução husserliana para o problema do conhecimento não possa vingar porque depende de uma posição puramente formal, que não deixa que o sujeito possa dar lugar ao «aí-do ser», isto é, ao «Dasein», nem, por seu turno, que o objeto possa dar lugar ao ente descoberto sobre o fundamento velado do ser. Nessa medida, tudo o que o projeto fenomenológico faz é, de algum modo, aos olhos de Heidegger, consentir num desvio subjetivista, que restabelece a oposição entre o sujeito psíquico e o objeto físico e confirma um desvio teorista quanto à natureza da percepção.

---

diante, citaremos apenas por «Ser y Tiempo» por uma questão de economia de espaço.

<sup>102</sup> Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF (coll. «Épiméthée»), 1994 p. 72. De ora em diante: *Ontologie et temporalité*.

<sup>103</sup>“ En efecto, pienso que Heidegger intenta realizar, ya en su primera gran obra, una transformación radical en la metafísica. No se trata, propiamente, de una «superación de la metafísica», en el sentido de un abandono de ésta por considerada falsa o equivocada, sino muy por el contrario, de una *überwindung* der Metaphysik, entendida como *verwindung* de ella, es decir, de una «reversión» de la metafísica (...). Jorge Rivera, “Zubiri y Heidegger”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, p. 18.

<sup>104</sup>De facto, pensamos que este seja o traço constitutivo da hermenêutica; cumpre mesmo dizer, que este tipo de esclarecimentos podem, por exemplo, ser encontrados em Ricoeur, onde na sua obra *Du texte à l'action* evidencia as diferenças entre a fenomenologia, aqui em sentido husserliano, e a hermenêutica.

Penso que a seguinte afirmação de Carlos Morujão elucida com bastante clareza o ponto de partida do filósofo alemão porque nela está patente a demarcação do projecto fenomenológico-hermenêutico da primazia da consciência:

É sabido (...) que o termo *Dasein* é utilizado em SuZ em lugar de consciência ou de «vida», pois nem uma nem outra, para Martin Heidegger, constituem ontologicamente o ente que nós próprios somos, embora se enraízem na sua constituição ontológica, enquanto expressão de possibilidades nela contidas<sup>105</sup>.

Nela, na nossa perspectiva, podem ser lidos nas entrelinhas os seguintes pressupostos:

O facto de que a pergunta pelo sentido do ser não pode estar sediada na consciência porque, na realidade, o que se passa é que a transitividade do ser não radica na consciência, como correlação intencional entre o ego transcendental e o objeto visado, mas na «Existenz» como pertença recíproca «*Zusammengehörigkeit*».

E, além disso, pode ainda ser deduzido da citada argumentação que é a pertença ontológica e não a consciência que deve assumir a dianteira.

Insistindo na ideia, se Heidegger se ficasse pelo plano consciencial não poderia ir além de uma relação dual que, além de não dar conta da estrutura fenomenal do «ser-no-mundo», fecharia o sujeito numa imanência que reduz o mundo a uma pura exterioridade, postura que não seria nada menos do que o inverso do que defendeu Heidegger.

Por isso, como se pode constatar nas páginas da obra de 1927, o projeto da fenomenologia-hermenêutica, era precisamente o inverso: tratava-se de uma fenomenologia existencial que dava conta precisamente de uma rejeição da atitude puramente cognitiva para se acolher ao citado projeto ontológico que pensa o ser desde um *Dasein* que está lançado-no-mundo. Só desta forma é que, a nosso ver, foi possível que Heidegger resolvesse as aporias de um realismo ou de um idealismo.

Com efeito, como bem notou Jean Greisch, a questão central para Heidegger não é pensar qual seja o modo pelo qual o sujeito, saindo de si próprio, pode conhecer determinado objeto, mas: “(...) le problème devient celui de décrire l’attitude cognitive comme modalité particulière de l’être-au-monde<sup>106</sup>”, precisamente porque é esta a única questão ontológica que *a priori* tem de ser considerada uma vez que é desde o enraizamento que é tecida toda a questão do sentido do ser e não desde uma

---

<sup>105</sup>Carlos Morujão, “Unverstellte Anwesen»: Algumas notas sobre o problema da percepção em Martin Heidegger”, in <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1904.pdf>, p.2 (11.07.2017).

<sup>106</sup>Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité*, op. cit., p. 127.

intencionalidade formal, como já apontámos<sup>107</sup>, porque isso significaria: reduzir o enraizamento a uma questão puramente formal e significaria, além disso, não ser capaz de transpor a relação intencional entre sujeito e objeto e sobretudo não ser capaz de nos situarmos na correlação que existe entre a analítica do *Dasein* e a questão do sentido do ser.

Clarifiquemos, então, como se concretiza a pergunta pelo sentido do ser.

Retomando *Ser e Tempo*, podemos verificar, de novo com Jean Greisch, que o plano fenomenológico-hermenêutico decorre numa instância «d'immanence»<sup>108</sup>. O que quer isso dizer? Desde logo, é preciso acautelar o sentido desta palavra. Pensamos que “imanência” não se identifica com qualquer tipo de idealismo, mas que, em sentido estrito, se refere à questão contemplada na «estrutura formal da pergunta pelo ser» a saber: à pré-compreensão do ser, como horizonte do questionamento pelo sentido do ser. Por isso, falar do plano da imanência apenas aponta ao facto de que a questão do sentido do ser se desenvolve no plano da pré-compreensão do «Dasein», como lugar privilegiado do questionamento do ser.

De facto, julgamos, que é precisamente para esse facto que aponta Heidegger ao fazer depender a compreensão do sentido do ser do ente onde o sentido do ser pode ser pré-compreendido: “si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser”<sup>109</sup>.

Contudo, com este esclarecimento, apenas apontamos uma pequena parte do que implica esta escolha metodológica, deixando outros elementos que sobram, nomeadamente, ficam por considerar: 1) porque é que é necessário remeter a questão sentido do ser ao «Dasein», 2) o que significa esta pré-compreensão, e não porque sejam as únicas questões que apoquentam o espírito, mas porque são aquelas que estão na dianteira para que se possa dar um único passo.

Rigorosamente, o «ser» enquanto tal é o «inaparente», por isso é necessário que

---

<sup>107</sup>Pensamos ainda que é através destes pressupostos que Heidegger pretende ultrapassar tanto o realismo como o idealismo.

<sup>108</sup>Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité*, op. cit., p. 90.

<sup>109</sup>Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 17. Apressamo-nos aqui a dizer que esta relação também pode ser vista do ponto precisamente contrário. Se por um lado a analítica existencial pressupõe a elaboração da questão ser, isto é, pressupõe a ontologia fundamental, também, no ponto de vista inverso, a ontologia fundamental deve ser tida em conta desde a analítica do «Dasein». Sobre este assunto, pode ainda ser consultado com grande proveito um artigo de Irene Borges Duarte. Cf. Irene Borges Duarte, “Descartes e a modernidade na hermenêutica heideggeriana”, in AAVV, *Descartes Leibniz e a Modernidade. Actas do Colóquio*, Lisboa, Colibri, 1998, pp.507-524.

rapidamente se pense onde e como podemos dar “conta” desta magna questão. E fazê-lo é responder à necessidade da deslocação da pergunta pelo sentido do ser para a da «analítica do Dasein», e é, com certeza, saber quais são as garantidas de que vamos, nessa demanda, por bom caminho. Por isso, para avançar na nossa perspectiva é preciso atender à pergunta pelo estatuto da pré-compreensão.

Feito o esclarecimento das opções por estas questões, passemos à tentativa de resposta.

1) Para responder à primeira questão, julgo oportuno começar por relembrar a etimologia do termo «Dasein»:

Segundo uma aceção literal, o «Dasein» é o «aí-do-ser», um ente que tem a questão no ser «dans la peau»<sup>110</sup>; é «dass es diesem seienden in seinem sein *um* dieses Sein selbst geht»; um ente que possui relação de ser «seinsverhältnis» com esse ser, e é além disso um ente aberto «erschlossen», e, de forma particularmente pertinente, o «Dasein» é o ente que: “(...) est «condamné» à se poser la question du sens de l’être qui se confond avec lui même, car «l’étant qui a le caractère du Dasein est lui-même en rapport – et peut-être même en rapport insigne – à la question de l’être»<sup>111</sup>”.

Ao apresentar este elenco de aceções que podem ser aplicadas ao «Dasein», tivemos em consideração mostrar que o «Dasein» é precisamente o lugar onde o sentido do ser pode ser compreendido e interpretado porque, como demonstra o conceito que esclarecemos, este ente especial é o «aí-do ser», ou seja, o lugar onde o «sentido do ser» pode ser posto em questão, precisamente por ser essa a essência do «Dasein». Isto faz com que pensar a pergunta do sentido do ser, ou se quisermos ainda, meditar sobre a estrutura formal da pergunta pelo sentido do ser, tenha que passar por uma referência ao «Dasein», porque «(...) nous sommes cette question»<sup>112</sup>.

Não existe outra forma de considerar a pergunta pelo sentido do ser a não ser neste plano de imanência, na exata aceção que descrevemos acima, nem tampouco – em consequência desta exigência – há forma de considerar, de modo desligado, a ontologia e a fenomenologia, por um lado, nem, por outro, o horizonte do sentido do ser e a analítica do «Dasein». Veja-se que, no ato de nos interrogarmos pelo ser, o que sobrevem é uma imediata remissão ao «Dasein», como àquele ente que tem a pergunta pelo sentido do ser na sua pele, para dizê-lo como Jean Greisch e, por outro lado, na

---

<sup>110</sup>Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité, op. cit.*, p.85.

<sup>111</sup>Ibidem, p. 80.

<sup>112</sup>Ibidem, p. 85.



pergunta sobre o que seja o «Dasein» o que se põe manifestamente evidente é que este «aí-do-ser» é o lugar privilegiado da compreensão do ser.

Assim, podemos dizer que, por um lado, a analítica existencial pressupõe a elaboração da questão do sentido do ser e, por outro lado, a ontologia fundamental deve ser procurada na analítica existencial.

Continuado, de forma mais sistemática podemos dizer que o ser do ente que é o seu fundamento nunca está desvelado, como relembra a frase de Marion. Numa segunda frase de síntese, podemos afirmar que, pelo facto de este *Dasein* ser o «aí-do ser», tem um acesso privilegiado por meio de uma pré-compreensão – claro está não no sentido absolutamente tematizado – ao ser. Mas, estas são apenas sínteses como dissemos acima. A estas continuam a juntar-se algumas questões essenciais como seja aquela que pergunta: como é que o «aí-do-ser» tem acesso ao ser?

Tentemos responder-lhe.

A nosso ver, não basta que se diga que existe uma pré-compreensão; é preciso que se diga que tipo de acesso é este.

Inevitavelmente, pela agudeza da análise, voltemos a Jean Greisch para ler o seguinte, referindo-se ao *Dasein*: “(...) avec et par son être cet être lui est ouvert (erschlossen) à lui-même”; e mais adiante, podemos ler a propósito da noção de abertura:

(...) forme une des notions les plus importantes de Sein und Zeit, au point qu'on peut dire que «la réussite ou l'échec d'une interprétation de Sein und Zeit dépend essentiellement de la capacité de prendre au sérieux le phénomène qu'indique le titre "ouverture"<sup>113</sup>.

Donde podemos retirar precisamente a noção de «abertura» como possibilidade da concretização da pergunta formal pelo sentido do ser porque, se não existisse esta abertura do ente ao seu ser, não poderia existir uma pré-compreensão do mesmo. Contudo, aqui, tal como no início deste apartado, apressamo-nos a distinguir esta abertura de outras aceções fenomenológicas.

Como anteriormente dissemos, o plano epistemológico de Husserl havia sido substituído por Heidegger pelo plano ontológico, o que é o mesmo que dizer que a abertura não decorre de uma intencionalidade, mas de uma concretização ontológica da relação do ser e do ente que se traduzirá, como diz João Paisana: “na autêntica tarefa da ontologia (...)” que é “(...) tornar expressa, através da exegese, esta compreensão prévia,

---

<sup>113</sup>*Ibidem*, p. 86.

não temática do ser”<sup>114</sup>.

Prosseguindo, cumpre agora responder à segunda questão: o que se entende por pré-compreensão? E, além disso, a uma outra: por que razão é ela apropriada para este propósito?

2) Voltando-nos de novo para *Ser e Tempo*, rapidamente nos damos conta de que esta pré-compreensão decorre de uma compreensão do ser não temática. Por isso, apesar de estar guiada pelo sentido do ser, tal como demonstra Heidegger, “en cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición”<sup>115</sup>, isso não significa que se identifique com uma compreensão ontológica tética.

O que sim existe é uma compreensão tácita, da qual brotará a pergunta explícita pelo sentido do ser e a tendência para formar um conceito de ser, porque a tarefa que a questão ontológica nos propõe só pode ser levada a cabo interpretando, isto é, questionado pelo sentido do ser do ente, de forma a permitir que as possibilidades de ser projetadas, de modo não temático, pela compreensão pré-ontológica, possam ser abertas e assim deem conta, respondendo explicitamente, desse mesmo sentido.

Aliás, será esse o mote da interrogação pela pergunta do sentido do ser. Será esse o trabalho quer da fenomenologia quer da hermenêutica: avançar cada vez mais no desvelamento do «inaparente» não esquecendo que esta primazia do *Dasein* não se identifica nunca com uma subjetivação da questão.

Na aceção muito concreta da relação entre a analítica do *Dasein* e a pergunta pelo sentido do ser, a fenomenologia deve ser percebida no seguinte enquadramento:

- 1) Um mostrar que a problemática ontológica depende do horizonte de temporalidade em que o sentido do ser deve ser lido;
- 2) É uma metodologia que pretende lançar-se, por meio da analítica do *Dasein*, na análise do «inaparente»<sup>116</sup>;
- 3) É uma “luta” contra os encobrimentos que impedem de perceber o verdadeiro sentido do fenómeno, assumindo por isso uma vigilância crítica;
- 4) Constitui uma unidade com a hermenêutica na medida em que é uma explicitação da pergunta pelo sentido do ser do ente (*Dasein*) lançado.

---

<sup>114</sup> João Paisana, *Fenomenologia e Hermenêutica: A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa, Ed. Presença, 1992, p. 152.

<sup>115</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 16.

<sup>116</sup> Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité*, op. cit., p. 107.

Feito este percurso, cumpre ainda responder à segunda interrogação da qual acima demos conta: por que razão serve esta compreensão o propósito de Heidegger?

De forma sintética podemos dizer que a compreensão hermenêutica é apropriada ao seu objeto, porque o seu objeto é, enquanto tal, hermenêutico. Isto significa que a compreensão pertence essencialmente ao seu ser. Veja-se que para Heidegger a sua compreensão não é simplesmente uma das nossas atividades possíveis porque, em boa verdade, ela pertence ao nosso modo de ser. Ela caracteriza o nosso conhecimento do mundo porque ela pertence à nossa condição de ser-no-mundo, sendo neste sentido que a hermenêutica se constitui como um conceito ontológico.

Estamos, com estas descrições na posse da estrutura transcendental, isto é, da condição de possibilidade de compreensão do sentido do ser?

Logo na entrada de *Ser e Tempo* temos a resposta: “La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general (...)”<sup>117</sup> que é, naturalmente, negativa. Por isso, tal como a abertura, a pré-compreensão, a analítica do *Dasein* e a estrutura de «ser-no-mundo» são essenciais para considerar a pergunta pelo sentido do ser, na mesma medida em que também o conceito de tempo o é.

Numa definição sumária, pensamos que poderíamos caracterizar o tempo como essencial possibilidade ou podíamos ainda dizer que é o ser que, temporalizando-se na verdade do ser, torna possível compreender todas as coisas no projeto do tempo. Com efeito, é o ser que é temporal e não somente o ente enquanto tal que está dentro do tempo. Por isso, só tendo em conta esta estrutura é que pode ser considerada a pergunta pelo sentido do ser, isto é:

- 1) Considerando que esta pergunta só é legítima no seio de uma analítica do *Dasein*;
- 2) Que o desenrolar da questão depende da abertura do «*Dasein*» ao seu ser;
- 3) Que esta questão depende de uma pré-compreensão tácita do ser;
- 4) Que esta questão depende da consideração do tempo como horizonte de compreensibilidade do sentido do ser
- 5) Por último, que esta questão depende da condição de «ser-no-mundo» do *Dasein*.

De facto, é esta a essência do *Dasein*: a sua existência. Dizendo-o de outro modo: este ente é um ente no mundo, o que implica, logo no momento que é enunciada

---

<sup>117</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 12.

tal condição do «ai-do-ser», denotar que por mundo se deve entender:

Pues bien « a eso a lo cual el Dasein, como tal, trasciende lo que llamamos el mundo y determinamos ahora la trascendencia como ser-en-el-mundo». De ahí que el concepto de mundo sea «transcendental». En eso se diferencia del concepto físico de cosmos; no se toma, pues, en sentido cosmológico. «El concepto de mundo no es una vinculación óptica de las cosas en sí, sino un compendio transcendental (ontológico) de las cosas en cuanto fenómenos. El mundo no es un ente, sino aquello a partir de lo cual es Dasein «puede ser» y «tiene que ser»<sup>118</sup>.

Retomando o conceito de existência, ao qual acima fizemos alusão, queremos, agora, reposicioná-lo.

Dizer que a essência do *Dasein* é a sua existência parece não oferecer problemas de maior a uma compreensão rápida. Contudo, não se pense que este conceito releva das antigas considerações. Por exemplo, juntar a concepção de existência kantiana e a heideggeriana demonstra uma interpretação pouco fina, porque a primeira significa existir aí, ao passo que, para este último, a existência se identifica com uma possibilidade de ser oferecida ao *Dasein*.

É preciso não esquecer que Heidegger insistiu muito para que fosse dissociado este conceito da aceção tradicional de existência, que designava o carácter de atualidade daquilo que é dado por oposição àquilo que é possível. E será nesta condição que, através das estruturas dos «existenciários», começa a ter acesso, cada vez mais detalhado, à pergunta pelo sentido do ser.

Concretizemos a condição de «ser-no-mundo» do *Dasein*.

Antes de tudo, o *Dasein* está disposto, por isso experimenta uma afeção. Com esta afeção o homem revela-se aquilo que ele é, quer dizer, descobre-se lançado «*geworfenheit*», o que faz com que a disposição seja uma modalidade existencial fundamental da revelação simultânea do mundo, da coexistência e da existência, porque esta última dá-se essencialmente no mundo.

Por seu lado, a compreensão co-constitui o ser do «Da». Enquanto o *Dasein* existe como ser-en «*in sein*», ele existe na forma de um mundo; por essa razão ele é abertura e transparência a si mesmo. E só deste modo é que se pode compreender a si mesmo desde a existência, como se pode ler em *Ser e Tempo*: “El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo (...) La tarea de una analítica existencial del Dasein ya se encuentra bosquejada en su posibilidad y

---

<sup>118</sup>Diego Gracia, “El problema del fundamento”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Granada, Comares, 2008, p.46.

necesidad en la constitución óptica del Dasein. Ahora bien, puesto que la existencia determina al Dasein, la analítica ontológica de este ente requiere siempre una visualización de la existencialidad”<sup>119</sup>.

Por último, é preciso não esquecer que a compreensão do sentido do ser segue ainda a exigência de uma articulação linguística, tal como exige a tríplice determinação de afectivo-compreensivo-linguística dos «existenciários» do *Dasein*, não sendo possível ser considerado um dos elementos em separado.

Que importância possui, então, o “corpo” na determinação da analítica do *Dasein* que se reflete diretamente na pergunta pelo sentido do ser»? Para muitos comentadores e filósofos insígnies o conceito de “corpo” não é sequer tratado em *Ser e Tempo*, como faz notar Jesús Conill a propósito da posição de Xavier Zubiri: “De hecho, hay constancia de que ya desde muy pronto Zubiri echó en falta en la obra de Heidegger el destacado lugar que merecía el cuerpo humano”<sup>120</sup>.

Será esta posição conforme com os pressupostos da obra de 1927?

De facto, de uma forma geral, pensamos que o cerne desta obra não é, nem pode ser, o tratamento da questão do “corpo” ou da “carne”, o que, de certa forma, legitima esta lacuna. Em bom rigor, o fito desta obra é presentificar o “lugar” da relação do ente com o seu ser, por isso, a preocupação com o conceito de “corpo” dá lugar à análise do modo de desenvolvimento das modalidades existenciárias da pré-compreensão do *Dasein*. Se este último se identificasse com o homem estaria justificado e até requerido o estudo do conceito, mas como tal não acontece não se pode apontar uma falha a quem nunca pretendeu tratar tal tema.

É preciso ver que o *Dasein* não é o homem e o fito de Heidegger é tematizar o domínio onde o «aí-do-ser» se dá como relação ao seu «ser», o que justifica que a analítica existencial não tenha de buscar a resolução dos seus problemas além de si própria, como se pode verificar pelas relações que estabelecemos, alicerçados na leitura de Jean Greisch, entre a ontologia e a analítica, ou entre a ontologia e a fenomenologia.

Mas esta é a nossa visão geral porque, se aprofundarmos um pouco mais na análise dos pressupostos desta obra, pensamos que não existe nada de contraditório no enquadramento de um pensamento sobre a “carne” no seio de *Ser e Tempo*. Bem pelo contrário, é isso mesmo que se verifica, segundo a nossa opinião: uma via que

---

<sup>119</sup>Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 23.

<sup>120</sup>Jesús Conill, “Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset: Entre fenomenologías y mas allá”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, p. 91.

possibilita o estudo da “carne”, no contacto consigo e com os entes, sobre a base da espacialidade do *Dasein*.

Desta feita, basta que nos detenhamos no tratamento que o próprio Heidegger dá ao tema da espacialidade para que vejamos, por um lado, as relações de dependência que existem entre a “carne” e a espacialidade e, por outro, a possibilidade de uma tematização da “carne” apesar das posições comumente difundidas. Contudo, e apesar do que afirmámos, não se pense que existe uma percepção rigorosa e direta da carne. Nesta perspetiva, Heidegger revoluciona as posições metafísicas vigentes até então: não há, nem pode existir, uma percepção direta da “carne”, pois esta percepção direta intervém sob a base da reação de uma primeira abertura. Querera isso dizer que, para Heidegger, a “carne” não é mais do que um ente para mim? Não creio. Na realidade penso que a sua argumentação é mais subtil e por isso Heidegger quer dar conta do estatuto privilegiado do meu corpo no seio do campo de aparição e relevar o facto de que este estatuto privilegiado só é acessível pelo espaço que o próprio *Dasein* desenvolve. Deste modo, atribui à “carne” uma essência ek-stática, o que significa que a “carne” co-participa da essência esk-tática do *Dasein* em relação ao qual ela constitui o correlato da espacialização. A “carne” está situada no plano exterior, no contacto com as coisas e é, exatamente, como “carne” que o *Dasein* tem a possibilidade de perceber as qualidades dos entes.

Desta feita, concordamos com Maxence Caron ao dizer que:

Le *Dasein* se tient avec la chair auprès de tout étant visé pour que ce dernier soit précisément appréhendé par quelqu'un. C'est avec la chair que le *Dasein* peut se porter au plus près de l'étant, et la chair est conçue comme l'occasion d'appréhension transportée auprès de la chose para la spatialisation du *Dasein* qui veut se rapporter à cette chose<sup>121</sup>.

E que dizer acerca da sensibilidade? Será esta instância percetiva considerada por Heidegger na descrição do ser lançado no mundo?

De um modo sintético poderíamos dizer que a sensibilidade, no quadro da argumentação heideggeriana, não tem uma função prioritária. Assim, e apesar da presença da sensibilidade na vida fáctica, o que acontece é que a conceptualização da experiência como sensibilidade resulta numa coisificação da vivência significativa em si mesma. E em vez de ter uma experiência de carácter a-teorético na qual as coisas se co-executam na vivência que se apropria delas, temos uma experiência como um processo

---

<sup>121</sup>Maxence Caron, “Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger”, *Archives de philosophie*, vol. 71, n.º2 (2008), p. 11.

desviviador «entlebens» da significatividade do mundo circundante incute nesta, o que faz com que os objetos deixem de ter significação para passar a ser coisas, dados, cuja manifestação esconde uma realidade subjacente por detrás.

Dito isto, a perspectiva fenomenológico-hermenêutica emite um parecer sobre a sensibilidade não muito favorável, que redundará numa espécie de dilema: ou tratamos a experiência desde um plano a-teorético rejeitando a sensibilidade ou incorporamos a sensibilidade, mas, então, coisificamos a experiência introduzindo pressupostos que são de uma atitude teórica e não de um nível fáctico<sup>122</sup> o que corresponde a remeter a sensibilidade para um plano, pelo menos, secundário.

Feita esta exposição da relação que existe entre a ontologia e a analítica existencial ou entre a ontologia e a analítica do *Dasein*, gostaríamos de destacar um ponto na argumentação heideggeriana, presente em *Ser e Tempo* que talvez tenha ficado despercebida, e que permitirá estabelecer a ligação com a segunda parte deste apartado.

Quase no início da V secção, podemos ler a seguinte descrição:

Una analítica del Dasein debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser. Pero entonces el problema de la obtención y aseguramiento de la forma de acceso al Dasein se torna plenamente candente (...) no se debe aplicar a este ente un modo dogmático (...) ni se deben imponer al Dasein, sin previo examen ontológico, “categorías” bosquejadas a partir de tal idea. El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido (...) de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo<sup>123</sup>.

Desta descrição queremos destacar fundamentalmente duas coisas:

A primeira é que, tal como antes, também neste trecho se pode perceber que é através da analítica do *Dasein* como o «aí-do ser-» que pode ser considerada a pergunta pelo sentido do ser deste último<sup>124</sup>, por isso insistimos naquela tese que temos vindo a

---

<sup>122</sup>Aproveitamos o ensejo para dar conta da posição zubiriana a este respeito, porque de alguma forma contribuiu para esta nossa opinião acerca do lugar da sensibilidade em *Ser e Tempo*. Se analisarmos alguns textos como *Sobre la realidad*, podemos ver que Zubiri afirma que a sensibilidade para Heidegger não é mais do que um facto bruto; mas por que razão? A rigor, pelo facto de que na fenomenologia-hermenêutica a prioridade da sensibilidade na experiência é vista como uma concepção que responde sobretudo a uma modificação do modo à-mão em que comparecem as coisas primeiramente no trato ocupado com o mundo. Veja-se que só quando o «Dasein» já não pode mais fazer uso do utensílio é que este se pergunta pelo que estava utilizando. Desta forma, o «Zuhanden» passa a ser considerado como estando aí diante, «vorhanden». Ora, uma hipotética concessão da prioridade à sensibilidade produziria o contrário: seria o zuhanden como uma modificação do «vorhanden». A inversão produziria assim o erro de tomar por originário o que não é senão uma consideração que surge do retirar à experiência quotidiana o seu momento de ocupação pragmática com o mundo. Daí que Zubiri veja que Heidegger fez da realidade e da sensibilidade um simples resíduo.

<sup>123</sup>Ibidem, p. 27.

<sup>124</sup>“Lo que Heidegger busca con esta fenomenología hermenéutica es descubrir en el propio Dasein aquello que hace posible comprender eso que hemos estado llamando el ser. O sea, lo que Heidegger

corroborar: a ontologia, enquanto tal, depende da analítica existencial, mas o inverso também se verifica.

A segunda coisa que queríamos destacar prende-se com a pureza desta analítica que não consente na aplicação de outras categorias ao ente, nem ao ser<sup>125</sup>, antes reclama uma destruição dessas ontologias antigas, como Heidegger indica:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua (...)<sup>126</sup>.

Gostaríamos de chamar a atenção para este facto porque, e apesar de toda a possível aparência do contrário, a analítica da facticidade heideggeriana possui uma dimensão crítica própria. Dela daremos conta nesta segunda secção do ponto 2.5.2.

Numa primeira instância, gostaríamos de lembrar que o projeto heideggeriano, como outra hermenêutica, segue determinados trâmites: parte da condição de «ser-no-mundo» e, por isso, como apontou Ricoeur<sup>127</sup>, não segue o passo à fenomenologia nem à metodologia kantiana, ao invés, instaura uma metodologia muito própria, a saber, uma fenomenologia-hermenêutica que tem como principal fito o desvelamento dos fenómenos.

Alguns dos traços que determinam esta fenomenologia hermenêutica já foram delineados acima, a saber: «analítica do *Dasein*», «abertura», «pré-compreensão». Contudo, pensamos ser importante deter-nos sobre alguns conceitos que permitem defender a pretensão da validade crítica da fenomenología-hermeneutica. Antes, porém,

---

busca es el sentido del ser, de ese ser que queda comprendido en el ser mismo del Dasein”. Jorge Rivera, “Zubiri y Heidegger”, *art. cit.*, p. 23.

<sup>125</sup>Como adiante daremos conta, a crítica procede pela via da destruição escavando nos sedimentos do que a corrente histórica trouxe consigo. Deste modo, a crítica por meio desta destruição, consiste numa volta às fontes originárias por meio de uma desmontagem «abbau» dos conceitos dos quais a tradição se servia.

<sup>126</sup>Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>127</sup>Ainda que de modo breve gostaríamos de citar os tópicos que Ricoeur enquandrou dentro do sub-capítulo: “l’herméneutique contre l’idealisme husserlien”: “a) l’idéal de scientificité, entendu parl’idéalisme husserlien comme justification dernière, rencontre as limite fondamentale dans la condition ontologique de la compréhension (...) b) A l’exigence husserlienne du retour à l’intuition s’oppose la nécessité pour toute compréhension d’être médiatisée par une interprétation (...) c) Que le lieu de la fondation dernière soit la subjectivité, que toute transcendence soit douteuse et seule l’immanence indubitable – cela devient à son tour éminemment douteux, dès lors qu’il apparaît que le cogito lui aussi peut être soumis à la critique radicale que la phénoménologie applique par ailleurs à tout apparaître (...) d) Une manière radicale de mettre en question le primat de la subjectivité est de prendre pour axe herméneutique la théorie du texte. Dans la mesure où le sens d’un texte s’est rendu autonome par rapport à l’intention subjective de son auteur, la question essentielle n’est pas de retrouver, derrière le texte, l’intention perdue, mais de déployer, devant le texte, le «monde» qu’il ouvre et découvrir”. Paul Ricoeur, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris, Esprit/Seuil, 1986, p. 44ss.



detenhamo-nos brevemente sobre o que significa crítica, começando por analisar a secção 7 de *Ser e Tempo*, onde aparece pela primeira vez a noção de crítica:

Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente - ontología (...) Ahora bien, en tanto que por el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica de los entes que no son el Dasein, esta hermenéutica se convierte también en una “hermenéutica” en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica<sup>128</sup>.

Desta descrição podemos retirar o seguinte: que a dimensão crítica releva essencialmente das condições de possibilidade do desvelamento do ser, pelo que é em busca destas condições que temos de ir se quisermos demonstrar a dimensão crítica do projeto heideggeriano, tendo, contudo, de nos precavermos acerca do perigo de considerar as condições de possibilidade de desvelamento do ser, ou seja a crítica, desde o terreno puramente teórico porque os projetos criticistas e fenomenológico-hermenêutico não são compatíveis. Nem tampouco pode ser equiparado o projeto ontológico de que temos vindo a dar conta ao projeto epistemológico de Kant. Em qualquer um dos casos estaria a ser considerada a pergunta pela possibilidade do conhecimento e não este mesmo desde o terreno fáctico e a-teorético, o que seria seguir um caminho diferente daquele de que falou Heidegger. Nesse sentido, entendemos que é necessário dar notícia, ainda que breve, da transformação da noção de crítica que se encontra presente nos escritos do filósofo alemão, objetivo que nos obriga a dar conta de uma revisão e de uma transformação da noção de crítica porque, se para Kant, a dimensão crítica releva de uma análise preliminar dos instrumentos de conhecimento que tem como objetivo garantir o uso correto das instâncias cognoscitivas, para Heidegger, a noção de crítica não pode ser percebida em tal contexto, precisamente pelo facto de que o factor dominante da hermenêutica da facticidade releva de uma ocasionalidade. Por isso, o ser fáctico, objeto de análise, é o que é em cada ocasião, enquanto aqui, da mesma forma que o pensar se orienta para um ser cuja consistência é a do que é, “em cada ocasião”, o «aqui». De tal forma que a dimensão crítica se coaduna perfeitamente com uma hermenêutica da situação<sup>129</sup> que, pela sua ocasionalidade, não

---

<sup>128</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>129</sup> Contudo, por outro lado, Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 47. elabora uma crítica radical de toda a metafísica desde os gregos até à actualidade, pelo menos na forma em que se desenrolou historicamente. Desta forma, no se perdeu no seu giro pela facticidade todo o impulso crítico; pelo contrário, e de forma mais fina, o que parece ter acontecido foi apenas um abandono do modelo crítico kantiano no sentido em que não é possível uma instância crítica que possa ser garantida a priori. E, por isso, como toda a acção humana, a acção crítica em Heidegger, passa a relevar a praxis histórica. Dito

pode seguir os trâmites da dimensão crítica kantiana.

Obedecendo a este princípio de atenção à proposta heideggeriana, podemos ver que os conceitos que permitem falar de uma dimensão crítica relevam essencialmente de uma “destruição” que escava mais além dos conceitos propostos pela tradição ou, se quisermos ainda, relevam de uma situação hermenêutica<sup>130</sup> que, de forma breve, se pode dizer que é aquela situação que releva das condições que permitem a articulação da compreensão. Só meditando nessas condições pode começar a ser delineada a pretensão crítica do projeto de Heidegger:

(...) el haber previo (vorhabe), el modo previo de ver (vorsicht) y la conceptualización previa (vorsgriff). La originalidad de una interpretación aumenta (wächst) en función de la «decisiva elección y elaboración de la situación hermenéutica» según estas tres condiciones<sup>131</sup>.

Tendo por base estes conceitos que permitem pensar na situação hermenêutica e, por sua vez, as condições de articulação da compreensão, temos de avançar mais um pouco no sentido de determinar mais alguns elementos que possam legitimar a pretensão crítica do projeto heideggeriano, interrogando de que conceitos e de que meios se serviu Heidegger para que este terreno fosse alcançado. Concordando com José Delgado, e apesar de este terreno ser vastíssimo, julgamos que existem alguns conceitos fundamentais que dão notícia desta dimensão crítica da ontologia fundamental: 1) clarificação «kritische Erhellung»; 2) preservação «verwahren»; 3) transparência «durchsichtigkeit»; 4) alerta «warnt»<sup>132</sup>.

Podemos ver que é através da clarificação que é buscada uma iluminação crítica, que tenta a todo o custo lançar luz sobre o fenómeno obscurecido. Além disso, podemos verificar que essa iluminação tem o intuito de guardar e preservar o sentido originário desse fenómeno. Por isso, também é legítimo que se possa falar de uma «preservação»

---

isto, e assumida a transformação, acreditamos que é possível encontrar em Heidegger uma forma capaz de discriminar (e portanto de criticar) uma configuração do saber em relação a outra, quanto ao seu valor cognoscitivo. Se para Nietzsche o indicador desse valor é o grau de impulso e o desenvolvimento da vida, para Heidegger este indicador é a capacidade de desvelar o fundo mais valioso das coisas, a sua verdadeira realidade. E, a este fundo Heidegger chama ser e ao seu desvelamento: verdade.

<sup>130</sup> “De la elaboración temática de esta *vorstruktur* pende entonces la validez hermenéutica. Es el problema de la correcta entrada en el círculo hermenéutico o, como dice Heidegger en otras ocasiones, de cómo hay que dar un salto originario en él. Es este otro modo de expresar el objetivo metodológico, enunciado en el (sec 5) de *Sein und Zeit*, de la explícita apropiación y aseguramiento de la correcta forma de acceso al ser del ente”. José María Gómez Delgado/Juan A. Nicolás, “Hermenéutica y normatividad de la filosofía de Heidegger”, *Dialogo Filosófico*, nº91, enero/abril (2015), p. 22.

<sup>131</sup>Ibidem, p. 21.

<sup>132</sup>Reconhecemos aqui a generosidade de José María Gómez Delgado ao partilhar connosco estas pesquisas; de toda a sorte, pode ser encontrada esta tematização na sua tese de doutoramento. Cf. José María Gómez Delgado, *La realidad del Sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, op. cit., p. 66ss.

no seio da filosofia heideggeriana. Num terceiro momento, podemos verificar que o *Dasein* no ato de se dar uma interpretação a si mesmo possui uma determinada transparência; por fim, podemos ainda verificar que este último ato não pode ser havido sem que exista uma determinada atenção ou um determinado estar desperto.

Que correspondência têm estes conceitos com aqueles que são utilizados em *Ser e Tempo*? Na nossa perspetiva, a «clarificação» pode estar presente na tentativa de compreender o sentido do ser desde o terreno da pré-compreensão e desde uma negação dos legados da tradição. Por seu turno, o conceito de «preservação» pode encontrar um paralelo na expressão do «Dasein» como horizonte da compreensão do sentido do ser, uma vez que este último não é mais do que o «aí-do-ser». O conceito de «transparência» pode encontrar também um paralelo se considerarmos as implicações do conceito de «*mienneté*», como diria Jean Greisch<sup>133</sup> e, além disso, o imperativo da pré-compreensão do sentido do ser. Por último, este estado «desperto» pode ser encontrado na motivação investigante que a pré-compreensão a temática do sentido do ser provoca no *Dasein*. Mas não só, na constante atenção ao perigo de cair na inautenticidade.

Feita esta descrição da ontologia fundamental de Heidegger teremos duas preocupações. A primeira é demonstrar por que razões, à luz da analítica da facticidade material, Zubiri não podia aceitar esta via. A segunda é mostrar de que modo é que em alguns momentos Zubiri não foi especialmente fino na compreensão de Heidegger.

Numa tentativa de resposta à primeira questão, é preciso ter presente a ideia de que estas oposições que Zubiri foi estabelecendo em relação ao seu mestre não foram frutos tardios, pelo contrário, desde muito cedo, podem começar a ser notadas reticências em relação ao que Heidegger propunha, mais concretamente, existem, pelo menos três textos, que são capitais para que esta ideia esteja fundamentada. Falo do texto dos anos 30 que se intitula “Despertar y comienzo de la filosofía” de 1933/1934. Tenho presente o texto “Hegel y el problema metafísico” do ano 1931 e, finalmente, o texto “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” de 1942; todos eles presentes em *Naturaleza, Historia, Dios*.

Vejamos o que neles começa a ser criticado.

No primeiro texto, Zubiri faz notar que o saber da realidade não tem de relevar de uma hermenêutica da facticidade. No segundo, demonstra que a metáfora da luz tem de ser repensada a outra luz apontando aqui já para o que mais tarde será a controvérsia

---

<sup>133</sup>“De quoi s’agit-il ici? Il s’agit de reconnaître clairement que l’étant à analyser «nous le sommes à chaque fois nous-mêmes”. Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité*, op. cit., p. 112.

com que teve de se debater entre as coisas-sentido e as coisas-realidade. E, por fim, no terceiro texto, Zubiri insurge-se contra uma busca de sentido que não esteja fundamentada e contra uma consideração do ser como fito porque, segundo ele, não possui substantividade.

Podemos, igualmente, ver que nos textos da famosa obra dos anos 40, também está uma crítica ao “estar-lançado-no-mundo” heideggeriano, como faz lembrar Jesús Conill no seu artigo sobre a facticidade, a inteleção e a noergia:

(...) la primera formulación zubiriana de una corrección (...) de la analítica existencial de Heidegger se encuentra en *Naturaleza, Historia, Dios* (...) intenta corregir (...) el análisis heideggeriano, porque a su juicio “no está descrita la existencia humana con suficiente precisión”<sup>134</sup>.

São, ainda, casos flagrantes desta dicotomia, os textos “Res cogitans” e “Qué es saber?”<sup>135</sup>, porque neles é notório que Zubiri achava em falta, no tratamento que Heidegger dava à questão do sentido do ser, o conceito de sensibilidade e de corpo, como refere Jesús Conill no seu artigo que relaciona Heidegger e Zubiri<sup>136</sup>.

Encontramos também uma nota num texto que pertence aos primeiros *Cursos Universitarios* que é muito sugestiva porque, na página 558, Zubiri aponta para um conceito de facticidade que já não deve ser considerado num enquadramento histórico e de possibilidades de vida, mas dentro de uma facticidade material.

Nos textos de *Sobre la realidad* podemos ainda notar que Zubiri achava que Heidegger havia incorrido numa falha pelo facto de não valorizar a sensibilidade.<sup>137</sup> Já nos anos 60, com *Sobre la esencia*, podemos ver que são postas em causa várias noções, mas particularmente a compreensão em favor de uma atualidade comum, como podemos ver pelo artigo de Antonio González:

---

<sup>134</sup>Jesús Conill, “Facticidad, intelección, noergia”, *art. cit.*, p. 219.

<sup>135</sup>Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, ed. Germán Marquín, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 243ss.

<sup>136</sup>“En cualquier caso, tampoco está claro que en lo que se pudiera denominar “teoría del conocimiento ontológico” la complacencia de Zubiri con Heidegger sea total, ya que quedaría pendiente, además de lo que han expuesto Gracia y Pintor, al menos: 1º) radicalizar la fenomenología hasta la sensibilidad, enraizando el logos en el contacto inmediato con la realidad (...) y 2º) el ineludible tratamiento del cuerpo humano. De hecho, hay constancia de que ya desde muy pronto Zubiri echó en falta en la obra de Heidegger el destacado lugar que merecía el cuerpo humano (...) A ello pueden sumarse ahora más datos, entre los que cabe destacar el texto de dos conferencias de Zubiri en la Universidad de Barcelona, a finales del año 1935, con en título: Qué es Psicología?, y otro texto titulado “Res cogitans” de 1937, en los que adquiere extraordinaria importancia el estudio del cuerpo humano”. Jesús Conill, “Heidegger y Zubiri”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, vol.59 (2003), p. 1186.

<sup>137</sup>“Ahora bien – añade Heidegger inmediatamente-, la facticidad, Faktizität, no es die Tatsachlichkeit, es decir, no consiste en que de hecho las cosas me estén presentes, Vorhanden, ni es un factum brutum, un hecho bruto, eines Vorhandenen, sino que es un carácter que la existencia absorbe en sí misma; por tanto, las cosas son aquello sobre lo cual se apoya la existencia para hacerse a sí misma trascender y estar en el mundo, etc”. SR, p. 14.

En el primer paso, Zubiri muestra que el “darse” del ser ha de entenderse como una actualidad común entre el entendimiento y la cosa. Si esto es así, se puede mostrar, en el segundo paso, que esa actualidad común presupone la realidad de la cosa, de modo que el ser de Heidegger ha de considerarse como ulterior a la realidad. Y esta ulterioridad del ser respecto a la realidad presupone, tal como se argumenta en el tercer paso, que la aprehensión de la realidad es el presupuesto de toda comprensión del ser<sup>138</sup>.

Por fim, na trilogia, quando Zubiri se refere ao que é apreendido na apreensão podemos ainda ler que estava contra a postura de Heidegger ao defender que não apreendemos coisas-sentido.

Importa agora interrogar por que razões Zubiri não podia aceitar o projeto do filósofo da Floresta Negra?

Se seguirmos o estudo de José María Gómez Delgado, na sua tese doutoral, podemos verificar que a resposta é dupla. Por um lado, porque se foi dando conta de que a realidade era algo que tinha propriedades suas. A prova de que assim foi é a evolução que existiu desde a formulação da realidade como coisa-natural até à última formulação como atualidade<sup>139</sup>. Por outro, porque vislumbrou as obrigações que estavam contidas na antropologia que a fenomenologia hermenêutica propunha<sup>140</sup>. Nesse sentido, fez duas coisas, como se pode verificar na citada tese e nos exemplos aos quais acima fizemos menção. Por uma parte, começou a reparar na dimensão fundacional da realidade e na impossibilidade de que o sentido fosse primordial. Por outra parte, começou a reconstruir a antropologia de que se servia Heidegger para que pudesse ser feita uma análise daquilo que fosse intrínseca e formalmente a inteligência. Com base nos textos da obra zubiriana madura, podemos concluir que daí resultou:

- 1) Uma conceção da realidade como atualidade «de suyo»;
- 2) Uma teoria da inteligência senciente que procurava, através da mera atualização, aceder ao real.

Aqui surge uma questão interessante: poderá a correção ficar posta neste termos e inclusivamente almejar uma transformação da fenomenologia hermenêutica? Poderá este projeto, tal como defende José María Gómez Delgado, propor uma hermenêutica de

---

<sup>138</sup> Antonio González, “Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri”, *art. cit.*, p. 355.

<sup>139</sup> Neste aspecto, creio que honra deve ser feita a este estudo detalhado.

<sup>140</sup> “Ahora, a juicio de Zubiri la idea heideggeriana del ser humano como Dasein no consigue plasmar el carácter estructural de la realidad humana, en el sentido de que, tal como Zubiri interpreta que Heidegger ha pensado el Dasein, los esbozos de posibilidades que proyecta éste no encuentran fundamento ni apoyo en ninguna parte. Ello le llevará a proponer una noción alternativa de ser humano: persona o personabilidad”. José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido. El problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, *op. cit.*, p. 296.

outra ordem que integre elementos da antiga hermenêutica?

Segundo a nossa visão, é esta a questão que há que resolver se quisermos levar às últimas consequências o contributo de Zubiri, mas de momento, gostaríamos de elencar os motivos pelos quais nos parece que a proposta heideggeriana não pode ser aceite por Zubiri, uma vez que até aqui frisámos a mutação ao nível da “antropologia” utilizada e evidenciámos de que modo a noção de realidade teve de ser alterada.

Recolocando a questão: por que razões não poderia Zubiri aceitar a proposta heideggeriana?

Em primeiro lugar, porque Heidegger radicou a sua argumentação num estar “lançado” para os objetos e o sentido do ser<sup>141</sup> o que à luz do que dissemos era já um problema na medida em que admitiria uma separação entre o “saber”, neste caso a compreensão, e a realidade.

Depois, porque elegeu para primeiro momento o conceito de «compreensão» que no caso de Zubiri só tem lugar no culminar do processo intelectual que a razão senciente leva a cabo.

Em terceiro lugar, porque encarou a determinação do ser segundo uma modalização própria do *Dasein* que apenas estava ancorada numa pré-compreensão tácita do ser. Por outras palavras, porque assumiu uma ontologia modal. E, esta via, tal como apontámos acerca dos problemas envolvidos na primeira nota que salientámos, corresponde a uma separação entre a formalidade e a realidade, ou seja, a uma despotenciação dos conceitos de «inteligir» e de «atualidade comum» utilizados por Zubiri<sup>142</sup>.

Em quarto lugar, porque no dizer de Zubiri não deu particular importância à sensibilidade e era importante que o fizesse como modo de assegurar, pela congeneridade entre formalidade e conteúdo, que aquilo que fosse o “saber” da

---

<sup>141</sup>O reparo de Óscar Barroso a este respeito tem muita razão de ser. Por isso, seja nos permitida a citação: “ Con ello, en realidad, Zubiri no va más allá del encontrarse, sino que simplemente siente este encontrarse como implantación. Para Heidegger, en cambio, encontrarse es arrojarse: me encuentro arrojado en la existencia. La distancia entre implantación y arrojarse es muy grande, tanta como la que hay entre fundado e infundado”. Óscar Barroso, “Destino y Responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger”, in Nicolás, J.A. /Espinoza, R. (eds), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, p. 352.

<sup>142</sup>A este ponto já Diego Gracia tinha sido sensível em 1986. Basta consultar a sua obra, embora a nossa edição seja de 2008, o que diz a este respeito na página 71 e 72. Cf. Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, op. cit., p. 71ss. Mas, tanto como este texto devem ser citados os de Jesús Conill onde aborda a relação entre Heidegger e Zubiri. Cf. Jesús Conill, “Heidegger y Zubiri”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 59 (2003), pp. 1181-1202.

realidade fosse a realidade na sua mesma forma, isto é, «de suyo»<sup>143</sup>.

Em quinto lugar, porque defendeu uma filosofia do sentido com base numa consideração da facticidade num plano da história e das possibilidades de vida o que, na perspectiva de Zubiri, não foi nada menos do que desencarnar a formalidade de realidade para passar a dar à analítica da facticidade um pendor categorial, como faz notar Diego Gracia no seu artigo sobre “La cuestión del valor”:

Ahora bien, esto es precisamente lo que Zubiri quiere discutir en su artículo. Facticidad sí, pero descrita de modo que a ella pertenezca no la condición de arrojado, sino la condición de religado (...) muchos años después, en *El hombre y Dios*, volverá sobre este mismo tema y dirá que la “facticidad”, entendida al modo heideggeriano, no es un hecho, sino una interpretación, la del poder de lo real (...) <sup>144</sup>.

Em sexto lugar, porque se debruçou desde um ponto com pressupostos sobre o ser dando-lhe assim substantividade, ao contrário do que Zubiri poderia admitir.

Num sétimo lugar, porque considerou que esta busca do sentido do ser deveria ser feita através do tempo.

Em oitavo lugar, tomando aqui uma nota de Jesús Conill, porque considerou a razão no plano da compreensão afectivo-linguística da realidade sem que estivesse em causa a dimensão transcendental da realidade para a explicitar<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup>Sobre esta correcção que Zubiri faz a Heidegger, encontramos um comentário de Diego Gracia que nos parece precioso: “Siguiendo la línea iniciada resueltamente por el primer Heidegger, Zubiri se propone interpretar de modo nuevo y distinto las características de la *aísthesis* aristotélica. La *aísthesis* da, ciertamente, las formas sensibles. Pero esas formas no son meramente accidentales, ni tampoco sombras movedizas e inciertas. Todo lo contrario. Lo que dice Aristóteles es que son siempre y necesariamente verdaderas. No parece que se haya auténtica justicia a estos textos. Si las formas sensibles dan verdad, son verdaderas, es que suponen un conocimiento, son un conocimiento. En la *aísthesis* hay un *noeîn*, y no puede no haberlo. Si no, no podría hablarse de verdad. Tienen, pues, algo de «inteligibles». Sensibilidad no se opone a inteligencia. Lo sensible es en sí inteligible, y da la realidad, la actualiza en su forma, en su formalidad. Esa realidad que actualiza es lo que Aristóteles llama *ousía*, el «haber» de la cosa. Por eso cabe decir que la *aísthesis* actualiza las cosas en su *ousía* o en sus haberes. Lo que sucede es que esta inteligencia sensible, o esta intelección sensible, no agota la realidad de la cosa, y pone en funcionamiento otros modos «ulteriores» de intelección (...) Pero abstracción significa, precisamente, que tiene un carácter derivado respecto a la *aísthesis*, y que extraen su verdad de la verdad de la *aísthesis*. Si la *aísthesis* no fuera ya un *noeîn*, no podrían tampoco serlo los modos intelectivos ulteriores, el juicio y el raciocinio. Desde Aristóteles, Zubiri cree que puede corregir en ciertos puntos significativos la interpretación de Heidegger. Ya hemos visto que sus enfoques son muy similares, y que en Heidegger hay también una revalorización de la *aísthesis* y algo así como una aprehensión primordial. Lo que sucede es que Heidegger piensa que de ella no puede decirse nada. Todo lo que se diga es ya *lógos*. Ciertamente que de la aprehensión primordial no puede decirse nada más que desde el *logos*. Pero la aprehensión primordial tiene entidad propia, previa a cualquier decir sobre ella. Esa entidad propia se la da su característica formal, que Zubiri recibe de Aristóteles, el ser «actualización». Éste es el concepto básico. Es actualización, «mera» actualización. Y por eso tiene «verdad». La verdad de la aprehensión primordial viene dada por la mera actualización de la cosa en la inteligencia. No es la verdad del *logos* sino otra previa y fundamento suyo. Aquí no cabe la hermenéutica. La aprehensión primordial es previa a toda hermenéutica”. Diego Gracia, *El poder de lo real*, op. cit., p. 271.

<sup>144</sup>Diego Gracia, *La cuestión del valor*, op. cit., p. 50.

<sup>145</sup>“De hecho, Zubiri no seguirá el camino hermenéutico de la fenomenología ontológica de Heidegger.

Por fim, foi ainda ponto de discórdia o conceito de verdade aceite por Heidegger; ainda que integre algo da *Unverborgenheit* de Heidegger, como sublinha Pintor-Ramos<sup>146</sup>, porque o que estava em causa era uma desvelação do ser, desde um terreno de uma compreensão, isto é, o movimento que implicava uma não-verdade e uma verdade. Ora, conforme o que dissemos, o que Zubiri admite é uma atualização da realidade com base numa recetividade da materialidade e não uma desvelação porque ao empreender esse caminho deve estar primordialmente dado algo.

Além disso, não admite o terreno de uma verdade velada porque esse seria autenticamente um terreno não humano<sup>147</sup>, porque a verdade e a intelecção têm a mesma raiz; ora, se ao sujeito for retirada a intelecção de que forma é que se pode continuar a falar de uma pessoa?

Estariam todos estes prolongamentos sobre Heidegger certos?

Pelo menos no que toca à sensibilidade e ao tratamento do corpo penso que devem ser feitos reparos, porque se tivermos em conta o que dissemos acerca da presença destes conceitos quando expusemos a fenomenologia hermenêutica de Heidegger é isso que está lá pressuposto. Nesse sentido, vamos ao arripio de José María Gómez Delgado quando afirma na sua tese que, nos textos de Heidegger, não é possível vislumbrar uma importância capital dada à sensibilidade<sup>148</sup>.

Além disso, parece-nos justo apontar que o terreno da comunhão que é próprio das filosofias hermenêuticas, e neste caso concreto de Heidegger, não foi finamente considerado porque, se consultarmos o que acima dissemos sobre o filósofo, existe um “estar” inicial que, pelo menos na sua perspectiva, não é da ordem de uma objetividade do tipo sujeito-objeto.

Então, ainda que as dificuldades que aparecem diante da ontologia fundamental de Heidegger não se desfaçam, é preciso que seja considerado aqui o terreno de uma recetividade que certamente caberia explorar. E talvez tenha sido mesmo esse o espírito que levou Juan Nicolás, num artigo sobre a verdade presente no volume dedicado a

---

Tal vez porque vislumbró los peligros que llevaba consigo la transformación hermenéutica del pensamiento ontológico, especialmente bajo la influencia nietzscheana: la radical temporalización y la reducción del ser y de la verdad a sentido y su posible difuminación (en el sentido del ser y en el acontecer del sentido) y, a mi juicio, lo más importante: la problematización del fundamento y la factualización destranscendentalizadora de la razón”. Jesús Conill, “Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset. Entre fenomenologías y mas allá”, *art. Cit.*, p. 102.

<sup>146</sup>Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, *op. cit.*, p. 239

<sup>147</sup>Ibidem, p. 233.

<sup>148</sup>José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, *op. cit.*, p. 294.



Heidegger e a Zubiri, a fazer algumas comparações entre a verdade real zubiriana e a verdade heideggeriana<sup>149</sup>.

Com esta referência não estamos a dizer que os termos «recetividade» têm, nas duas filosofias a mesma aceção. No caso de Zubiri, o termo refere aquele tomar das coisas que nada é até que esta recetividade seja possível. No caso de Heidegger, esta recetividade implica a admissão de uma linguagem que já é da ordem do sentido, como diria Zubiri. Por isso, ainda que tenhamos feito esta alusão, mantenha-se a distância entre as aceções que os dois filósofos têm do conceito.

Retomemos, agora, a questão acima deixada: é válida a proposta noológica como refundação da proposta hermenêutica? É possível instaurar uma nova hermenêutica com base nos pressupostos da analítica da facticidade material noérgica e em alguns contributos das antigas propostas hermenêuticas?

Em relação à primeira questão, é precisamente isso que defendemos, pelo que estamos inteiramente de acordo com José María Gómez Delgado quando afirma que esta é não só possível como absolutamente necessária. Acrescentamos, ainda, que também nos parece válida a tríplice premissa que apresenta para pôr em marcha esta “transformação”:

Pues bien, es nuestra intención en este punto proponer la filosofía de X. Zubiri como un planteamiento fenomenológico por medio del cual llevar a cabo esta transformación de la fenomenología hermenéutica. La elección del pensamiento zubiriano como llave de la realización de este programa de transformación responde a los siguientes motivos:

Porque, en primer lugar (1-a) propone un concepto de experiencia como impresión de realidad, ligada explícitamente a una caracterización de la (...) o hábito como inteligencia sentiente. Esto supone no sólo la incorporación de la sensibilidad, sino dotar a esta de un papel protagonista en la determinación del habérselas con el mundo. Porque, en segundo lugar (2-b) maneja una idea de la cosa dada en la apertura al mundo no como significatividad sino como realidad, en confrontación explícita con los análisis heideggerianos. Esta confrontación define una gran parte de su trayectoria filosófica y arroja planteamientos susceptibles de ser tomados como potencial transformador de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Y, en tercer lugar, (3-c) porque asume, en coherencia con lo anterior, una categoría diferente en el terreno ontológico, a saber, “estar” en lugar de “ser” (...) <sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup>Juan Nicolás, “El valor de la verdad derivada en Zubiri y Heidegger”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, p. 142.

<sup>150</sup>José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, op. cit., p. 246.

Por isso deve ser pensada, tão seriamente quanto possível, uma refundação das propostas hermenêuticas a partir de uma noologia, isto é, de uma recetividade da materialidade que possa justificar as notas da realidade desde o seu vínculo com a realidade. Porque o que está em causa é que se possam apreender «hechos» e realidades, não significatividades que não estão justificadas pela mera recetividade.

O mesmo não se passa com a resposta à segunda questão porque, se por um lado, nos parece perfeitamente possível integrar elementos próprios da hermenêutica na proposta de Zubiri, como se já não estivesse crivada destas noções, por outro, parece-nos que a proposta da analítica ainda tem de se enfrentar com importantes questões.

Na nossa perspetiva, não basta que se diga que atualizamos árvores, ou até que, na impelência a outras coisas-sentido, remetemos a árvores ou arbustos porque, nesta resposta, existem muitas questões por explicitar. Além disso, também nos parece que o conceito de interpretação que é utilizado para este tipo de aproximações é perigoso porque, na realidade, aquilo que acontece é uma escolha livre, mas dentro de uma analítica e guiada por um espectro que é aberto pela própria realidade. Nesse sentido, parece-nos que a escolha livre não se pode equiparar a esta interpretação precisamente porque o que está em causa na atualização e re-atualização da realidade é uma mera recetividade da materialidade e não uma interpretação que pode seguir contornos voluntaristas.

Cumpra ainda dizer que nos parece que este projeto só é viável no momento em que se encontrar uma “ponte” que reordene a clivagem que nos parece existir entre a linguagem e a analítica da impressividade do real. Por último, parece-nos que é importante insistir – ao menos naquela parte da fundação que já é exequível – que esta só é possível pela recetividade da materialidade, isto é, na insistência da absoluta congeneridade entre a formalidade e o conteúdo.

Com efeito, ao arrepio do que afirma José María Gómez Delgado, parece-nos que a fundamentação de uma “nova hermenêutica” terá de esperar até ao dia em que estas questões de fundo tenham resolução, tendo sempre de ter em conta os termos «recetividade» e «materialidade».

### 2.5.3 A reconstrução de Kant

Este ponto da análise será mais breve porque nos parece que o que está em causa é precisamente a dialética que se estabelece entre o «acerca de» e o «em», e dela já temos vindo a falar nos pontos anteriores<sup>151</sup>.

Nesse quadro, pensamos que o ponto mais importante nesta reconstrução é precisamente aquele que aponta para a impossibilidade de uma prioridade do saber sobre a realidade. De que Zubiri estava convicto disso temos logo notícia no início da trilogia sobre a inteligência senciente, quando afirma o seguinte:

Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres (...) realidad es el carácter formal – la formalidad – según el cual lo aprehendido es algo «en propio», algo «de suyo». Y saber es aprehender algo según esta formalidad (...) Por esto, la presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo (...) <sup>152</sup>.

Por que razão não é possível admitir esta prioridade? Porque Zubiri esteve a defender com a sua analítica que havia de se justificar aquilo que apreendemos em formalidade. O que esteve a fazer foi a apresentar uma via de resposta ao simples dizer da realidade a que chamou logificação da inteligência. O que esteve a fazer foi a estabelecer uma noologia que, acreditamos nós, se estabelece por meio de uma recetividade da materialidade<sup>153</sup>.

Se esse foi todo o seu esforço de explicitar o «ato» intelectual por meio do qual se dá a apreensão da realidade, não se deve estranhar que tivesse de fazer uma reconstrução de Kant porque o que está proposto na *Crítica da Razão Pura*, como bem viu Juan Nicolás no seu artigo sobre a vertente noológica, são critérios que garantem o acesso ao real que são tudo menos a aplicação de uma noologia recetiva ou uma mera

---

<sup>151</sup> Fosse nos pontos 2.5 ou nos 2.5.1 e 2.5.2 do que nos ocupamos foi precisamente deste ponto de partida; do que nos ocupamos foi do instalar da noologia/noergia recetiva que está nos antípodas daquilo que a tradição consagrou como acertado acesso aos objetos.

<sup>152</sup>IRE, p. 10.

<sup>153</sup>E, se estes “meios” de que se serve Zubiri para instituir a sua analítica não forem percebidos, então não existe forma de convenceremos quem quer que seja de que esta recetividade não é dogmatismo puro como adiantou Pintor-Ramos. “sin la noología, la metafísica zubiriana ofrece tentaciones al dogmatismo que no aparecen hoy muy prometedoras para la filosofía, pero una “noologización” universal de todos los temas tratados en Zubiri tampoco parece otra cosa que un refinamiento inútil y “purista” incapaz de aportar nada nuevo”. Antonio Pintor-Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, *art. cit.*, p. 248.

analítica da facticidade material noérgica<sup>154</sup>.

Na realidade, eles evocam tudo o que é contrário à analítica de que temos vindo a dar conta, mas, como destas direcionalidades para os objetos e dos perigos que surgem da criação de um “saber” que esteja injustificado, já temos vindo a dar notícia nas últimas reconstruções, creio que podemos passar este ponto adiante referindo que são essas as questões que estão em causa.

Outro ponto forte de reconstrução, por parte de Zubiri, pode ser visto na insistência na índole da realidade que é apreendida porque, se tivermos por base o que até aqui ficou dito acerca da analítica da facticidade, então é por de mais evidente que a realidade tinha de ser algo de «prius» que fosse atualizado numa mera recetividade da materialidade porque de outra forma não era possível que estivéssemos a falar de uma atualização «de suyo».

Sendo assim, tão forte quanto a negação da prioridade do saber sobre a realidade, deve ter sido, da parte de Zubiri, aquela tese que afirmava que o real era algo de «prius» que nos estava presente, sem quaisquer determinações, porque é também aqui que se joga o papel da noologia e da noergia. É também aqui, indo agora mais profundamente, aquilo que possibilita a apreensão da realidade que é possível uma recetividade da materialidade<sup>155</sup>.

Quanto aos demais reparos que vêm certamente do enraizamento de Zubiri na dita analítica da facticidade material noérgica, já demos conta quando nos referíamos aos realismos, aos intelectualismos, a Husserl e a Heidegger. Como dissemos, é sempre o mesmo reparo que Zubiri faz: como é que justificamos que estamos a lidar com a realidade deste modo? Como é podemos assegurar que estamos a lidar com «hecho»? Posição que tem por base a consciência de que o inteligir nunca foi pensado intrínseca e formalmente como tal. Zubiri está seguro de que o inteligir tem de ser a atualização da realidade – e acrescentamos nós, na mera tradução intelectualiva do que foi impressivamente apreendido – caso contrário não se pode justificar que essa formalidade seja a realidade «de suyo». Não sendo deste enquadramento que partiu

---

<sup>154</sup>“En este punto Kant recoge la tradición cartesiana y la eleva a rasgo distintivo de la filosofía moderna. Ésta es criticista porque exige una revisión previa del aparato cognoscitivo que garantice la verdad de los resultados de su aplicación, siempre y cuando se aplique correcta y rigurosamente”. Juan Nicolás, “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, *art. cit.*, p. 234.

<sup>155</sup>Sobre este assunto, queremos salientar um texto de Zubiri que é claramente uma defesa da noologia e da noergia. “[falando da prioridade do real] Ahora bien, esta prioridad no es un razonamiento. ¿Cómo se va a pretender – há sido el error de todos los célebres realismos críticos desde final del siglo XIX hasta nuestros días – que se trata de un razonamiento o una inferencia inmediata por la que se pasa de una representación a la realidad? Esto es quimérico!” HV, p. 33.

Kant, teve de o deixar no caminho<sup>156</sup>.

No final deste percurso sobre a reconstrução que Zubiri faz da tradição, é ainda importante que nos debrucemos no ponto 2.6 sobre o que seja apreensão primordial da realidade e sobre a sua tríplice forma.

## 2.6 A tríplice apreensão da realidade

Gostaríamos de começar por afirmar que esta apreensão da realidade é o resultado da inteligência senciente da realidade ou, por outras palavras, da recetividade da materialidade. Nesse sentido, ao chamarmos à colação o termo «apreensão» este deve ser sempre entendido dentro de uma analítica da facticidade que parte da realidade. Em momento algum deve ser tomado no sentido de uma apreensão de uma realidade externa porque, nesse caso, estaríamos a retirar toda a potencialidade que a noologia, a atualidade comum e a formalidade de realidade encerram.

Queremos ainda sublinhar que as seguintes descrições serão feitas em vários itens, porque não basta falar numa apreensão senciente da realidade. Essa seria uma postura que sem dúvida apoucaria o projeto de Zubiri e estaria pouco atenta ao que Zubiri quis sublinhar com a subdivisão do sentir em suscitação modificação tónica e resposta.

Na linha do que tem vindo a ser a temática das últimas teses acerca de Zubiri, é preciso alargar a apreensão ao sentimento afetante e à volição tendente e verificar, nesse plano, se existem novidades que advêm dessa distinção<sup>157</sup>. Por isso, no ponto 2.6.2 ocupar-nos-emos do sentimento afetante e da volição tendente. Mas, antes, iremos dar notícia do que seja esta apreensão intelectual da realidade.

---

<sup>156</sup>Sobre este assunto, é importante lembrar um brilhante estudo de Pintor-Ramos sobre a objectividad kantiana. Nele podemos ver que Zubiri desde cedo se preocupou com a proposta kantiana e desde cedo lhe teceu duras críticas.

<sup>157</sup>Sobre este assunto são dignos de nota os trabalhos publicados no volume dedicado à Ética y Estética em Zubiri – particularmente os artigos de Diego Gracia e de Alfonso López Quintás e a tese doutoral de João Onofre Pinto, à qual já fizemos alusão – porque procuram instituir o caminho de uma «noergología».

### 2.6.1 Apreensão primordial: inteção

O primeiro a dizer a descrição da apreensão primordial de realidade é que este conceito é recente. Há que reconhecer que esta formulação é muito tardia no pensamento de Zubiri; veja-se, por exemplo, que os modos primários de apreensão, em *Sobre la esencia*, não relevam dos mesmos pressupostos, nem das mesmas expressões, como se pode ver pelas expressões: apreensão primeira, apreensão simples, simples apreensão, atualização simples e atualização complexa.

Um dos exemplos desta interpretação é a que é assinado por Juan Bañon, quando diz que a apreensão primeira de *Sobre la esencia* não se identifica com a apreensão primordial, como se pode ver pela enunciação feita em SE, p. 16.

Mas, essa é a opinião de Juan Bañon que pode ser expressa, nos seguintes termos: a apreensão primordial e a pretensamente semelhante presente em *Sobre la esencia* são diferentes porque nela está contida a função deítica que engloba uma operacionalidade do logos que, segundo a formulação da trilogia, não se pode equiparar à apreensão primordial.

Nós, por outra parte, estamos na linha de Diego Gracia e de Antonio Pintor Ramos a este respeito, apesar das indicações de Juan Bañon no sentido contrário, pelo que, para um correto entendimento da questão, pensamos que é essencial ter presente um esclarecimento que Diego Gracia faz:

Durante muchos años, Zubiri llamó a este acto elemental de la inteligencia humana “aprehensión simple”. Más tarde, y para evitar el equívoco con la clásica simple aprehensión, lo denominó “aprehensión primordial de realidad”<sup>158</sup>.

De seguida, queremos retomar a seguinte ideia já apresentada: esta apreensão da realidade é a que se dá dentro de uma analítica da facticidade material noérgica. O que quer dizer que conta com uma recetividade da realidade e que se dá por meio de uma impressão de realidade. Sendo assim, não pode ser considerada como uma indução ou até um nexo causal como bem viu Zubiri; nesse caso, estaria a ser implantado um quadro noológico, mas certamente diferente de uma noologia da atualidade tal como assinala Zubiri.

Como segundo elemento importante, pensamos que é relevante referir que a índole desta apreensão é material, como é material a índole da realidade, por uma razão simples: se tivermos presente que a inteção senciente e a apreensão primordial são

---

<sup>158</sup>Diego Gracia, *Voluntad de verdad, op. cit.*, p. 134.

equiparáveis e, se, além disso, tivermos em mente que esta intelecção assume a índole que a realidade tiver, então, pelo facto de a realidade ser material é fácil inferir que a apreensão primordial também tenha de ser material.

Em terceiro lugar, como correlato previsível, é importante dizer que esta apreensão primordial se efetiva por meio de uma mera atenção ou de uma atingência física ou, ainda, numa recetividade da materialidade que em nada tem que ver com as relações noético-noemáticas que Husserl celebrizou<sup>159</sup>.

Gostaríamos de dar voz à seguinte descrição de Zubiri porque nos parece importante:

En esta aprehensión aprehendemos, pues, impresivamente la realidad de lo real. Por esto la llamo aprehensión primordial de realidad. En ella la formalidad de realidad está aprehendida directamente, no a través de representaciones (...) Está aprehendida inmediatamente, no en virtud de otros actos aprehensivos (...) Está aprehendida unitariamente [quer dizer] este contenido es, sin embargo, aprehendido unitariamente como formalidad de realidad pro indiviso, por así decirlo<sup>160</sup>.

Queremos sublinhar nela as três notas da apreensão primordial da realidade. Se nos detivermos no carácter direto da apreensão primordial o que é podemos notar relativamente à índole da mesma? Zubiri diz que é direta porque não é feita de representações, mas o que é que isso significa? Para onde está a apontar?

Se retomarmos o emparelhamento de conceitos que fizemos de início, a resposta está dada: é direta porque pode e tem de sê-lo. Pode porque é a este prémio que dá direito a mera recetividade da materialidade. Tem de sê-lo porque, se não o for, a argumentação estava se a fundamentar na incapacidade de que a noologia e a noergia, na sua mera recetividade, pudessem dar uma descrição da realidade, situação que deixava toda a tematização do assunto como estava anteriormente e, com toda a construção da analítica da facticidade material noérgica Zubiri não tinha dado um passo.

Diz-se ainda no texto que esta apreensão é imediata. Não chegava dizer que é direta? Não se está a apontar para a mesma recetividade noológica? O plano é o mesmo, contudo, há uma pequena nota que convém não descurar: com o carácter imediato Zubiri faz notar que, nesta primeira apreensão, não é necessário que o *logos* senciente intervenha.

---

<sup>159</sup>Zubiri é muito claro na descrição desta apreensão: “No es, como diré más adelante, una mera unidad noético-noemática de conciencia, sino una unidad primaria y radical de aprehensión. En esta aprehensión, precisamente por ser aprehensión, estamos en lo aprehendido (...) La aprehensión es por esto un ergon al que tal vez pienso que podría llamar noergia”. IRE, p. 64.

<sup>160</sup>IRE, p. 65.

Por último, o carácter unitário da apreensão também é importante porque remete quer para a unidade da substantividade «de suyo», quer para a unidade em que é apreendido na formalidade de realidade e que é uma consequência da unidade que “a priori” já tinha, como fizemos referência anteriormente.

Até aqui só mostrámos o carácter intelectual da apreensão primordial, provando que Zubiri tentou ir mais longe do que a proposta criticista, fenomenológica e hermenêutica, por meio do recuo ao momento inicial da receptividade da realidade e por meio da implantação de uma noologia e de uma noergia<sup>161</sup>.

Como diz Diego Gracia, na introdução à obra de Zubiri dedicada ao sentimento e à volição, é preciso considerar o sentimento afetante e a volição tendente como dois elementos que devem estar presente na intelecção ou melhor, deve ser considerada a apreensão na sua dimensão tríplice.

Vamos, primeiro, analisar em que consistem estes dois conceitos. Depois, provar que figuram na apreensão primordial da realidade de modo tão pertinente como a intelecção senciente. Por último, se existem vantagens em que sejam considerados estes dois conceitos de sentimento afetante e de volição tendente para a apreensão, no sentido de averiguar se existe um enriquecimento da apreensão ou não.

## 2.6.2 O sentimento afetante e a volição tendente

Se começarmos, por exemplo, pelo artigo de Diego Gracia intitulado: “La cuestión del valor”, podemos, logo no início da secção dedicada aos cursos de 1964 e 1975, ler a seguinte descrição: “ni que decir tiene que estos breves párrafos escritos en el 1980 dejan en el aire múltiples cuestiones, todas referentes al papel del sentimiento y la volición en la noología zubiriana<sup>162</sup>”, o que deixa antever que estas questões começaram a ser forjadas muito antes das enunciações da trilogia senciente.

Segundo o mesmo estudo, assim foi; podemos constatar que começaram a brotar nos seguintes textos: *Acerca de la voluntad* (1961); *El problema del mal* (1964), e *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* (1975). A questão do *sentimiento*, a mais

---

<sup>161</sup>Concordamos com Fernando Danel quando afirma que a noergia é sem dúvida um pouco de inflexão e de ultrapassagem em relação à tradição. Mais, pensamos mesmo que, tal como o autor afirma, aquilo que acontece é uma radicalização dos demais projectos por meio da noergia. Cf. Fernando Danel, “El poder y el poderío: la noergia de Zubiri frente a Heidegger”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, p. 408.

<sup>162</sup>Diego Gracia, *La cuestión del valor*, *op.cit.*, p. 61.



interessante para as nossas investigações, só começou a ser trabalhada de modo mais direto no texto de 1975. Aliás, era disso que já nos tinha dado conta o mesmo autor, num artigo expositivo, sobre “*El enfoque zubiriano de la estética*” de 1996:

(...) la estética del «de suyo» no puede ser naturalista, como estética del «en sí», ni idealista, como la estética del «en mí». El problema no está ahora en saber si las cosas son «en sí» bellas o «en mí» bellas sino «de suyo» bellas. Esto es lo que se propone Zubiri en las dos lecciones de su curso del año 1975<sup>163</sup>.

Não é só Diego Gracia a sustentar esta ideia. Se atentarmos na a tese doutoral de João Onofre Pinto, intitulada “Noergología. Actualidad y dinamismo en Xavier Zubiri”, podemos constatar que existiu uma gradual formação dos conceitos de «sentimento» e de «volição», tendo esta começado muito antes dos anos 80.

Voltando ao estudo de Diego Gracia, podemos ver que estas questões começaram a ser objeto de estudo sistemático entre os anos 60 e 70 e com diferenças assinaláveis. Corroborando ainda esta indeterminação inicial, assinala João Onofre Pinto que Zubiri, nos anos 60, ainda não tinha conceptualizado, de modo distinto e separado, o sentimento e a volição, nem separado convenientemente o conceito de «fruição» do conceito de volição<sup>164</sup>.

Feito este enquadramento histórico da questão, penso que nos interessa começar a analisar a que correspondem os conceitos de «sentimento» e de «volição»; o que, como é bom de ver, à medida que vai determinando com mais fineza o que sejam estas apreensões da realidade, vai dando conta da analítica em que se movem.

Vejamos ao que corresponde o conceito de «sentimento», em primeiro lugar.

Na II secção do livro *Sobre el sentimiento y la volición*”, intitulada “Sentimiento y Realidad”, depois de ter considerado que o «sentimento»<sup>165</sup> não é uma tendência, que não é um estado, nem modo algum subjetivo, Zubiri começa por fazer uma afirmação muito importante:

Los sentimientos son, ciertamente, actos del sujeto, pero no son ni más ni menos subjetivos que las intelecciones o las voliciones: envuelven formalmente un momento de realidad. El sentimiento es atemperamiento a la realidad (...) este de, «ser-de», este sentimiento «de» realidad, no significa, dicho negativamente, una conexión causal<sup>166</sup>.

<sup>163</sup>Diego Gracia, “*El enfoque zubiriano de la estética*”, art. cit., p. 87.

<sup>164</sup>João Carlos Onofre Pinto, *Noergología. Actualidad y dinamismo en Xavier Zubiri: inteligencia, sentimiento y volición*, op. cit., p. 232.

<sup>165</sup>A partir deste momento, fazemos neste ponto referência ao «sentimento afectante» com parêntesis baixos para o distinguir do sentimento de cariz psicológico-mental do qual Zubiri se afasta.

<sup>166</sup>SSV, p. 336.

Nesta afirmação, particularmente, queríamos destacar algumas noções que nos parecem centrais: «atemperamiento»; «envuelven»; «ser-de». A primeira, porque nos sugere a ideia do “tempero” que é muito importante para a concretização do que seja o sentimento. A segunda, porque nos parece que tem ligações inegáveis com a atualização, e a terceira, porque aponta para o carácter genitivo das inteleções feitas em atualidade comum.

No Capítulo II de *Sobre el sentimiento y la volición* existe uma primeira indicação relativa ao que possa ser o sentimento: “un sentimiento no es, como vulgarmente se piensa, un afecto o una afección (...) el sentimiento, al igual que la inteligencia y que la voluntad, envuelve justamente una versión a lo real<sup>167</sup>”. Nesta citação podemos colher importantes notícias: primeiro, que importa não confundir o «sentimiento» com o sentimento no sentido de um “sentimiento psicológico”; depois, que este «sentimiento» não é uma mera afeção e que além disso, que nele existe um verter para a realidade.

Mais adiante, na página 355, podemos ler que o «sentimiento», como a inteleção e a vontade, só tem como incumbência uma atualização da realidade, o que é mais uma vez sugestivo porque o conceito de «atualização», dentro da posição zubiriana, assume contornos muito específicos. Para não nos ficarmos pelos textos dos anos 60 e 70, podemos ler ainda com muito proveito, em *El hombre y Dios*: “La afección tónica se torna ahora en manera de sentirme como realidad en la realidad: es el sentimiento. No es lo mismo afección que sentimiento. Sólo hay sentimiento cuando el afecto envuelve formalmente el momento de realidad<sup>168</sup>”. E, na trilogía senciente, a seguinte enunciação:

Sentimiento es afecto sentiente de lo real (...) vertido a la realidad, el hombre es por esto animal de realidades: su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente<sup>169</sup>.

Destas determinações feitas ao longo das suas obras podemos retirar um conjunto de determinações.

Assim, recuperando o que foi sendo dito, podemos ver que o «sentimiento» é, numa primeira instância, uma atualização da realidade, o que quer dizer que, dentro da noergia zubiriana, não pode ser algo do género que os “sentimientos psicológicos” apontavam porque isso seria negar a atualidade comum e o facto de que a inteleção tenha de ser uma mera atualidade para que esteja a lidar com «hechos», mas terá de ser

---

<sup>167</sup>SSV, p. 354.

<sup>168</sup>HD, p. 45.

<sup>169</sup>IRE, p. 285.

algo conforme ao que aponta a apreensão intelectual da realidade: uma mera atualização.

É também patente que este «sentimento», como a inteleção, se tem de construir «em» realidade se quiser que a sua atualização da realidade seja lícita, o que quer dizer que é no momento em que se está a dar a apreensão da realidade através da impressão da realidade, que está a dar-se o «sentimento» da realidade. Não é possível considerar, por um lado, o sentimento e, por outro, um determinado objeto que tivesse de ser apreendido porque isso seria dizer que a apreensão, ou a inteleção da realidade, seria possível sem que a realidade fosse já aquilo que estava a ser dado na apreensão da mesma.

Além disso, é muito importante considerar o conceito de «atemperamento», para que tenhamos uma ideia precisa do que é o «sentimento» porque através dele é recuperada a ideia de que a apreensão só é aquilo que a realidade nela puser. E só na medida em que a realidade for o “tempero” do «sentimento» é que este pode ser, como indica Zubiri, a versão para a realidade ou a mera atualização da mesma.

Por último, parece-nos importante ressaltar a ideia de que o «sentimento» não é uma mera afeção porque, neste caso, teria de se consentir na ideia de que teria de existir um qualquer “sentimento” que estivesse separado da apreensão impressiva e que o teria de determinar. Isso não seria mais do que cair na “mera comunicação de substâncias” da qual Zubiri se afastou ou, então, num modelo subjetivo de conceber o «sentimento» o que também não permite uma correta compreensão do que este seja.

A título de resumo, podemos dizer, com Diego Gracia, no seu artigo sobre “El enfoque zubiriano de la estética”, que o «sentimento» é uma mera atualização da realidade. Como tal, para que seja da realidade e não uma enformação dela, terá de ser feita de acordo com uma atualização «atemperante» do real e de acordo com uma impressão da realidade que não dispensa, nem a sensibilidade nem a materialidade da realidade:

Pues bien, el sentimiento es un tercer ingrediente de la aprehensión, que consiste, dice en el «modo de estar realmente en la realidad», el «modo de sentirse en la realidad». Esto es lo que Zubiri llama «atemperamiento» y «temperie»<sup>170</sup>

Todas as outras formas de o encarar, fosse porque o pendor é subjetivo, fosse

---

<sup>170</sup>Diego Gracia, “El enfoque zubiriano de la estética”, *art. cit.*, p. 87. Sobre a referência à materialidade que nos têm sido cara nesta investigação, por favor, vejam-se as páginas 89 e 91 do mesmo artigo. Mas, não só. É ainda sugestivo que Ricardo Espinoza no seu artigo presente no Guia Comares de Zubiri faça referência também à materialidade.

ainda porque não estavam atentas a uma mera recetividade ou a uma intrínseca ligação com a apreensão primordial intelectual e à impressividade como seu momento integrante, não podiam servir para o caracterizar, no dizer de Zubiri. A prova disso é que, em toda a argumentação que se pode ler em *Sobre el sentimiento y la volición*, o grande eixo em que se estrutura a argumentação do filósofo espanol é na recetividade que aí se manifesta como «atemperar» e como «sentirse en la realidad».

Reiterando, nem «modos tendenciais», como o autor diz na página 330 da obra supra-citada, nem «apetites concupiscíveis» ou «irascíveis» podem ser tidos em conta quando se está a falar de um «atemperamento» precisamente porque é a realidade aquela que é «atemperante», não é o “sentimento” que na sua dimensão tendente “tempera” a realidade, isto é, diz a realidade. Nesse caso, não seria dado um único passo na direção de uma noologia ou de uma noergia recetiva. É a realidade que é «atemperante», e só o é na medida em que o «sentimento» for mera recetividade, quer dizer, mera atualização é que é possível que a realidade o seja. Só na medida em que o «sentimento» seja «fruição» é que o pode ser

Centremo-nos, agora, na volição tendente, de forma breve, porque, como dissemos, o que nos interessa para a nossa investigação, pelos caminhos inovadores que pode abrir, é essencialmente considerar o «sentimento afetante»<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup>Pela força das mais recentes investigações tem aparecido uma linha de investigação que leva mais além o elo que Zubiri criou entre a volição tendente e a ética. E, um exemplo deste trabalho que tem vindo a ser feito é o artigo de Óscar Barroso sobre a responsabilidade presente no volume dedicado a Zubiri e a Heidegger. Por isso, e pelo evidenciar de que a noología tem consequências éticas, gostaríamos de citar uma parte do mesmo com o intuito de mostrar ao que nos referimos: “ En segundo lugar, la realidad es fundamento en cuanto «posibilitante»: hago mi vida elegendo posibilidades, realizando proyectos, pero todas estas posibilidades lo son de la realidad. Por tanto, la realidad se me presenta como la posibilidad radical de poder tener posibilidades; siento que sólo «desde» la realidad puedo hacer mi vida (...) Es la realidad la que me fuerza a situarme frente a ella como relativo absoluto, la que me obliga a dar una figura determinada a mi ser, a elaborar mis esbozos, mis ideas sobre mi propia realidad”. E, mais adiante diz: “La religación no es sólo imprescindible para el fundamento de la moral en cuanto que es su fuente, sino que también es la puerta de entrada de toda posible «crítica». Cf. Óscar Barroso, “Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger”, *art. cit.*, respect p. 368 e 370. Além deste, existem outros artigos do mesmo autor sobre o assunto, nomeadamente este: Óscar Barroso, “La experiencia moral: una ética sin verdades absolutas”, *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 192, n.º780, julio-agosto (2016), pp.1-13. E, sobre ele, gostaríamos de manifestar o nosso acordo com o autor. Também a nós nos parece que não se pode falar numa espécie de “ética de mínimos” dentro de uma filosofia de Zubiri, porque isso seria assumir umas bases da moral que não estariam ligadas diretamente à noologia. Mas, apesar de tudo, fazemos uma ressalva em relação ao nome do artigo, porque nos parece que podem existir verdades absolutas no pensamento de Zubiri. Em rigor, é mesmo esse o estatuto da verdade real. E, nesse sentido, tal como fizemos notar atrás quando nos destacamos de Óscar Barroso a propósito da formalidade de realidade, também agora queremos dizer que, quer a formalidade de realidade, quer a verdade real são absolutas. Porque, o que está em causa é a recetividade da materialidade. Por último, queremos deixar uma última nota que justifique o facto de não estarmos nestas temáticas. E, o que queremos dizer é que, aquilo que nos interessava provar é que a base deste enlace é a recetividade da materialidade. E, como isso já está provado pela argumentação dos pontos anteriores, não avançaremos, nesta investigação, nesse sentido; embora reconheçamos que é de extraordinária

Voltemos, para isso, aos primeiros textos de *Sobre el sentimiento y la volición*, onde podemos verificar, aliás como se tinha feito com o «sentimento», que existe uma exposição de várias posições filosóficas com as quais não concorda.

Primeiro, na secção I, dedicada a “algunas ideas clásicas en torno a la voluntad”, Zubiri começa a distanciar-se das posições que consideravam a vontade como um apetite. Depois, começa a mostrar por que razões entender a vontade como determinação também não está certo e, por fim, antes de pensar “el problema de la esencia de la voluntad en cuanto tal”, dedica-se a demonstrar que a vontade não pode ser encarada como uma actividade.

Quais são as razões para Zubiri propor um novo conceito de vontade?

Na nossa perspectiva, são precisamente aquelas que o levaram a não aceitar os antigos conceitos de “sentimento”, numa palavra: a constante opção, por parte dessas posturas filosóficas, de conceções concipientes.

Assim, surge a proposta do filósofo para o que fosse a tal «vontade tendente», reconstruindo a proposta da tradição, à semelhança do que fez com a apreensão da realidade, através de uma inversão do paradigma. Ou seja, ao invés de se constituir numa direção para a realidade, a teorização de Zubiri acabou por se constituir em uma apreensão que parte da realidade, o que muda radicalmente o entendimento da questão, como o filósofo foi antevendo ao longo da sua obra porque uma coisa é que partamos da realidade para, na apreensão, dizer o que seja «em» e «na» realidade e outra, bem diversa, é que nos tenhamos que dirigir para os objetos.

Assim, a «vontade» passa agora a ser encarada como «modo de realidad», como está posta na página 70 de *Sobre el sentimiento y la volición*. O que não é inocente porque, como temos vindo a demonstrar, é radicalmente diferente falar numa apreensão segundo um ato ou de acordo com uma estrutura interna do ato de entender, do que falar de uma faculdade do entender. Se quisermos é já uma certa orientação em relação ao modo como deve ser considerada a «vontade tendente».

Além disso, passa a ser considerada segundo um optar dentro da realidade em *El hombre y Dios*, como se pode ler no seguinte texto:

Además, la aprehensión de esto real al modificar mis sentimientos me lanza a responder. De qué modo? Ya no es tender estímílicamente a una nueva situación animal, sino que es tender a situarse realmente de otra manera en la realidad. Para esto hay que optar. La tendencia y el apetito ceden el paso a la volición. La volición

tiene esencialmente un momento de realidad: se quiere un modo de estar en la realidad.<sup>172</sup>

E, certamente, para além destas enunciações existem muitas outras. Basta, por exemplo, consultar aquilo que é dito na afamada página 284 de *Inteligencia y realidad* sobre o assunto, ou mesmo, ler com muito proveito o percurso que Zubiri andou para que o conceito de «volición tendente» estivesse no seu nível mais apurado, na tese doutoral de João Onofre Pinto, concretamente, toda a exposição que faz desde a página 320 em diante. Contudo, mais do que este elenco, interessa-nos fixar, sobretudo, para onde aponta a «volición tendente», para perceber o que significa e que alcance tem.

Por isso, a primeira pergunta que urge é: o que significa que a «volición tendente» seja possível «em» realidade? Significa que parte da realidade e o que nela está a ser dado, em apreensão, é a realidade. Por estas razões Zubiri diz que é um movimento que parte da realidade, precisamente porque ela se constitui «em» realidade, ou seja, dando a realidade no momento em que aparece como vontade que tende para outras formalidades.

Com isto apenas respondemos a algumas questões, a saber: quando começaram estas noções a ser forjadas e a que se referem mais concretamente. Por responder ainda ficam: as perguntas pela unidade das estruturas psíquicas, pela analítica a que se acolhem, pela novidade que aportam e se encerram algum perigo.

Vejamos agora se estas estruturas sempre foram consideradas de modo indissociado. Tendo como guia a questão de saber se sempre houve unidade apreensiva nas estruturas psíquicas.

Se consultarmos a tese de João Onofre Pinto, no ponto 2.2, intitulado “Dos tesis zubirianas” podemos constatar que a questão nem sempre foi pacífica. Como nos diz o autor, por exemplo, nos textos de *Sobre el hombre*, parece existir uma unidade entre inteligência, sentimento e volición como se salienta no seguinte texto:

(...) esto no es así. No hay tres acciones concurrentes, sino una sola acción primaria y formalmente una y única. Por esto no se trata de una «síntesis» mental indisoluble, sino de una unidad primaria, respecto de la cual la intelección, el sentimiento y la volición no son sino tres *momentos especificantes*, pero en manera alguna tres acciones concurrentes en una síntesis (SH 17)<sup>173</sup>.

Contudo, nos textos da trilogia, já não se lerá a mesma tese. Então que dizer, por

---

<sup>172</sup>HD, p. 45.

<sup>173</sup>João Carlos Onofre Pinto, *Noergologia Actualidad y dinamismo en Xavier Zubiri: inteligencia, sentimiento y volición*, op. cit., p. 234.

exemplo, dos textos onde o filósofo afirma que existe uma determinação do sentimento e da volição por parte da intelecção? Um dos conhecidos exemplos desta tese é precisamente aquele que está presente em *Inteligencia y realidad*, entre as páginas 283 e 284: “La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas (...) Y sin esta intelección no habría, ni podría haber sentimiento y volición”.

Salvaguardando as distâncias temporais de mais de 20 anos, parecem existir duas teses diferentes: uma que propõe uma unidade da apreensão da realidade, outra que parece estar em defesa de uma certa prioridade da intelecção. O que é problemático. Como não podem co-habitar as duas, numa interpretação dos textos de Zubiri é inevitável considerar que existe um perigo na consideração de uma delas. Aliás, dois. Um é o que considera que a apreensão é feita apenas da intelecção senciente; o segundo é o que considera a primazia da intelecção.

Se nos referirmos apenas à primeira questão, não nos parece que o perigo seja um intelectualismo porque Zubiri está muito longe destas posições filosóficas, mesmo que tivesse ficado por uma posição intelecionista<sup>174</sup>. O perigo está noutro ponto: está na possibilidade de que essa primazia se transforme numa inclusão de uma filosofia do sentido, entendido aqui na aceção inversa ao que Zubiri admite em *Inteligencia y logos*, no seio da analítica da facticidade material noérgica.

Com efeito, dando-se conta disso, é possível verificar que Zubiri, através da “teoria do arco-reflexo”, propõe uma unidade das estruturas psíquicas como já tinha equacionado nos textos de *Sobre el hombre*. E é a esta última tese que, acertadamente a meu ver, se acolhem Diego Gracia e João Onofre Pinto, o que pode ser comprovado, seja na leitura do artigo sobre “La cuestión del valor”, de Diego Gracia, a que fizemos referência, seja na leitura do ponto 2.4, da tese de Onofre Pinto, intitulado “La inteligencia, determinante del sentimiento y de la volición”.

Sobre este assunto muitos outros especialistas se pronunciaram. Outro exemplo de que a unidade das estruturas psíquicas é a forma mais atinada de interpretar a apreensão complexa do real é a posição de Jesús Conill no seu texto dedicado à fenomenologia de Zubiri, onde refere o seguinte:

(...) en un pasaje de *Sobre la esencia* (...) Zubiri se enfrenta expresamente con Husserl, Heidegger y Scheler (...) con el fin de distinguir – sin separar, ni independizar – el ámbito del sentido y del valor respecto del de la realidad (...)

---

<sup>174</sup>Neste ponto, em específico, não estamos de acordo com a tese de João Carlos Onofre Pinto. Cf. *Ibidem*, p. 235.

«error fenomenológico», según Zubiri, consiste en creer que aprehendemos primo et per se cosas-sentido. Pero ni el sentido o la esencia (...) ni el valor (...) pueden independizarse de la realidad (...)<sup>175</sup>.

O que nos faz assumir a tese de que não se pode considerar separadamente a intelecção do sentimento e da volição, tal como indica Diego Gracia:

(...) la intelección funda la formalidad de realidad, y con ella el sentimiento de realidad y la volición de realidad. Esto cabe entenderlo de dos maneras. Una que, la formalidad de realidad viene dada por el primero de los momentos, el de intelección, que se comunica a los otros dos, el de sentimiento y el de volición. De ser esto así, resultaría que estos dos no constituyen la formalidad de realidad (...) la segunda interpretación, que a mi modo de ver es la más correcta, considera que los tres momentos son constitutivos de eso que se denomina formalidad de realidad, sin que pueda hablarse de prioridad formal de uno sobre los demás, sino de prioridad genética o temporal<sup>176</sup>.

De toda a sorte, é preciso notar que, por exemplo, esta não é a posição de Pintor-Ramos. Basta que nos debrucemos sobre o seu livro já clássico, intitulado *Realidad y sentido*, para que vejamos que este especialista é totalmente avesso à ideia de que a filosofia primeira de Zubiri contenha, ao mesmo tempo que uma intelecção, também um sentimento e uma volição, indicando, ainda, que estas estruturas psíquicas são faculdades e, como tal, estão sempre postas de acordo com densidades que não são próprias da apreensão primordial. No meu entender, há mesmo que dar razão a Pintor-Ramos porque nos parece que a consideração da realidade como entristecente ou emotiva tal como faz Zubiri não é compatível com a noergia ou a recetividade<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup>Jesús Conill, “La fenomenología en Zubiri”, *art. cit.*, p. 185.

<sup>176</sup>Diego Gracia, *La cuestión del valor*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>177</sup>Seja nos permitida a longa citação do texto de Pintor-Ramos, mas parece-nos que é de enorme importância para a questão: “Zubiri (...) presente la volición y el sentimiento como algo subordinado y radicado en momentos parciales del hecho radical que es la intelección, con el problema adicional de que la perspectiva de su enfoque es siempre la típica de una «facultad» (katá dýnamín) (...) los escritos *Sobre el sentimiento y la volición* no parecen alterar esa perspectiva básica, se trata de doctrinas básicamente «racionales» sobre la volición y el sentimiento, que no llegan nunca al momento primordial, cosa que no pueden ser la «elección» ni siquiera la «estimación» por la definitiva razón de que se trata de momentos «duales», los cuales sólo tienen sentido insertados en una línea previa que allí no se explicita. Pero este hecho podría significar una simple laguna rellenable si no fuese que, en segundo lugar, parece que no puede ser de otra manera. El sentir en abstracto no existe y es siempre o mero sentir (estimulidad) o sentir intelectual (realidad); si «realidad» es la formalidad específicamente intelectual, la «respuesta» volitiva o la «afección» sentimental tienen que suponer siempre dada ya la realidad y de ella dependen por lo que, cualquiera que fuese la actualidad específicamente volitiva o sentimental (...) siempre se engazarán en la realidad previa” (p. 50). Aquí reside la dificultad definitiva para elevar los análisis zubirianos a la altura de su última filosofía, lo cual exige no sólo colmar el vacío del momento primordial, sino cambiar la perspectiva de todo el análisis. Pero, entonces, no tiene sentido una «filosofía primera de la volición» (tampoco del «sentimiento») porque no hay acto primordial que sea específicamente volitivo o sentimental, sino que el acto primordial es específicamente intelectual y esto marca la exigencia mínima que emana del inteleccionismo”. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, *op. cit.*, p. 51.



Neste quadro, estamos a indicar que, tal como a Zubiri e a outros especialistas, nos parece que a apreensão deve ser tríplice e não existe incompatibilidade para que se pense assim. Mas, então, cabe perguntar: por que razão afirma Zubiri que existe uma unidade entre as estruturas psíquicas? Por que razão não podem deixar estes especialistas de estar de acordo?

Para que fique patente a problemática, é necessário pensar no caso avançado pelo primeiro volume da trilogia senciente: imaginemos que existe uma precedência da intelecção em relação ao sentimento afetante e à vontade tendente. Poderia ser possível? Na nossa perspetiva, não porque isso seria numa enformação da realidade, porque nesse caso, seria constituída uma apreensão da realidade através da recetividade da materialidade e depois, sem que pudesse ser de outro modo, essa actualização seria o modelo enformador do sentimento e da vontade. É aqui que está o perigo, embora isso tenha de ser explicitado porque pode muito bem alguém objetar que esta “enformação”, se assim lhe quisermos chamar, seria feita por meio daqueles dados que provêm da analítica da factualidade. E, se assim é, se estão assegurados os «hechos», qual seria o problema? O problema é que com isto não se estaria a admitir que a estrutura interna do ato de inteligir é a mesma e, de facto, é. Ao não se admitir que é a mesma, estaríamos a assumir que o sentimento tendente, por exemplo, apenas poderia “apreender” a realidade com algumas ideias que não estariam justificadas porque não viriam da impressividade do real. O que é o mesmo que acontecia às demais posturas filosóficas que Zubiri procurou reconstruir logo no início da trilogia senciente.

Além disso, e correlativamente, existiria uma enformação da realidade que nada teria que ver com o carácter «atemperante» em que é possível que exista o «sentimento tendente», porque o «atemperamento», tal como a «recetividade», implicam que exista uma analítica que não pode dispensar a impressão de realidade, melhor, e atendendo à nossa tese de fundo, que não pode dispensar a sensibilidade.

Se assim é, nem se pode imaginar que o sentimento operasse sem um «atemperar-se» à realidade porque, então, deixaria de o ser, nem que esse «atemperamento», que não é mais do que uma «recetividade», fosse possível por meio de outra estrutura que não fosse a que é a interna do ato de inteligir porque, então, para além da imediata implantação de modelos concipientes na apreensão da realidade, surgiria uma incapacidade de pensar a apreensão da realidade na sua tríplice dimensão.

Penso que podemos avançar para a resposta à questão pela novidade, não tendo deixado esquecida a questão da analítica porque nos damos conta rapidamente de que,

ao expor estas unidades em relação à intelecção, provámos a unidade da analítica. Nesse sentido, considero que não existe coisa alguma a acrescentar ao que foi dito porque tudo o que pudesse dizer seria apenas reiterar a ideia de que analítica que está presente na intelecção, no sentimento afectante e na vontade tendente é a mesma, por uma questão de necessidade interna à própria noergia e recetividade e, também, por uma implicação própria da argumentação de Zubiri. Importa não esquecer que o sentir que possibilita o «sentimento afetante» é aquele que já está presente na estrutura interna do ato de entender e que, além disso, é determinado formalmente pela impressão de realidade que é, inegavelmente, pertencente à intelecção senciante da realidade.

Entrando, agora, na questão da novidade na introdução do «sentimento afectante» e da «vontade tendente, retomemos o último texto citado de Diego Gracia, em que o autor se debruça sobre a questão do valor, para notar que ele afirma que tanto a intelecção como o sentimento e a vontade dão a formalidade de realidade<sup>178</sup>.

Por outro lado, se consultarmos a introdução da obra *Sobre el sentimiento y la volición*, feita pelo mesmo autor, podemos ver que as duas estruturas psíquicas são chamadas a trazer novidade. Por último, só para citar alguns exemplos, podemos ainda ver que o projeto doutoral de João Onofre Pinto é mostrar a novidade destas estruturas psíquicas. Em que consiste, então, essa novidade?

Se a analítica é a mesma, poderia parecer uma questão sem muita pertinência, porque, de facto, toda a fonte das apreensões é a mesma. E, se assim é, como esperar que existam ganhos e, por assim dizer, uma dilatação quer da apreensão – não ficando

---

<sup>178</sup>Seja nos permitida uma citação um pouco longa, mas que pensamos estar justificada pela importância que têm: “La intelección es sólo el primer momento, el de aprehensión sentiente de lo real, principio y base de los otros dos momentos, el sentimiento y la volición. Hay intelección, hay sentimiento y hay volición. Los tres forman parte de la aprehensión de realidad, pero no del mismo modo: la intelección funda la aprehensión de realidad, y con ella el sentimiento de realidad y la volición de realidad. Esto cabe entenderlo de dos maneras. Una, que la formalidad de realidad viene dada por el primero de los momentos, el de intelección, que se comunica a los otros dos, el de sentimiento y el de volición. De ser esto así, resultaría que estos dos no constituyen la formalidad, sino que la reciben del momento intelectual, y lo único que hacen es modularla, sin que se aclare hasta dónde llega esa modulación o en qué consiste. Si ya tenemos la formalidad de realidad, es decir, la formalidad de realidad es puramente intelectual qué pueden añadirle el sentimiento y la volición? La segunda interpretación, que a mi modo de ver es la más correcta, considera que los tres momentos son constitutivos de eso que se denomina formalidad de realidad, sin que pueda hablarse de prioridad formal de uno sobre los demás, sino sólo de prioridad genética o temporal. Es obvio que si no veo una cosa no puedo estimarla, pero eso no quiere decir que la estimación no sea un parte constitutiva, y no meramente consecutiva, de la formalidad de realidad. Se formaliza la realidad no sólo a través de la inteligencia sentiente, sino también el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Eso significa que el carácter formal de realidad consta de estos tres momentos, y no sólo del primero, y que por tanto la realidad se nos actualiza formalmente a través no sólo de la inteligencia sentiente, sino también del sentimiento afectante y la voluntad tendente. No podemos caer en la simplificación de hacer de la formalidad de realidad un fenómeno estrictamente intelectualista”. Diego Gracia, *La cuestión del valor*, op. cit., p. 58.

apoucada – quer dos conteúdos se na apreensão é convocada a tríplice forma pro meio da mesma?

De facto, se meditarmos nos textos de Zubiri, podemos encontrar dois conceitos: o de «fruição» e o de «desgosto»<sup>179</sup>, sendo neles que creio que está a chave para a resposta, porque nesta perspectiva, não é igual considerar a «recetividade» ou considerar a «fruição» ou o «desgosto». A razão que nos faz lançar esta hipótese de trabalho não é a consideração de que a «fruição» e o «desgosto» possam ser assemelhados a uma moral. Nesse sentido estamos de acordo com Alfonso López Quintás<sup>180</sup> porque, nesse caso, teríamos uma moral diferente da que existe na filosofia de Zubiri, mas que não seria consequente com as implicações de uma noologia.

Aliás, se atentarmos nos textos do autor podemos verificar que a «fruição» decorre de uma «recetividade» que não é muito distante da que é proposta na intelecção senciente da realidade. Então, a novidade está em que a «fruição» e o «desgosto», ao invés de serem posições morais que estivessem a determinar um qualquer objeto, passam a ser o modo senciente em que a apreensão de uma determinada realidade se dá.

Tenhamos presente uma picada. Se a tivéssemos considerado apenas por meio da intelecção senciente teríamos a apreensão de algo afilado e duro por meio da impressão de realidade; mas, se a esta intelecção houver a fineza de espírito para juntar o «sentimento afetante», então a apreensão é mais rica porque, nessa apreensão em que o real me atempera e em que estou afetado, embora sencientemente adentrado na realidade, estou a apreender a realidade de acordo com um «desgosto», e, como este «desgosto» não pode ser algo de moral que considerasse algo mau ou bom, ele concretiza-se na mera atualidade de algo, segundo esse mesmo «desgosto» que além de ser afilado é um desprazer; ou seja, no modo recetivo em que sinto impressivamente as notas duras e afiladas da realidade na minha apreensão. Eis o acrescento que nos parece que faz o sentimento afetante à intelecção senciente, se tivermos de falar em modo separado, de apreensão, o que, anosso ver, não faz sentido.

Neste ponto, parece-nos que a nossa tese não tem contraponto, justamente porque o outro polo seria dizer que este desgosto era uma “impressão minha” mas não a

---

<sup>179</sup>Cf. SSV.

<sup>180</sup>“Frución y disgusto son dos cualidades que tiene todo sentimiento en tanto que atemperamiento a la realidad (...) la verdadera frución no es producida por estímulos gratificantes, sino por una realidad que se actualiza en el sentimiento. No es una cuestión puramente «sentimental», propia sola del sentimiento humano”. Alfonso López Quintás, “El sentimiento estético y la frución de la realidad”, in López Aranguren, José Luis, et al., *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Madrid, Trotta/Fundación Xavier Zubiri, 1996, p. 145.

realidade e isso não é possível que seja dito se quisermos ser fiéis ao que Zubiri nos propôs que pensássemos. Não nos parece que possamos fazer uma descrição fisiológica da dor dentro da analítica da facticidade material noérgica sem que nos encontremos com o imperativo do «de suyo».

Falta-nos ainda considerar a posição que referimos de Pintor-Ramos. Poderá ter sustentabilidade esta tese? A nós parece-nos que, de um modo geral, podem ser consideradas as relações entre uma apreensão recetiva da realidade e as implicações que essa mesma apreensão tem nos sensores e nos estados de ânimo a um nível biológico sem problemas. Por isso, numa primeira abordagem, pensamos que se justifica autenticamente uma fisiologia da dor com base numa analítica da facticidade.

Também nos parece que esta apreensão que o sentimento afetante faz pode ser estendida ao caso de outros sentimentos porque, mesmo no caso da dor lancinante, não tem de ser evocado para o momento inicial – quer dizer, para a apreensão primordial – uma determinada realidade que fosse já determinada como sentido.

Em rigor, esta apreensão pode funcionar nos moldes da unidade com que funciona a atualização e as re-atualizações da realidade. Por isso, num primeiro momento, com a apreensão intelectual e “sentimental” da realidade pode existir uma apreensão do que haverá de ser algo lancinante e que só tem lugar de forma mais detalhada no final de uma re-atualização.

Além disso, é perfeitamente compatível que possa existir, ainda que apenas segundo essa nota de «hacia», uma apreensão «atemperante» da realidade que leva a uma apreensão neurológico-motora que segue os parâmetros de uma agitação. Contudo, temos dúvida de que esta apreensão que o sentimento afetante faz se possa manter nos mesmos moldes em relação ao sentimento de euforia porque tendo tido presente até ao momento que todas as atualizações da realidade se podem agrupar a uma atualização que é feita pelo sentimento afetante, pelo menos a um nível básico, parece-nos que, em certos estados de “atemperamento” com a realidade, é difícil manter que estamos numa mesma mera analítica. A razão disso é que no caso da euforia o que existe é um referente da ordem do sentido que não é aquele que está a ser colhido na impressão de realidade. Ou pelo menos, se não o quisermos colocar aí, existe um outro referente – esse sim da ordem do sentido – quando se dá a re-atualização da realidade que também ele não brota da mera analítica. E, se não brota, então as consequências do que dizemos são imediatas. O que se diz em relação à euforia também pode ser dito em relação aos sentimentos espirituais porque, por exemplo, no caso dos sentimentos espirituais,

mesmo no momento inicial, que não está remetido a outras respetividades que a poderiam re-atualizar, o que acontece é que existe a presença de uma dimensão de sentido – que não é anexa a uma mera impressividade do real ou a um «atemperar» – que não pode ser ignorada. E, nesse sentido, pela indicação que nos dá López Quintás no seu artigo sobre a fruição em Zubiri, afigura-se que a paz que até agora reinava é quebrada<sup>181</sup>.

Por outro lado, a argumentação de Zubiri feita na página 345 de *Sobre el sentimiento y la volición* também nos leva à maior das cautelas, porque nela está feito um apelo à legitimação da complacência como elemento integrante de um sentimento afetante. Como este último é da ordem da mera recetividade da materialidade, o que nos faz pensar é como é que podem ser emparelhadas as duas ideias.

Além deste texto, podem evocar-se outros, nomeadamente, por exemplo, algumas páginas do citado artigo de Diego Gracia sobre a questão do valor, onde se pode ler o seguinte:

Comienza con los sentimientos más directamente biológicos, los sensibles, y a partir de ellos, y por interacción con otros fenómenos psíquicos, aparecen los llamados sentimientos vitales y, sobre todo, los psíquicos y los espirituales (...) tanto las sensaciones como los sentimientos se modulan en sus contenidos por obra de la educación, los hábitos, las costumbres, etc<sup>182</sup>.

Por isso, ainda que existam elementos na argumentação de Pintor-Ramos com as quais não concordamos, parece-nos que existem outros que têm bastante pertinência, como o seguinte:

Los escritos Sobre el sentimiento y la volición no parecen alterar esta perspectiva básica; se trata de doctrinas básicamente «racionales» sobre la volición y el sentimiento, que no llegan nunca al momento primordial, cosa que no pueden ser la «elección» ni siquiera la «estimación» por la definitiva razón de que se trata de momentos «duales», los cuales sólo tienen sentido insertados en una línea previa que allí no se explica<sup>183</sup>.

Depois desta explicitação da tríplice dimensão da apreensão da realidade pensamos que chegou o momento de dar uma visão panorâmica da noergia de Zubiri.

---

<sup>181</sup>De facto, a leitura deste texto de Afonso López Quintás foi muito sugestiva, porque o que nele está dito é o seguinte: “Hay alegrías que nada tienen de frucción porque no colaboran al desarrollo personal de quien las experimenta y la realidad personal despotenciada no se actualiza en el sentimiento de forma entusiasmante sino deprimente. Por el contrario, ciertos momentos de dolor, que parecen provocar sentimientos de tristeza, pueden suscitar una profunda felicidad si uno los vive con elevación de espíritu y les confiere todo su sentido”. Alfonso López Quintás, “El sentimiento estético y la frucción de la realidad”, *art. cit.*, p. 144.

<sup>182</sup>Diego Gracia, *La cuestión del valor*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>183</sup>Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, *op. cit.*, p. 49.

Para isso, num primeiro instante, consideraremos para onde se apontou com todos estes esclarecimentos. Depois, é nosso intuito mostrar a sua novidade. A seguir, chegará o momento de mostrar por que razões é que a sua proposta que, na nossa perspectiva, se poderia denominar analítica da facticidade material noérgica, se pode constituir como um refundar das propostas fenomenológica e hermenêutica.

### 2.6.2.1 O que é que apreendemos?

Sistematizados os elementos em que se apoiou Zubiri para fazer valer a sua analítica da facticidade e provado em que é que se concretiza esta mesma apreensão, parece um pouco despropositada a pergunta; afinal de contas, para o que temos vindo a apontar é para a realidade e dela demos conta logo no início da nossa tese.

Parece ainda, depois do que dissemos, uma questão que seguiria uma mera forma de expor aquilo que Zubiri disse repetidamente e que podemos encontrar, por exemplo, na página 59, de *Inteligencia y realidad* :

Se nos dice (Husserl, Heidegger, etc) que lo que formalmente apreendemos en la percepción son, por ejemplo, paredes, mesas, puertas, etc. Ahora bien, esto es radicalmente falso. En una aprehensión impresiva yo no inteliço jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa (...) la mesa no es «de suyo» (...) las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado «cosas-sentido». Pero nada es «de suyo» cosa-sentido.

Mas será este o teor da pergunta que intitula este apartado? Em rigor, estamos perfeitamente conscientes do que disse Zubiri e até do que vêm dizendo outros especialistas sobre o assunto, sendo importante destacar como estudo sério, para provar que se trata de coisas-realidade, um trabalho de José María Gómez Delgado publicado nos *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*<sup>184</sup>. Mas, ainda assim, pensamos que existem coisas por explicitar em torno a esta questão e que se podem expor, em jeito de síntese, da seguinte forma: estará Zubiri, depois de ter tomado as devidas cautelas em relação às metodologias que as «filosofias do sentido» utilizavam, livre de problemas internos inerentes à sua própria formulação? Tratemos da questão por passos, tendo em atenção que Zubiri fez todos os esforços ao seu alcance para que a sua analítica não estivesse beliscada por uma «filosofia do sentido». Esse será o nosso primeiro ponto. Depois,

---

<sup>184</sup>José María Gómez Delgado, “Evolución de los conceptos de sentido y realidad en la recepción zubiriana de Heidegger,” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 41 (2014), pp. 149-172.

como segunda análise da questão, e a nosso ver mais profunda, gostaríamos de chamar à atenção para o facto de que, mesmo assim, o sentido esteve “à espreita” nas suas formulações. Mas vamos avançar para a primeira questão que, pelo carácter abrangente que envolve estará alastrada aos terrenos do *logos* senciente e da razão senciente. E, como se verá, apesar desse esticar, não compromete a transparência do texto.

Depois de apontados os perigos de uma direção para a realidade que é fruto essencialmente de uma desconsideração da impressão da realidade, de uma congeneridade entre o sentir e o inteligir e de um descuido crítico em relação ao que seja o inteligir, julgamos que Zubiri foi prudente relativamente à questão da liberdade entendida como aquela escolha que é feita, dentro da apreensão da realidade e com vista à determinação dos conteúdos. E foi prudente porque a introdução deste conceito desmobilizou o ocupar da analítica fosse com uma certeza indevida, fosse com um subjetivismo que também não podia ser mantido. Recriemos a questão.

Logo no início da trilogia sobre a inteligência senciente, Zubiri diz que a realidade é apreendida em impressividade de realidade, quer dizer, segundo uma mera atualização da mesma. Depois, no terceiro volume da trilogia diz que na apreensão primordial devemos ter presente que, nesse mesmo ato, existem os três momentos em «hacia»<sup>185</sup>. É aqui que está a questão, que se não for bem compreendida pode levar a uma determinação indevida.

Dizer que a realidade é apreendida «em hacia» nos seus três momentos, já na apreensão primordial, não é o mesmo que dizer que tenho uma apreensão cristalina do que seja a realidade «em realidade» e do que seja a realidade «na realidade» porque, de algum modo, isso seria, ainda que estivesse assegurada a dimensão intra-apreensiva de todas as formalidades a que remete a realidade, prever de que maneiras as evidências estariam a realizar as simples apreensões campais. Por outras palavras, porque isso traria problemas insolúveis. Quais?

Na nossa perspetiva, esmiuçando os seus pressupostos, não era outra coisa senão introduzir uma “certeza” na ordem da apreensão da realidade, que não precisava de se ater ao real para obter a sua re-atualização campal. E, como não precisava, estaríamos no terreno do sentido, isto é, de algo que não vinha da mera apreensão impressiva da realidade.

Neste contexto, Zubiri serviu-se do conceito de liberdade para fazer ver que,

---

<sup>185</sup>IRA, p. 12.

apesar desta “tríplice” apreensão inicial, era necessário que fosse observada uma escolha dentro do espectro que tinha sido disponibilizado pela realidade para que não fossem admitidas nem evidências, nem a mais livre das escolhas, no momento de reatualização da realidade.

Vemos a mesma questão apontada já em *Inteligencia y razón*, quando Zubiri está a tematizar o orto da razão, porque o que aí está em causa é a importante diferença entre estrutura da realidade e determinação genética.

A primeira brota da realidade, mas tem de se ater à liberdade como modo de contrariar a admissão de uma certeza indevida já no momento da apreensão primordial. O segundo conceito, por considerar uma determinação, faria com que todas as hipóteses intelectivas estivessem fixadas no momento da apreensão do real; Isto introduziria a tal certeza de que falámos, à qual parece não ter sido sensível, por exemplo, Armando Savignano no seu artigo sobre a História que figura no volume dedicado a Zubiri e a Heidegger<sup>186</sup>.

Outra prudente esquiva do “convite para a realidade” é o instaurar do terreno da «religação» e de forma concomitante a re-abilitação da sensibilidade porque, deste modo, aquilo que a impressividade é, é aquilo que lhe está patente desde a mera recetividade impressiva. Todas as outras formas, como seja, por exemplo, o realismo transcendental de Kant ou até o logos apofântico de Aristóteles, enfermaram desta direção para a realidade que, ao mesmo tempo que parecia encurtar as distâncias entre o sujeito e o objeto, só criavam um fosso maior a partir da enformação da realidade.

Um terceiro exemplo deste enraizamento na apreensão da realidade vem precisamente na linha do que dissemos anteriormente porque, de algum modo, a recondução do logos ao terreno senciente bem como a remissão da razão para o terreno interno da apreensão tenderam para uma mera impressividade do real, que se constitui apenas numa impressividade e que nada tem que ver com o sentido que as demais posturas filosóficas propunham.

Um quarto exemplo desta rejeição de uma filosofia do sentido, na linha das propostas que temos vindo a dar conta, foi a sua rejeição das filosofias da linguagem, porque previu que estas, não obedecendo à máxima que estipulou no final de *Sobre la esencia*, expunham-se a uma determinação da realidade desde as suas categorias, o que era mais uma vez um afirmar de inteligências concipientes, que em nada têm que ver

---

<sup>186</sup>Armando Savignano, “Concepción y papel de la historia en Heidegger y Zubiri”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*; Barcelona, Herder, 2008, p. 190.



com a inteligência senciente.

Por último, a confissão de que todas as apreensões da realidade nunca são totais e acabadas é o último dos ajustes de mestre para que não fosse acusado de algum tipo de relativismo, de concetualismo ou de logificação da inteligência porque, ao fazer isso, de uma só vez acautelava vários perigos: primeiro ao dizer que as inteleções são sempre limitadas, para além de admitir as limitações da experiência, qual intento hermenêutico, está a dizer que toda a impressividade se dá por meio da sensibilidade. E esta afirmação não é mais do que apontar para uma filosofia da atualidade. Depois, com isso está a dizer que a sua apreensão não é da mesma matriz que as logificações da inteligência que crítica, ou assemelhada aos concetualismos, porque estes assumem dar uma definição acabada do real.

Será que com todas estas cautelas Zubiri ficou livre de perigo? Cremos que não. Passemos à terceira questão e atenhamo-nos aos textos, nomeadamente ao primeiro volume da trilogia.

Logo no início podemos ver que a realidade é apreendida de acordo com uma impressão de realidade. Isto significa que, por um lado, tem de ser apreendida pela sensibilidade e, por outro lado, pela inteleção; talvez aqui devêssemos escolher outras palavras, porque desta forma parece que existe uma síntese do tipo kantiano entre duas faculdades, ou até uma unificação de tipo medieval e Zubiri não se apoia em nenhum dos casos.

Por isso, penso que devemos falar de uma mesma apreensão que, no momento em que apreende sensitivamente uma realidade, está a apreender a mesma realidade desde uma apreensão intelectual. Depois, quando Zubiri classifica o que seja a formalidade de realidade diz que esta se constitui no modo como os conteúdos ficam na apreensão. O que significa isto? Significa que, tanto o sentir como o inteligir não podem ser considerados de modo separado, mas e, talvez até de modo mais acutilante, significa que a formalidade de realidade é, apenas e só, a mera tradução intelectual daquilo que é apreendido pela impressão, de tal forma que nem aquilo que a formalidade apreende é diferente daquilo que é dado pelos conteúdos, nem o contrário se verifica.

Se é assim que deve ser entendida a congeneridade entre o sentir e o inteligir, para evitar que as consequências noológicas e noérgicas se façam sentir, como compreender que, no segundo volume da trilogia, se diga que o conceito de «senciente» não tem de incorporar o momento sensível?

Na nossa perspetiva, não é compatível com a noergia de Zubiri que se possa

afirmar algo deste pendor, ainda que se perceba perfeitamente o esforço do filósofo para determinar as realidades matemáticas e ainda que esta questão tenha que ver com a diferença que faz entre «realidade» e «existência» e, por último, ainda que tenha que ver indiretamente com a questão da apreensão dos conteúdos da realidade ser posterior.

Reiteramos: não pode ser eliminada a sensibilidade em favor de uma maior extensão do conceito de «inteleção senciente», porque aquilo que acontece é que, não podendo ser a formalidade de realidade outra coisa senão a tradução intelectual de aquilo que está a ser dado na impressão, se transforma numa enformação da realidade, dotando-a de notas que a impressão de realidade, por si só, não poderia apreender. Isto é o mesmo que dizer que recai numa filosofia do sentido, nesta aceção, que não é diferente das inteligências concipientes, das logificações da inteligência ou até das enformações que o realismo transcendental de Kant leva a cabo.

Outro ponto em que nos parece que Zubiri não mediu o perigo que dele se aproximava foi quando começou a determinar a realidade primordial como «verde», sendo obviamente aqui a cor um dado pouco importante. Neste ponto, ainda que seja inegável que somos afetados pela realidade e que aquilo que “sabemos,” para não utilizar de novo o termo «formalidade de realidade», seja a tradução intelectual de aquilo que apreendemos impressivamente, o que não é um «facto» é que aquilo que apreendemos se possa chamar: «verde».

Onde é que está fundamentada a ideia de que a palavra verde decorre de uma mera impressão da realidade? Vêm de algum modo à sensibilidade, por assim dizer, as notas do que seja a palavra verde? É verdade que, neste caso, alguém nos poderá responder: no momento em que vemos determinada cor pela primeira vez, e aqui temos provavelmente de remontar ao período da infância, alguém próximo de nós pode dizer uma determinada palavra. E, então, cumprindo os requisitos de Zubiri, a palavra é dada na mesma impressão de realidade que as notas da cor, e nesse sentido, a ser possível, estaria perfeitamente conforme; mas, será que pode ser assim encarada a questão? Não nos parece, porque uma coisa é que apreendamos uma determinada realidade num universo complexo onde existem palavras que a definem, outra é que essa palavra pudesse decorrer da afeção que a realidade me faz, ou seja, da própria realidade. E não decorre. Por isso, parece-me que, ao introduzir a palavra na argumentação, apesar de não se adentrar no terreno das filosofias da linguagem, está a introduzir o «sentido» sem que pudesse ser.

Um outro momento onde me parece que o sentido é introduzido é o seguinte:

quando Zubiri refere que depois de apreendida a realidade em formalidade de realidade, isto é, como ela é, «de suyo», esta realidade remete para outras coisas-sentido.

As razões para esta convicção são várias.

Primeiro, porque nos parece que, tal como o próprio indica a meio do primeiro volume da trilogia, não se podem apreender coisas sentido tal como mesas, cadeiras e canetas. E, se assim é, como é que aquilo que será, na melhor das aceções que a noergia permite, algo verde ou até mais denso que isso, remete para árvores? Não estará este exemplo na mesma linha que o próprio critica anteriormente, no primeiro volume?

Pensamos que sim, porque o critério que não permite aceitar esta designação é mantido: tudo o que nós apreendemos como um «facto» é aquilo que é dado na impressividade do real; ora, nós não apreendemos árvores por meio da sensibilidade, nem sequer por meio da intelecção, já que é só uma mera tradução intelectual de aquilo que é dado. E se apreendêssemos? Nesse caso teríamos de fazer valor aquela ideia de que para que a apreensão seja senciente não faz falta que seja feita de acordo com uma impressão. Contudo, a essa argumentação, responderíamos que: em primeiro lugar, não é possível, na nossa perspectiva, que se considere o que seja a realidade, na ordem da «factualidade» ou de um «hecho», sem que se tenha em conta a sensibilidade. Depois, diríamos, se esse argumento não quisesse ser ouvido, que dizer que apreendemos árvores seria uma apreensão acabada e nada em Zubiri são apreensões acabadas. Todas elas são limitadas porque, ao arrepio do que promoviam as demais filosofias do sentido, a apreensão é, acima de tudo, de uma materialidade que se dá em impressão sensível. Por esta razão, reiteramos: não existe possibilidade de que fossem apreendidas árvores.

Aliás, foi contra essas determinações que se insurgiu Zubiri ao dizer que nós não apreendemos coisas-sentido, porque essas eram determinações que, por não se aterem à mera recetividade, determinavam os seus objetos como queriam. Se esse era o argumento, não teria de ser aplicado ao exemplo anterior?

Outro ponto duvidoso, na nossa perspectiva, surge do seguinte: se há pouco dissemos que não nos parecia justificável a aplicação da palavra verde, desde uma analítica da factualidade, a uma determinada realidade, menos nos parece que esta palavra possa ser aplicada a mais que uma realidade, também por um conjunto de razões.

Se nos ativermos, de novo, ao saber da realidade vemos que esse saber decorre de uma impressão da realidade. E, nesse sentido, como temos vindo a dizer, é aquilo que o conteúdo lhe der para ser. Se é assim, como é que se explica que se possa aplicar a

mesma palavra a duas realidades distintas?

Por último, gostaríamos ainda de fazer uma última referência a um texto de Zubiri para levantar uma questão que nos parece pertinente:

El logos nos dice algo acerca de una cosa real (...) esto que nos dice de ella está apoyado a su vez en la intelección anterior (...). Por tanto que el logos nos diga algo acerca de una cosa real significa que no inteligimos lo que esta cosa es en realidad sino desde la intelección de otra anterior (...) Primeramente esta cosa es aprehendida como real en aprehensión primordial (...) Pero hay otra (...) la aprehensión de esta misma cosa real ya aprehendida, y en cuanto es lo es en realidad (...) Para ello recurro a la aprehensión anterior de algo que era árbol<sup>187</sup>

Pensamos ter cumprido os objetivos propostos no início; mas, como esta explicitação apenas teve o intuito de mostrar sumariamente em que assentavam as nossas desconfianças, teremos, agora, de ver se existe ou não primazia das coisas-realidade em relação às coisas-sentido, através de um estudo genealógico.

Considerando a etapa ontológica de Zubiri podemos verificar que existem três textos onde é nítida a separação das posições de Heidegger, a saber:

1) Licção X da sessão dedicada a Hegel contida no curso “*Despertar y comienzo de la filosofía*” (1933-34), onde fala de um saber que está enraizado na atualidade das coisas;

2) “*Hegel y el problema metafísico*”, onde existe uma referência de Zubiri a um constitutivo da existência além do ser, e

3) “*El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*” (1942), onde é objetada a busca pelo sentido do ser<sup>188</sup>, o que pode ser visto como o primeiro impulso para a fundamentação do ser na realidade.

Pode ver-se também que o conceito de sentido, nesta etapa, ainda segue os trâmites de um trato familiar; contudo, o aparecer do conceito de situação implicou um desenvolvimento no conceito de sentido fazendo apontar para uma situação das coisas<sup>189</sup>, mas não só.

É precisamente com estes avatares gnosiológicos que começa a ser ponderada a noção de “matéria mesma”, que pode oferecer possibilidades ao homem. A distinção entre coisa-real e coisa-sentido não é apenas um fruto tardio do ano de 1942. Como comenta José María Gómez Degado, essa distinção começa no início desta etapa com

---

<sup>187</sup>IL, p. 56.

<sup>188</sup>Cf. José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido. El problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, op. cit., p. 257.

<sup>189</sup>Ibidem, p. 258.

uma distinção datada do ano 1931/32 entre coisa-útil e objeto natural<sup>190</sup>, que aponta para a facticidade. Será essa a razão pela qual Zubiri se começa a distanciar da experiência do sentido do ser, de pendor heideggeriano, nos três artigos já citados.

Nessa linha, Zubiri começou a interrogar-se sobre a realidade, isto é, sobre a “capacidad de la cosa para ser recurso<sup>191</sup>”, porque o sentido era o recurso. E para tal ponderação foi útil o conceito de *ousia*, como elemento que permitiu ir elaborando uma alternativa à primazia do sentido. Além disso, a utilidade do conceito mostrou-se pela referência a uma substância, mas principalmente, por evocar um *haver*. Neste sentido, a coisa passou a ser considerada como fonte de possibilidades e a coincidir com uma estrutura física, sendo assim o gérmen do conceito de realidade, como se poderá confirmar em *Res cogitans* através da alusão ao bastar-se a si mesma das coisas<sup>192</sup>.

Contudo, na exigência de precisar essa determinada realidade como um haver, Zubiri, dá-se conta de que é preciso chamar à colação o termo atualidade. Não bastava que se indicasse um estar, era necessário que este estar fosse considerado desde uma atualidade. E, por isso, é possível encontrar estas referências desde '*Qué es saber?*', deixando claro que a atualidade da coisa é aquilo que nos permite discernir o que seja.

Segundo José María Gómez Delgado, para expressar o que seja a realidade, nesta etapa, eram utilizados tanto os termos *haver* como *estar*.<sup>193</sup> Se nos deslocarmos para a etapa que se situa entre (1944-1962), podemos colher novos dados que nos apontam a par e passo o distanciamento das teses de Heidegger.

Os primeiros dados revelam que, nos anos 40 e 50, Heidegger começa a ser visto como um fenomenólogo, num sentido pejorativo, como indicam os textos de “*Cuerpo y alma*”. Além disso, os cursos dos anos 50 começaram a denotar uma viragem gnosiológica que implicava uma intelecção impressiva-intelectiva do mundo, que estava demarcada da compreensão onde se baseia *Ser e Tempo*, de Heidegger<sup>194</sup>, como se pode ver na seguinte afirmação de José María Gómez Delgado:

El que se haga del tiempo y, en consecuencia, del proyectar (Entwerfen) la realidad misma del Dasein conlleva que a la posibilidad proyectada le corresponda pertenecer

---

<sup>190</sup>Ibidem, p. 258. Permitimo-nos citar a referência do texto de Zubiri por facilitar o acesso: “El ser como pensado: de Descartes a Husserl” 1931/32 in Xavier Zubiri, *Cursos universitarios. Volumen I*, Madrid, Alianza editorial, 2010, p. 558. De ora em diante: CUI.

<sup>191</sup>José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, op. cit., p. 250.

<sup>192</sup>“Lo real es cualquier cosa que se basta a sí misma para actuar; cualquier cosa que encuentra en sí misma los recursos, por así decirlo, de su vida”. El “bastarse a sí misma” es una alusión al sentido de *ousia* como haber”. Ibidem, p. 260.

<sup>193</sup>Ibidem, p. 261.

<sup>194</sup>Ibidem, p. 263.

a la dimensión de la irrealidad del concepto, en contraposición a lo físico<sup>195</sup>.

Afirmação que não deixa margem para dúvidas em relação à distanciação que estava a ser estabelecida por Zubiri entre coisas-realidade e coisas-sentido.

Como se pode constatar desde os volumes dos *Cursos universitários* e desde *Sobre la esencia*, o sentido foi considerado como uma possibilidade de vida que deve estar fundada na realidade, tese que será recuperada em *Inteligencia y realidad*, mas não só.

Com efeito, esta tese é uma constante em todo o edifício da trilogia de Zubiri, não se podendo pensar o contrário, sob pena de se inverter o processo noérgico para, sem hipótese de solução, sobrevir o concetualismo que até então fora criticado.

Dizer isto é claramente fazer depender a significatividade que determinava a coisa-sentido da coisa-realidade, como sua condição de possibilidade; é, sem dúvida, mostrar que a analítica existencial, por querer remeter as operacionalidades de um *Dasein* para o campo do sentido, não pode ser acolhida, sob pena de, em última análise – ainda que esta afirmação só possa ser compreendida à luz das implicações tardias da trilogia – a formalidade de realidade não relevar da coisa, mas de um modo de “dar” a realidade.

Por fim, dando-se conta das implicações que um acolhimento à primazia do sentido implicava, Zubiri, na etapa metafísica, passa a distinguir categoricamente as coisas-realidade das coisas sentido, como se pode ver em *Sobre la esencia*<sup>196</sup>. Sendo que o termo utilizado para dizer a realidade ainda apresentava uma ambivalência: por um lado, uma ideia de possessão que, nitidamente, está relacionada com o termo *haver*; por outro, uma atualidade que, naturalmente, está imbricada com uma suficiência constitucional, mas também com aquilo que mais tarde será conotado de noergia<sup>197</sup>.

Uma consequência direta deste avanço de Zubiri é a sua afirmação de que não apreendemos nem cadeiras nem mesas, em *Inteligencia y realidad*. Mas, tornamos a colocar a questão: estará estabelecido, de uma vez por todas, aquilo que é apreendido na apreensão primordial?

É verdade que fizemos um elenco da evolução do conceito e que com ele tornámos evidente uma mudança de perspetiva em relação ao que seja a inteção, mas estará livre de perigos Zubiri?

---

<sup>195</sup>Ibidem, p. 264.

<sup>196</sup>SE, p. 104.

<sup>197</sup>José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, op. cit., p. 266.

Sobre este assunto, parece-nos que é necessário ser muito preciso porque, ainda que seja um trabalho muito meritório este de uma autêntica arqueologia dos conceitos, a verdade é que deixa muitas questões importantes para trás. E, muitas delas, se não têm diretamente que ver com a analítica, têm que ver com a estrutura da realidade e da intelecção. Por isso, à sombra ainda das convicções que nos moveram a tecer os primeiros comentários contra Zubiri, vamos avançar mais um pouco chamando outros interlocutores à discussão.

Para pensar este assunto gostaríamos de chamar à colacção um texto de Pintor-Ramos presente em “Nudos en la filosofía de Zubiri” e um artigo de Juan Bañón intitulado “La recuperación del sentido primordial de la realidad”<sup>198</sup>.

Comecemos pelo texto de Pintor-Ramos.

Ao que parece, pelos desenvolvimentos que estão implicados no seu livro, Pintor-Ramos debateu-se com a questão, mas talvez não tenha levado às últimas consequências, o que esta remissão campal implica porque as consequências não são simplesmente uma mera referência a outras formalidades para, à luz delas, apreender o que seja «em realidade» a coisa-real que temos diante. São muito mais amplas.

As consequências são: pôr em causa a permanência ou não do método recetivo noérgico como recetividade digna. Na nossa perspectiva, não basta que se diga que esta postura implicaria: “revisar toda la estructura del orden transcendental e incluir el transcendental “sentido” en el mismo plan que “realidad” - es decir, como transcendental “simple” (...)”<sup>199</sup>, nem tampouco indicar que tanto o logos como a razão são meros desenvolvimentos das implicações que a abertura da realidade implica.

O que a impossibilidade absoluta de pensar simplesmente as apreensões primordiais, sem que esta apreensão implique uma respetividade, exige é que se pense que a remissão a outras coisas «em» realidade - para que se possa apreender «em» realidade a coisa-real que tenho diante de mim - exige uma remissão ao infinito; melhor, exige, num primeiro momento, o instaurar do sentido, mas não de acordo com uma formalidade de realidade recetiva.

Talvez tenha sido esta a ideia que moveu Juan Bañón a pôr em causa a relação entre coisas-realidade e coisas-sentido, como podemos verificar no seu artigo e no

---

<sup>198</sup>Respectivamente, referimo-nos ao texto de Pintor-Ramos presente na página 103ss da citada obra e ao artigo citado de Juan Bañón presente na revista Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 29, 2002, pp. 299-376. Cf. Juan Bañón, “La recuperación del sentido primordial de la realidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º29 (2002), pp. 299-376.

<sup>199</sup>Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, op. cit., p. 105

comentário que Pintor-Ramos lhe tece, no seu livro<sup>200</sup>. Vejamos os comentários de Pintor-Ramos a propósito da tese de Juan Bañón:

La propuesta de Bañón consiste en (...) un sentido primordial: Cómo es posible que desde una aprehensión primordial exenta de todo momento de sentido (...) se actualice en el logos la misma cosa real como dotada de un sentido (...)?”; “(...) Bañón piensa que esto sigue moviéndose dentro de un mero análisis de hechos (...)”<sup>201</sup>.

Mesmo no seio da argumentação de Bañón, não lhe seguimos o passo. Na nossa perspectiva, parece-nos que seja incompatível pensar uma análise dos «hechos» - e aqui assumimos que seja aquela de que Zubiri dá conta, porque não existe referência a alguma outra - com a introdução de um sentido imanente.

É a noergia e a formalidade de realidade recetiva que o impedem porque estes conceitos acolhem-se a uma recetividade que terá de denotar as notas da realidade. O sentido, tal como é havido nestas reduções até ao infinito, implica que seja posto no seio de uma inteligência como concipiente, o que é simplesmente o inverso daquilo que a noergia permite e consente.

Além disso, a problemática de base não tem que ver com o estabelecer do terreno do sentido no campo de realidade. O problemático, nesta argumentação, é que a remissão da coisa-real apreendida a outras formalidades de realidade implique, por impossibilidade de regressão ao infinito, a posição de um sentido.

E este facto não o vemos diretamente tratado no artigo de Bañón, mas apenas uma espécie de dificuldade em lidar com a relevância que a respectividade parece ter na constituição do sentido. O que não constitui de por si, ainda que não se possa negar evidentemente o contributo do autor ao estudo da temática, uma revisão dos alcances e limitações do «período noológico»<sup>202</sup>.

Expostas as nossas desconfianças em relação à pureza da analítica e depois de termos feito um elenco das aceções que o conceito de realidade foi assumindo no intuito de encontrar outros indícios e, ainda, depois de termos dialogado com Pintor-Ramos e com Juan Bañón, parece-nos que esta nossa perspectiva se mantém de pé. Agora – apesar do que dissemos acerca do tema – queríamos desenvolver um pouco mais a questão da linguagem, dada a sua importância e porque há algo mais a poder ser dito, uma vez que

---

<sup>200</sup>Cf. Juan Bañón, “*La recuperación del sentido primordial de la realidad*”, *art. cit.*, pp.299-376; Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, *op. cit.*, p. 104.

<sup>201</sup>Ibidem, p. 105.

<sup>202</sup>O termo é de Pintor-Ramos, mas não é o único. Em nota de rodapé vemos uma interessante referência ao que possa ser uma interpretação “post-noológica”. Ibidem, p. 106.



nela podemos novamente ver uma pugna entre coisa-realidade e coisas-sentido. Assim, consideramos que a questão tem de ser posta nos seguintes termos: poderá a linguagem ser introduzida na analítica da facticidade material noérgica? Não terá de ser vista a introdução da linguagem na apreensão das coisas-realidade como uma abertura à via do sentido?

Se visitarmos algumas das obras de Zubiri podemos constatar que se refere ao nome das realidades que apreende. Mais concretamente, na página 12 de *Inteligencia y razón* diz o seguinte: “ [referindo-se ao que é apreendido na apreensão primordial] sino que aprehendemos también que este color rojo es real respecto de la pura y simple realidad, por ejemplo que es un fotón o onda electromagnética”.

Poderá esta designação inscrever-se na mera descrição da realidade que é própria da analítica da facticidade e da formalidade de realidade?

Não nos parece que possa ser considerada em paridade com a mera analítica zubiriana de que temos vindo a dar notícia. Não existe um critério que o legitime; estas notas advêm de uma determinação que alguém fez de um objeto diante de nós. E, como tal, do máximo que se pode tratar é de uma logificação da inteligência, mas não de uma inteleção senciente da realidade.

Se é assim, não nos parece que Pintor-Ramos possa ter razão ao dizer que existe uma filosofia da linguagem no pensamento de Zubiri porque, ainda que o seu estudo seja pioneiro e digno de nota, o que é verdade é que não chega apontar para elementos presentes na re-actualização da realidade para dizer que existe. Essa seria uma argumentação anexa e sem atingir o alvo.

E, nem mesmo um inocente experimento que tentasse pôr o nome no momento primordial podia legitimar a presença de uma tal filosofia da linguagem, porque, a este respeito, é bem claro Pintor-Ramos ao salientar o seguinte:

Nombrar algo es un modo de delimitarlo, de diferenciarlo; como la realidad carece de toda discursividad en aprehensión primordial, Zubiri puede afirmar con claridad que «en la aprehensión primordial no hay nombre ninguno». Es decir, nuestra aprehensión originaria de realidad es literalmente inefable; se trata de un acto que no es de naturaleza lingüística, ni siquiera es «prelingüístico» (...) sino que a lo sumo cabría hablar de un acto «a-lingüístico»<sup>203</sup>.

Se é assim que se apresenta a solução da questão com base nas exigências da analítica da facticidade material noérgica, o que se nos oferece dizer é que não nos

---

<sup>203</sup>Antonio Pintor-Ramos, “El lenguaje en Zubiri”, *art. cit.*, p. 111

parece que possa ser pensada a linguagem dentro desta analítica. O que se nos oferece dizer é que existe uma introdução do sentido dentro da apreensão da realidade. E, nesse contexto, para além de fazermos um prolongamento do tratamento que José María Gómez Delgado dá à noção de conceito<sup>204</sup>, no artigo sobre a verdade dual, o que propomos é esta chave de leitura que, pelo que investigamos, está em consonância com a posição de Juan Bañón<sup>205</sup>.

Façamos agora um levantamento da situação em que se coloca Zubiri ao defender esta mera recetividade da realidade, que na nossa perspetiva é material.

### 2.6.3 O ponto de situação

Depois da descrição que foi feita dos conceitos essenciais no ponto 2.1, depois da descrição da analítica que foi feita no ponto 2.3 e das reconstruções que Zubiri fez da tradição no ponto 2.5, queremos mostrar em que ponto argumentativo estamos.

Será aquele que apresentou Maria José Cantista no artigo sobre Zubiri na *Enciclopédia Logos*? Não nos parece, ainda que este texto tivesse sido redigido num período onde os estudos zubirianos e mesmo as obras conhecidas eram poucos. Embora este texto seja uma ótima introdução ao pensamento do autor, julgamos que contém várias interpretações muito discutíveis. Por exemplo, na coluna 703, diz que nesta apreensão da realidade se trata de um «hiper-realismo». E dizer isso, na nossa perspetiva, é muito discutível pelo que temos vindo a afirmar acerca da noologia, da noergia e da recetividade da materialidade<sup>206</sup>.

Logo depois, diz que esta apreensão se dá por meio de uma “simbiose de actualismo e intelectualismo”. Esta afirmação também não nos parece feliz. Basta lembrar que Zubiri fala de atualidade e não de atualismo. E, pior do que isso, do que fala é de uma mera atualização, não de um intelectualismo, como dissemos no ponto 2.5.

Também não nos parece que esteja a acertar no alvo quando equipara a analítica da facticidade de Zubiri com a teoria hile-morfica de Aristóteles. Juntar estas duas

---

<sup>204</sup>Penso que não basta apontar para a ideia de que os «conceitos» na filosofia de Zubiri relevam de uma direccionalidade. Se tivermos a descrição que sobre eles é feita no segundo volume da trilogia, estes, apontam para uma dimensão linguística. E, e aqui que está a questão que levantamos.

<sup>205</sup>Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 26.

<sup>206</sup>Maria José Cantista, “Zubiri”, in AAVV, *Logos. Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*, Verbo, vol.5, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1993,col. 703.

propostas é não compreender que a formalidade não é já algo que fosse dado com as coisas. A formalidade é a atualização da realidade numa mera recetividade. E toda a fecundidade está em perceber que é nessa condição que é inovadora<sup>207</sup>.

É ainda um ponto flagrante da incompreensão do pensamento do autor quando diz, na coluna 704, que aquilo que Zubiri faz é um regresso às coisas. E, nesta linha, não tem melhor sorte quando diz que este enraizamento é de carácter “genético-analéctio-ambital”. Por isso, não é no seu artigo que nos parece que esteja uma síntese acertada do que pretendeu.

Se nos voltarmos para a introdução que Juan Nicolás faz à obra *El hombre y la verdad*, o caso muda de figura, porque nos parece – tal como a Juan Nicolás – que Zubiri refunda as bases da fenomenologia e da hermenêutica. O que nos parece é que é muito acertado pensar que Zubiri reabilita a sensibilidade. Com efeito, na nossa perspetiva, é muito certa a visão que vê no plano de Zubiri uma recuperação do plano da facticidade, ainda que lhe tenha acrescentado a dimensão da factualidade.

Também nos parece que Zubiri não redunde num essencialismo pelo facto de a sua formalidade de realidade ser material e não eidética<sup>208</sup>. É para nós muito oportuno, além disso, dizer que a sua atualização da realidade não é logicista ou até relativista, porque, em ambos os casos, estaríamos a desatender à potencialidade que a noologia e a noergia têm. E, por último, também nos parece importante demarcar os planos da analítica da facticidade material noérgica daqueles dos realismos, dos subjetivismo e dos apriorismos de sentido, precisamente porque a analítica não é nem um realismo, nem um subjetivismo uma vez que o saber é a própria realidade dada em formalidade, não existindo primazia de sentido alguma porque o que está em causa é a fundamentação de uma filosofia da atualidade.

Então, para onde aponta esta recetividade da materialidade<sup>209</sup>? Como temos

---

<sup>207</sup>Numa leitura atenta aos pressupostos da trilogia sentiente pensamos que não é admissível esta leitura da actualidade, justamente porque o que está em causa é uma actualidade-comum e não uma comunicação de substâncias.

<sup>208</sup>Aqui fazemos uma remissão aquilo que disse Diego Gracia no seu artigo “Ciencia y Filosofía” porque o que lá está dito acerca da redução eidética que Zubiri faz é algo de índole diferente. Se bem percebemos, ao que se refere Diego Gracia é ao carácter absoluto da formalidade de realidade, e, ao que se está a referir Juan Nicolás na sua introdução é a tendência fenomenológica de reduzir os dados noemáticos ao sentido que é dado pela noesis no sentido de encontrar, intencionalmente, o imutável. Cf. Diego Gracia, “Ciencia y filosofía”, *art. Cit.*, p. 24.

<sup>209</sup>A este respeito, Juan Nicolás dá uma resposta curta; de toda a sorte, parecemos que está certíssimo: “Partiendo de un análisis de nuestro aparato gnoseológico, no acaba en un logicismo, ni en un afundamentalismo acrítico, ni en un esteticismo, ni en un relativismo interpretativo, sino en una concepción del fundamento como formalidad de realidad y como religación. Partiendo de un análisis de nuestro estar en el mundo, no acaba en un subjetivismo, ni en un apriorismo del sentido, ni en un

estado a dizer, para uma apreensão que parte da religação. Depois, para uma nova consideração do inteligir, do sentir e da relação que existe entre eles. Em terceiro lugar, para uma estrutura interna do ato que não se confunde com uma “metafísica da inteligência<sup>210</sup>”, como disse Diego Gracia e, por último, aponta para apreensão da realidade feita em impressividade de realidade que significou uma re-abilitação da sensibilidade ao mesmo tempo que fez depender a formalidade dos conteúdos que nela eram colhidos. E com esta radicação na mera atualização da realidade refundou as propostas das “filosofias do sentido”, por meio da recetividade da materialidade. Por outras palavras, por meio de uma mera apreensão da realidade em impressividade de realidade que, pelo facto de não se ter de dirigir para os objetos, nem ter de considerar separadamente o que havia sido dado pelos sentidos ao inteligir, não tinha de determinar a realidade por meio de algo que não lhe era próprio. Não tinha de incorrer no dizer ou afirmar aquilo que não era a formalidade de realidade.

Se consultarmos alguns textos de Jesús Conill, o que diz a este respeito é precisamente isso. Se analisarmos o seu artigo sobre Heidegger e Zubiri, encontraremos, na página 1200, o seguinte:

Zubiri radicalizó el análisis fenomenológico de los hechos hasta descubrir que la realidad está dada en un nivel previo a la conciencia y a la comprensión del sentido del ser (...) abrió un nuevo camino para transformar radicalmente la metafísica, capaz de salir al paso del reto nietzscheano.

Ainda na página 1201, diz: “Zubiri “afina” el análisis de Husserl y Heidegger, aclarando en qué consiste “estar presente”, que no es ni intención ni desvelación, sino actualidad”.

E, por último, na página 1202, diz:

Con lo cual, a mi juicio, rebasa la fenomenología de la esencia y la de la existencia (la analítica hermenéutica), para ofrecer una Analítica noológica del saber de realidad, en la que se parte de la unidad radical y originaria de esencialidad y factualidad.

O que são estas afirmações senão a crença de que Zubiri refundou as bases da fenomenologia e da hermenêutica? O que será esta confissão senão uma esperança na radical atualização da realidade? Parece-nos que é precisamente por esta via, a da

---

realismo pre-kantiano ni crítico (es patente su distanciamiento respecto del «realismo crítico» conocido de cerca durante su estancia en Lovaina), sino en una teoría del poder de lo real y de la co-originariedad de realidad e intelección”. Juan Nicolás, Presentación, in Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad, op. cit.*, p. III.

<sup>210</sup>Diego Gracia, *Voluntad de verdad, op. cit.*, p. 112.

atualização da realidade através da recetividade da materialidade, que pode ser vista uma refundação das propostas anteriores. E a esta via chamamos analítica da facticidade material noérgica.

Contudo, ainda não falamos da verdade e é importante fazê-lo porque ela é a base da nossa tese. Por isso, em primeiro lugar, no ponto 2.7, começaremos a abordá-la. No ponto 2.7.1, parece-nos importante fixar a ideia que permite unir a intelecção e a verdade. E, depois, começaremos a determinar o que seja a verdade real, agora, ao invés de ser por diferença, o que implicaria, para justificar a novidade da mesma, uma repetição dos argumentos que utilizámos no ponto 2.5, o que nos parece mais interessante é sublinhar os pontos de comunhão que existem entre os conceitos de verdade de Zubiri, Husserl, Heidegger e Ricoeur. Não para criar correspondências como se fora uma tabela. O nosso intuito é verificar se, na tradição, existiram algumas propostas que já foram apontando no sentido de uma verdade real. Este será o ponto 2.7.2. Por último, o ponto 2.7.3 irá tratar das bases e determinação intrínseca desta primeira verdade.

## 2.7 A verdade real: enquadramento

Tendo em conta o percurso que fizemos até aqui, mas especialmente o que ficou dito do ponto 2.3 ao ponto 2.5, podemos antecipar o tipo de verdade a que se refere Zubiri, podendo dizer que não pode ser identificada com uma *adaequatio* medieval, porque, nesse caso, estariam em causa todos os pressupostos da analítica da facticidade, nomeadamente, a primazia da atualidade, a congeneridade entre o sentir e o inteligir, a mera recetividade e a valorização da noologia e da noérgica.

Também nos parece evidente que não pode ser pensada nos quadros de uma verdade lógica ou ontológica, porque estaria trocada a noologia ou, de modo mais profundo, a recetividade por uma determinação da realidade como o próprio Zubiri indica em *Sobre la esencia* na página 38<sup>211</sup>. É ainda pertinente pensar que não se trata de uma verdade determinada como certeza porque, nesse caso, estariam postos em marcha princípios determinantes de um esquema que tudo fariam menos uma recetividade da

---

<sup>211</sup>“No se trata, desde luego, de la verdad en el sentido de un conocimiento verdadero, sino de un carácter real de las cosas, como cuando hablamos, por ejemplo, de un vino verdadero a diferencia de un vino falsificado (...) por razones que expondré más tarde, veremos que no es una verdad ontológica, sino otro tipo de verdad, la verdad real”. SE, p. 38.

realidade.

Em quarto lugar, também não pode ser considerada desde qualquer modelo dual pela aposta que Zubiri fez no conceito de atualidade comum que desmente a necessidade de que existam quaisquer relações entre um sujeito e um objeto.

Decorre ainda do que temos vindo a dizer que a verdade real não pode ser pensada como uma vontade de poder, como defendeu Nietzsche, porque, nesse caso, teriam de existir pressupostos anteriores que permitissem fundamentar esta vontade<sup>212</sup>. E, como esclarecemos, quer a vontade quer a intelecção decorrem de uma mesmidade de ato, como frisa Antonio González no artigo que já citamos sobre este assunto.

Por último, fazendo menção às indicações de *Naturaleza, Historia, Dios*, também nos parece que não pode ser uma *verdade de ideias*, porque não se podem confundir as noções de “ideias” com a noção de «ideia» no sentido campal, nem tampouco a noção de “ideia” com a noção de «factualidade».

Antes de avançar na descrição da verdade real, gostaríamos de demonstrar a implicação que existe entre os conceitos de intelecção e verdade para não existirem saltos gnosiológicos.

### 2.7.1 A união da intelecção com a verdade real

Neste ponto, seremos breves, ainda que seja um ponto importante porque pode ser dada uma simples justificação. Se consultarmos o primeiro volume da trilogia, vemos que à intelecção corresponde uma mera atualização da realidade que é feita por meio de uma recetividade. Disso já tínhamos dado conta. Passar à identificação da intelecção com a verdade real faz-se, justamente, pela definição da verdade real.

Na mesma obra que citámos, a verdade real é definida como uma mera atualização da realidade. Se as duas noções apontam para uma mera atualização e não faz sentido que existissem duas atualizações separadas, então, desta unidade, deve concluir-se que, sempre que existe uma atualização da realidade, apreendemos a realidade em verdade real.

---

<sup>212</sup>“La voluntad de realidad es voluntad de verdad. ¿Qué es esta voluntad de verdad? La verdad tiene varios momentos. Uno es el más clásico: un acto de intelección que manifiesta la realidad. Y como aquí se trata de mi forma de realidad, podría pensarse que verdad significa autenticidad. Voluntad de verdad sería voluntad de autenticidad. Es lo que canonizó Nietzsche: Wille zur Wahrheit. Pero esto es insuficiente porque hay un momento de voluntad de verdad que es anterior a la propia voluntad de autenticidad. Porque la autenticidad es autenticidad en cuanto expresión de una realidad”. HD, p. 106.

Esclarecida esta passagem, vejamos agora que tipo de aproximação pode ser feita entre Zubiri, Husserl, Heidegger e Ricoeur. E, para além disso, de que modo é que, nos pontos onde não foi possível desenrolar um alinhamento, Zubiri tentou ultrapassar os problemas com que se debateram. Começaremos com Husserl. Depois teremos em conta os pressupostos essenciais da teoria da verdade heideggeriana. Por fim, veremos que relações se podem estabelecer com a filosofia de Ricoeur.

### 2.7.2 Encontro de perspetivas: Zubiri, Husserl, Heidegger e Ricoeur

No panorama dos comentários dos especialistas, encontramos, num texto clássico de Pintor-Ramos, uma indicação curiosa que aproxima as duas propostas filosóficas que se concretiza no encontrar duma paridade entre a *epoché* husserliana e a irrealidade zubiriana<sup>213</sup>. Trata-se de um dado curioso para a nossa investigação porque, Pintor-Ramos se está a referir à irrealidade e não à verdade real que é o que nos interessa de momento, embora por outra questão.

O que nos interessa é uma possível ligação desta *epoché* com a suspensão de qualquer crença ou até determinação psico-mental que existe na apreensão primordial da realidade e conseqüentemente na verdade real, porque é aqui que podem ser vistos pontos de apoio dos quais se pode ter servido Zubiri.

É ainda curiosa a relação que se pode estabelecer entre os elementos que compõem o conceito de «representação» husserliana e aqueles que permitem que exista uma apreensão da realidade porque, segundo Nuno Nabais:

(...) a representação identifica-se aqui com a percepção, como uma qualidade específica de uma vivência intencional que se caracteriza pela doação à consciência do objecto ele mesmo na sua corporeidade e actualidade. Enquanto fundamento de outros actos, a representação designa apenas a matéria intencional do acto, sobre o qual podem vir a fundir-se diferentes qualidades (...) <sup>214</sup>.

Ao frisar este aspeto, queremos estabelecer relação com a corporeidade e a actualidade do objeto “ele mesmo” porque, se meditarmos na proposta zubiriana, pelo menos tal como nós a entendemos, é importantíssimo atender à materialidade da

---

<sup>213</sup>Para confrontar o que é dito, veja-se por favor a nota 28 do estudo de Pintor-Ramos sobre a verdade dual. Cf. Antonio Pintor-Ramos, “La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri”, *art. cit.*, p. 289. nota-rodapé 28. Sobre esta relação de Zubiri com Husserl pode ainda ser consultada uma tese de Víctor Tirado com grande proveito. Cf. Víctor Tirado, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Salamanca, UPSA, 2002

<sup>214</sup>Nuno Nabais, *A Evidência da Possibilidade: a questão modal na fenomenologia de Husserl*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998, p. 142.

realidade para que esteja devidamente habilitada a sensibilidade. E, por seu turno, é importantíssimo atender ao conceito de «de suyo» para que a intelecção não seja assemelhada a um «em si».

É também nossa convicção que nesta posição filosófica de Husserl existem relações próximas com o tratamento que Zubiri dá à questão da formalidade de realidade, porque é exatamente o que acontece na formulação zubiriana: “A matéria contém mais do que a estrutura da referência, ela estabelece a determinação da identidade daquilo que é significado na pluralidade dos modos da sua doação. Ela é sempre já o «modo [Weise] segundo o qual o objecto é dado<sup>215</sup>”.

Mas Zubiri foi crítico em relação a esta aposta. Basta ver os reparos que já na sua tese doutoral fazia ao seu mestre. E, por isso, apesar destas proximidades, é preciso ver que Zubiri, na sua etapa madura, não cedeu a determinação dos objetos segundo uma categoria injustificada<sup>216</sup>. É necessário não esquecer que tornou a formalidade de realidade uma mera tradução intelectual de aquilo que era dado nos conteúdos e que, além disso, postulou a atualidade comum e a recetividade como conceitos fundamentais para que a analítica se pudesse cumprir.

Nesse sentido, como demos prova em todo o ponto 2 desta primeira parte, é absolutamente evidente que Zubiri não poderia estar de acordo com uma proposta de verdade que pudesse ser dita nos seguintes termos:

A verdade dos enunciados esgota-se na sua existência ideal e na relação ideal com a multiplicidade dos enunciados actuais. A evidência nem mesmo constitui um critério de verdade. Ela não é senão a vivência da actualização da verdade ideal na efectuação de um juízo. «A evidência nada mais é do que a “vivência da verdade (...)”<sup>217</sup>.

Como frisa Juan Nicolás, é importante não esquecer que existem dois elementos que distinguem taxativamente as duas propostas filosóficas. Primeiro, o facto de que Husserl assumia esta auto-posição como algo que é dado a uma consciência. Segundo, o facto de que a intencionalidade dos objetos apresentada por Husserl não assumia

---

<sup>215</sup>Ibidem, p. 142.

<sup>216</sup>Diego Gracia faz um pequeno resumo do que seja a verdade de um ponto de vista fenomenológico que cremos que é enriquecedor para se perceber o que está em causa. Vejamos o que diz: “Si la verdad es necesaria, no puede venir de algo contingente, como es la realidad de las cosas y del propio sujeto. La verdad se hace presente en la conciencia y se le impone a la propia conciencia como algo absoluto. De ahí que sea un error hacerla depender de la contingencia de las cosas, de las realidades. Precisamente porque tiene prioridad la verdad sobre la realidad, el objetivo de la fenomenología no puede ser otro que adecuar la realidad a la verdad, y no la verdad a la realidad”. Diego Gracia, *El poder de lo real*, op. cit., p. 76.

<sup>217</sup>Nuno Nabais, *A Evidência da Possibilidade: a questão modal na fenomenologia de Husserl*, op. cit., p. 262.



absoluta independência dos objetos<sup>218</sup>.

Parece-nos ainda importante relevar algumas paridades em relação a Heidegger. E a primeira é que já em *Ser e tempo* pode ser vista uma tentativa de radicar o plano da verdade longe de uma *adaequatio* e do mero resultado de uma afirmação. A segunda é que também Heidegger não identifica a verdade com um sistema composto de proposições, nem como uma «correção». Em terceiro lugar, é possível verificar que também divide a verdade em vários níveis, ainda que não exista um decrescendo de importância sempre que se trate de verdades derivadas, como no caso do filósofo alemão. Também podemos verificar que não colocou a verdade no plano da subjetividade, como refere Juan Nicolás, no artigo sobre o valor da verdade derivada<sup>219</sup>. E, ainda, segundo a interpretação de Pintor-Ramos, pode ser vista uma relação entre o conceito de verdade zubiriano e a *Unverborgenheit* heideggeriana<sup>220</sup>.

Tal como anteriormente assinalámos, a propósito da metodologia compreensivo-linguística, também no que diz respeito à verdade, Zubiri não pôde aceitar a proposta de Heidegger, porque é importante lembrar – sumariamente - que é sobre essa base que o seu conceito de verdade é negado. Era porque a sua verdade se constituía numa desvelação que implicava, ainda que num terreno de pertença assumidamente hermenêutico, uma determinação dos objetos que não podia ser aceite, porque, como fomos dizendo, essa era precisamente a negação da atualidade comum recetiva em que assenta a analítica da Zubiri.

Então, para superar a proposta do seu mestre, Zubiri reivindicou o plano da sensibilidade como intrínseco à estrutura interna do ato, em primeiro lugar. Depois, implantou uma noologia/noergia com o intuito de justificar aquilo que era dado em formalidade de realidade com base na recetividade. Em terceiro lugar, implantou o terreno da atualidade tendo em vista a realidade material que tinha diante. Em quarto, tentou superar a questão do sentido por meio da confiança, e não apenas segundo a patência, como refere Pintor-Ramos<sup>221</sup>. E, por fim, na nossa perspetiva, relegou o plano

---

<sup>218</sup>Cf. Juan Nicolás, “La teoría Zubiriana de la verdad”, in Nicolás, J. A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, pp.293-311.

<sup>219</sup>Juan Nicolás, “El valor de la verdad derivada en Zubiri y Heidegger”, *op. cit.*, p. 141. Sobre este assunto existe um estudo de Víctor Tirado que pode ser consultado. Cf. Víctor Tirado, “El concepto y la verdad en Heidegger y Zubiri (diálogo con teorías de la abstracción y con la teoría hermenéutica)”, *Pensamiento*, vol 71, n.º 266 (2015), pp. 459-489.

<sup>220</sup>Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, *op. cit.*, p. 239 nota-rodapé 100.

<sup>221</sup>“No es lo mismo manifestación que patentización, porque lo patente es ciertamente manifiesto, pero es patente porque está manifestado (IRE 240); es decir, no es que la “patencia” desaparezca de la verdad sino que es “ulterior” y, a mi modo de ver, es lo que se llama luego “autenticidad” como fase de la verdad

da linguagem para que, por falta de legitimidade impressivo-analítica, não pudesse cair nas mesmas aporias.

Falemos agora de Ricoeur.

A introdução de Paul Ricoeur no contexto do pensamento de Zubiri exige, necessariamente, uma justificação, na medida em que a Ricoeur não poderão ser acometidas as razões que podem ser apontadas quer a Husserl quer a Heidegger, dado que ele não foi nem mestre, nem interlocutor de Zubiri.

Creio que se poderão aduzir razões para legitimar a introdução de Paul Ricoeur nesta reflexão, tanto de natureza estrutural, como de natureza circunstancial. Do ponto de vista estrutural, há, pelo menos, duas razões para relacionar Zubiri com Ricoeur: a relação de ambos os autores com a fenomenologia, e o diálogo com Heidegger. Circunstancialmente, pode fazer sentido confrontar os dois pensadores, no quadro de uma receção hermenêutica de Zubiri, que não explorou esta relação, no intuito de verificar convergências ou divergências possíveis. Na verdade, pode ser importante considerar, no quadro de uma possível filosofia da linguagem – com a qual, como já dissemos, não estamos de acordo – se era adequado, como hipótese de trabalho, a fundamentação de uma metáfora descritiva de sintomas físicos no quadro de uma analítica da facticidade material noérgica. Por outro lado, também poderia ser interessante e inovador incluir na discussão da problemática da verdade a visão de Paul Ricoeur no sentido de verificar as semelhanças e discrepâncias com a filosofia de Zubiri.

Neste contexto, propomo-nos estudar a noção de verdade nas obras de Ricoeur, pondo em evidência o seu conceito de verdade metafórica. O que nos interessa mostrar com clareza é de que modo a sua noção de verdade, apoiada numa proposta filosófica, é inovadora no quadro das hermenêuticas modernas. Por isso, vejamos agora a relação de Ricoeur com a fenomenologia.

Jesús Conill, num texto em que avalia a importância da fenomenologia no pensamento zubiriano<sup>222</sup>, destaca o facto de Zubiri e Ortega serem dois autores inultrapassáveis na receção e desenvolvimento da fenomenologia em Espanha. O mesmo poderá ser dito em relação a Paul Ricoeur, para o mundo francês, não só pelo trabalho próprio de filósofo, mas, igualmente, pela sua tradução de *Ideias I*, realizada

---

dual en coincidencia del logos; esto tiene su importancia porque en Sobre la esencia la “patentización” entra directamente en rivalidad con la “desvelación” de Heidegger”. Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, op. cit., p. 239.

<sup>222</sup>Jesús Conill, “La fenomenología en Zubiri”, art. cit., p. 177-190.

durante parte do seu tempo de prisioneiro de guerra, que ainda hoje é referência e cuja introdução constitui uma ótima entrada na obra e na perspectiva husserliana<sup>223</sup>.

Quando, nos anos 1950, Paul Ricoeur apresenta o seu projeto filosófico, *A Filosofia da Vontade*, na obra *Le volontaire et l'involontaire*<sup>224</sup>, parte da perspectiva fenomenológica, sendo como fenomenólogo que desenvolve o sentido do ato voluntário, bem como as suas condicionantes e determinações. Por outro lado, em todo o conjunto da sua obra a marca da fenomenologia manter-se-á sempre importante<sup>225</sup>, ao mesmo tempo que, como estudioso da História da Filosofia, Ricoeur dedicará um conjunto relevante de textos a Husserl e à fenomenologia<sup>226</sup>. O peso da perspectiva fenomenológica do trabalho de Ricoeur é tão relevante que, na maior parte das recolhas históricas sobre o pensamento hermenêutico, a sua hermenêutica aparece caracterizada como *Fenomenologia Hermenêutica* ou *Hermenêutica Fenomenológica*.

Contudo, tal como Zubiri, Paul Ricoeur nunca aceitou totalmente a perspectiva husserliana; sobretudo Paul Ricoeur rejeitou sempre o ponto de vista de um *Cogito* absolutamente puro, transcendental, fonte e constituição do sentido. Essa sua posição é expressamente afirmada pelo próprio autor e claramente manifestada na sua obra dos anos 50, antes referida, cujo horizonte de debate é uma subjetividade encarnada num corpo que constituirá uma determinante fundamental na reflexão a efetuar sobre a ideia de uma vontade livre e que, por essa razão, expressa uma convivência com os pressupostos da fenomenologia, mas demarca-se deles em aspetos essenciais.

Na verdade, embora, como Husserl, coloque a subjetividade no início de qualquer abordagem reflexiva, essa subjetividade é sempre tomada como constitutivamente ferida, transportando em si uma opacidade que limitará, indelevelmente, a clareza do seu saber de si. Ricoeur defendê-lo-á em *Le volontaire et l'involontaire* quando diz que a reflexão só começa com uma primeira revolução

---

<sup>223</sup>E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1959.

<sup>224</sup>Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier- Montaigne, 1950.

<sup>225</sup>Será elucidativo ver o balanço que o próprio Ricoeur faz das suas raízes e do seu percurso filosófico: Paul Ricoeur, *Refléxion faite: Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

Há um conjunto já significativo de comentários onde se realça a importância da fenomenologia no pensamento de Paul Ricoeur. Sirvam como exemplo: AAVV, Paul Ricoeur, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995; Bernard Stevens, "L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl", *Études Phénoménologiques*, 11, (1990), pp. 9-27. Em língua portuguesa podem ver-se, por exemplo: Michel Renaud, "Fenomenologia e Hermenêutica. O projecto filosófico de Paul Ricoeur", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, n.º46 (1985), pp. 9-27; Fernanda Henriques, "A significação "crítica" de *Le volontaire et l'involontaire*", *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º46 (1990), pp.49-86. Fernanda Henriques, *Filosofia e Literatura. Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Afrontamento, 2005.

<sup>226</sup>Cf, Por exemplo, Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

copernicana, consistindo numa transformação de perspectiva de análise que toma em consideração o mundo dos objetos para uma subjetividade. Essa mudança de perspectiva corresponde a uma forma diferente de entender a racionalidade que deixa de ser causalista e naturalista, e se centra num registo transcendental.

Mas, para o filósofo francês, não era possível afirmar que o poder do *Cogito* fosse ilimitado, nem que não tivesse de relevar da experiência, porque, para Ricoeur, era decisiva a importância do aspeto incarnado e terreno da vivência, pelo que, com base numa filosofia que apontava para uma «compreensão volitiva» incarnada e que se sustentava na proposta metodológica kantiana, apostou numa proposta diferente daquela que é tradicionalmente husserliana.

Neste contexto, haverá que assinalar que o registo discursivo de *Le volontaire et l'involontaire* é, simultaneamente, impuro e tensional, na medida em que articula opostos, não realizando uma descrição pura do ato voluntário, mas sim a sua descrição compreensiva, isto é, uma descrição que tem de articular a sua vontade de clareza com a intromissão da opacidade oriunda da corporeidade intrínseca à subjetividade. Dito de outra maneira, a descrição *compreensiva* realiza-se através de um movimento que começa pela descrição fenomenológica do voluntário e pela identificação das estruturas involuntárias que a suportam e que, a seguir, realiza um movimento oposto: descreve as estruturas involuntárias identificadas e procura integrá-las na síntese voluntária que lhe dá inteligibilidade.

Esta posição ricoeuriana dupla no que toca à subjetividade será sempre retomada ao longo da sua obra, nomeadamente em *Soi-même comme un autre*, publicada 40 anos depois de *Le volontaire et l'involontaire*, onde se reafirmará ser a subjetividade o ponto de partida da reflexão e, ao mesmo tempo, se remete para a sua fragilidade constitutiva, colocando-a, por isso, fora do acesso imediato ao plano da clareza transcendental.

Por outro lado, há outra dimensão de Paul Ricoeur que se demarcará da posição de Husserl e que diz respeito ao tema do monopólio da teoria da representação como ato de consciência. Nesse contexto, *Le volontaire et l'involontaire* é, igualmente, clarificador porque vai desenvolver uma análise intencional com base na estrutura noético-noemática da consciência, mas subtraindo-a ao primado da representação transcendental. No quadro da necessidade de a reflexão exigir uma revolução copernicana, não ficará em questão a capacidade da consciência para dar sentido ao mundo, no entanto, afirma-se também que tal poder tem a ver com todas as formas da

consciência e não só com a sua capacidade representativa<sup>227</sup>.

Todavia, como já se disse, apesar de nunca aceitar totalmente a proposta fenomenológica em sentido amplo, a verdade é que nunca retira totalmente da sua metodologia o pendor fenomenológico, como se pode ver até pelas confissões que faz mais tarde na obra *Du texte à l'action*<sup>228</sup>, onde Ricoeur aparece como um discípulo crítico das propostas husserlianas, pelas razões que são elencadas no subcapítulo da obra intitulado “la critique herméneutique de l’idéalisme husserlien<sup>229</sup>” e de que importa dar conta.

Num primeiro momento, ao verificar que o ideal científico da fenomenologia husserliana não se encaixava numa certa continuidade com os projetos das demais ciências, pelo facto de que apenas se postulava algo de indubitável sem se ocupar da sua demonstração, Ricoeur posicionou-se criticamente em relação a Husserl.

Num segundo momento, demonstra que a construção especulativa que a fundação intuitiva leva a cabo é problemática porque lhe está sempre subjacente um campo de experiência do qual caberia dar notícia. Nesse quadro, faz notar, com espanto, que a interioridade que a fenomenologia husserliana proclama não só não é posta em causa, como é indubitável face as experiências do mundo que seriam transcendentais, e, por isso, duvidosas.

Por último, sublinha que a consciência husserliana, pela sua redução transcendental, não tem coisa alguma de empírico e, como tal, não pode ser aceite.

Contudo, se nos ativermos ao segundo ponto que está dentro da crítica hermenêutica do idealismo husserliano, existem outros tantos momentos de crítica.

Por um lado, é posta em causa a questão da intencionalidade em prol de uma inclusão do sujeito no mundo a que ele chamou «*appartenance*»<sup>230</sup>. Por outro lado, sublinha, mais uma vez, que é muitíssimo criticável que tudo se tenha de passar no plano da intuição.

---

<sup>227</sup>Para um desenvolvimento sistemático da especificidade discursiva de l’*volontaire* et l’*involontaire*, ver Fernanda Henriques, *Filosofia e Literatura*, *op. cit.*

<sup>228</sup>Para um elenco das razões pelas quais Ricoeur afirma que a hermenêutica está enxertada na fenomenologia consultar a obra que cito especialmente da página 55 em diante. Cf. Ainda a propósito desta ligação com a fenomenologia o texto de Fernanda Henriques presente no volume da Revista Portuguesa de Filosofia intitulado “A significação “crítica” de *Le volontaire et l’involontaire*”. Fernanda Henriques, “A significação “crítica” de *Le volontaire et l’involontaire*”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º46 (1990), p.65.

<sup>229</sup>Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>230</sup>“La première déclaration de l’herméneutique est pour dire que la problématique de l’objectivité présuppose avant elle une relation d’inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l’objet prétendument adverse. C’est cette relation inclusive ou englobant que j’appelle ici *appartenance*”. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 45.

Mais à frente, vai, ainda, apontar para o facto de que, também o *Cogito*, que parecia o critério onnipotente do conhecimento, pode ser alvo de críticas precisamente porque presume que a relação sujeito-objeto não oferece obscuridades. E, por último, aponta que, na sua perspectiva, a objetividade pode ser ultrapassada quer por uma teoria do texto, quer pela implantação do mundo da vida, o *Lebenswelt*.

Por sua vez, podemos ver na obra *Le conflit des interpretations*, especialmente na parte dedicada à hermenêutica e à existência, que o grande diálogo que se estabelece é no sentido de purificar as propostas husserliana e heideggeriana, sem que isso implique, mais uma vez o deixamos claro, um abandono das propostas da fenomenologia.

Vejam algumas afirmações de Paul Ricoeur, dentro deste contexto:

(Falando de Husserl diz) O seu contributo para a hermenêutica é duplo; por um lado, é na última fase da fenomenologia que a crítica de “o objectivismo” é levada às suas últimas consequências. Esta crítica do objectivismo diz respeito ao problema hermenêutico não só indirectamente, porque contesta a pretensão da epistemologia das ciências naturais de fornecer às ciências humanas o único modelo metodológico válido, mas também directamente, porque põe em questão a empresa diltheyana de fornecer as *Geisteswissenschaften* un método tão objectivo como o das ciências da natureza.<sup>231</sup>

Aqui haverá que sublinhar que esta dimensão da crítica de Ricoeur a Husserl é, de facto, muito forte na medida em que insistirá, uma e outra vez, nesta fraqueza idealista husserliana.

Posteriormente, num texto dedicado à questão da linguagem em Husserl e em Wittgenstein, podemos verificar que Ricoeur põe em causa que a intuição dos objetos seja onnipotente e que além disso seja “solitária”, isto é, não mediada, como se pode ler no seguinte trecho:

Ne faut-il pas que l'intuition soit non seulement sens, mais sens articulé? (...) c'est ainsi que Husserl a été amené à poser dans des termes de moins en moins naïfs la question du remplissement. C'est cette recherche qui l'a amené, à partir de la deuxième section de *Logique Formelle et transcendentale*, à un sens pré linguistique, anté-prédicatif, que serait l'origine, le sol préalable du logique. Mais on ne saurait comprendre de quoi il s'agit si l'on n'introduit pas en même temps la méthode que Husserl appelle *Rückfrage* (question à rebours). Le danger en effet de tout recours à l'idée d'intuition sensible ou de vécu ou de monde de la vie est en effet de postuler un donné non-linguistique, une impression au sens humien,

---

<sup>231</sup>Paul Ricoeur, *O Conflito das Interpretações*, Porto, Rés editora, 1992, p. 10. Cf. Também Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éd. Seuil, 1969, p. 10.

absolument étrangers à l'ordre du langage et finalement introuvables, pour nous hommes parlants et acculturés<sup>232</sup>.

Dito isto, vejamos agora as relações que se podem estabelecer entre a hermenêutica especificamente ricoeuriana e a fenomenologia.

Depois deste percurso, em que se procurou mostrar o tipo de aceitação-rejeição de Paul Ricoeur em relação a Husserl, vale a pena entender mais claramente a especificidade da prática filosófica ricoeuriana que manterá sempre uma relação com a fenomenologia. Antecipando uma análise mais pormenorizada, adiantaria que se deve ter em conta três aspetos.

1. Num primeiro plano, cumpre dizer que o filósofo francês, desde cedo, demonstrou que, era necessário atender a várias notas para a caracterização do seu método hermenêutico. Em primeiro lugar, haveria de ter em conta o enraizamento no mundo como ponto de partida da sua argumentação porque, no seu dizer, não basta que um determinado cogito se volte para um objeto para o determinar, é preciso que se crie um vínculo ontológico onde existe uma relação do sujeito com o mundo.

2. Na sequência, Ricoeur vincou a necessidade de atender ao facto de que o sujeito é limitado, por causa do seu enraizamento no mundo, sendo preciso assumir essa condição para poder começar a dizer cabalmente a realidade, mostrando que, por exemplo, a cultura e os textos constituíam mediações incontornáveis para que fosse possível a constituição de um saber sobre o mundo. No contexto desta perspetiva, aparece o carácter inacabado da interpretação e da construção de sentido, que nunca se resolverá numa relação de objetividade, precisamente porque, na sua base, estão a densidade da realidade e a capacidade humana de dizibilidade.

3. Finalmente, em função das ideias de pertença e de pré-compreensão, Paul Ricoeur aponta a inevitabilidade de se partir de pressupostos para filosofar, isto é, de se ter uma atitude de um certo acolhimento para que possamos ir mais além na interpretação da realidade.

Sobre a impossibilidade de a hermenêutica se afastar totalmente da fenomenologia Paul Ricoeur fornece imensos recursos, como é o caso, por exemplo, do texto “Pour une phénoménologie herméneutique”:

(...) Il se borne à en montrer la possibilité en établissant, d'une part, que, par-delà la critique de l'idéalisme husserlien, la phénoménologie rest l'indépassable présupposition de l'herméneutique; d'autre part, que la phénoménologie ne peut

---

<sup>232</sup>Paul Ricoeur, “Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage”, *Études Ricoeuriennes*, vol. 5, n.º1 (2014), p.3.

exécuter son programme de constitution sans se constituer en une interprétation de la vie de l'ego<sup>233</sup>.

Com efeito, assim como a fenomenologia, também a hermenêutica se debruça sobre o sentido do ser. Por outras palavras, tal como a primeira, também a segunda é uma filosofia que constrói o sentido do ser, sendo que a semelhança é mantida por meio de uma distância requerida por ambas. Para Husserl, a distância é entre o sujeito e o objeto e para Ricoeur é de outra ordem. É da ordem da mediação textual<sup>234</sup>.

Daqui, poderão retirar-se duas ideias mestras: a de que a hermenêutica marca uma rutura em relação às relações sujeito-objecto e em relação ao conhecimento desencarnado e absoluto, e a de que, nesta condição e, apesar de tudo, mantém vínculos com a fenomenologia dos quais não se pode desfazer.

Certamente que uma das imagens de marca da hermenêutica de Paul Ricoeur é a sua ideia de “via longa” que cunha, simultaneamente, a relação constitutiva da hermenêutica com a fenomenologia e a sua demarcação de Heidegger.

Ouçamos Ricoeur, falando de Heidegger:

Estes problemas são exactamente não considerados numa hermenêutica fundamental (...) ele quis que subordinássemos o conhecimento histórico à compreensão ontológica como uma forma derivada de uma forma originária. Mas não nos dá nenhum meio de mostrar em que sentido a compreensão propriamente histórica é derivada da compreensão originária.

Por isso Ricoeur propõe o seguinte:

Substituir a via curta da Analítica do Dasein pela via longa preparada pelas análises da linguagem; assim, conservaremos constantemente o contacto com as disciplinas que procuram praticar a interpretação de maneira metódica e resistiremos à tentação de separar a verdade, própria da compreensão, do método usado pelas disciplinas provenientes da exegese<sup>235</sup>.

Se tivermos em conta o início do percurso hermenêutico em Ricoeur, julgo que teremos de apontar para as obras *La symbolique du mal* e *Finitude et culpabilité* como marcos. E, a partir delas, começamos a verificar o emergente desejo de dizer o mistério,

---

<sup>233</sup>Ibidem, p. 55.

<sup>234</sup>No âmbito da questão da importância da textualidade em Ricoeur importa dizer que, para este autor, o mundo trabalha linguisticamente sobre ele o ser humano. Aqui, caberá explicitar que, do ponto de vista ricoeuriano, é bom que não se confunda a linguagem com o mundo: a linguagem fala sobre o mundo mas não é o mundo. E, nem mesmo a ideia de que a realidade não é a empírica mas aquela que é construída por meio da linguagem abala esta ideia. Sobre o assunto diz Ricoeur o seguinte: “même s’il est vrai que tout expérience a une «dimension langagière», et que cette Sprachlichkeit empreint et transit toute expérience, ce n’est pourtant pas par la Sprachlichkeit que doit commencer une philosophie herméneutique”. Ibidem, p. 59.

<sup>235</sup>Paul Ricoeur, *Conflito de interpretações*, op. cit., p. 12



de dizer a realidade, por meio de uma diversidade de metodologias e de acolhimentos. Desde esse início que poderemos notar que existe uma atitude de escuta que busca sempre superar os limites da razão desde a finitude e o enraizamento, como tinha ficado claro em *Le volontaire et l'involontaire*, através da sua opção por uma «descrição compreensiva» em detrimento de um conhecimento absoluto próprio da fenomenologia transcendental.

Contudo, no caminho inovador de Paul Ricoeur marcado pela inclusão de metodologias de diferentes disciplinas e pelo cunho linguístico, é importante notar o outro sinal particular que radica na absoluta confissão de que o filosofar deve partir de pressupostos e de que deve dizer a experiência que se faz do mundo de modo crítico<sup>236</sup>. É neste contexto que começa a emergir a grandeza da “hospitalidade linguística” tal como refere Ricoeur nos seus textos sobre a tradução. E é, também, neste contexto, que surge, com toda a sua força, o imperativo de uma “recetividade” da cultura, dos textos e das palavras, e, com este, o imperativo de dizer o mundo por meio dessa linguagem.

A este respeito, Ricoeur é muito claro na sua obra *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, onde mostra que a existência nunca é muda, ela fala sempre do que experiencia; mas, acrescentamos nós: só fala porque tem este acolhimento, porque percebe este “dom da linguagem”, porque está aberta a todas as metodologias científicas para que se possa ir mais além, no dizer do mistério da realidade. No fundo, porque renuncia ao absoluto da compreensão à maneira de Hegel, como Ricoeur reitera em *Temps et récit*<sup>237</sup>, fazendo-o em favor de uma hermenêutica finita e incarnada que se vê a braços com o mistério da realidade.

Dito isto, debrucemo-nos agora sobre a questão da verdade propriamente dita.

Como ficou dito no início, um dos objetivos deste momento da tese é analisar a questão da verdade no pensamento ricoeuriano.

Cumprir dizer, para iniciar a análise, que a teoria da verdade ricoeuriana não está longe de alguns pressupostos que a verdade hermenêutica em geral estabelece,

---

<sup>236</sup>Foi isto que bem viu Domenico Jervolino ao afirmar o seguinte: “L'enjeu est la possibilité de penser, au contraire, à une fondement non violent du lien social. Or, certains indications décisives dans ce sens nous viennent de Ricoeur dans *Parcours de la reconnaissance*. Ricoeur propose de lier le grand thème hégélien de la lutte pour la reconnaissance mutuelle des sujets à celui de l'économie du don. Le conflit des sujets n'est pas posé nécessairement sous le signe d'un agressivité irréductible au contraire c'est du conflit que naît la reconnaissance mutuelle”. Domenico Jervolino, “Pour une philosophie de la traduction, à l'école de Ricoeur”, *Revue de métaphysique et moral*, n.º50 (2006), p. 234. Confrontar ainda a este respeito Domenico Jervolino, “La question de l'unité de l'oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements”, *Archives de Philosophie*, 4 (2004), pp.659-668.

<sup>237</sup>Paul Ricoeur, *Temps et récit, III, Le temps raconté*, Seuil, 1985, p.280-299.

sobretudo, porque ela assume uma rutura com a conceção objetivista do conhecimento e com uma aceitação da verdade como adequação.

Embora Paul Ricoeur não entre no debate sobre a verdade no contexto, por exemplo, da verdade como *aletheia*, nos quadros da tematização heideggeriana, no entanto, a sua conceção de verdade contextualiza-se no mesmo plano da profundidade ontológica. Para Michel Renaud, a investigação de Ricoeur sobre a verdade, nas suas primeiras obras, deu uma relevância especial à teoria da verdade ontológica, fundando-se, em última análise, na abertura do ser<sup>238</sup>. Assim, e em termos gerais, pode-se dizer que o conceito de verdade em Ricoeur enquadra-se na tradição da hermenêutica moderna, mas está determinada pela forma própria como ele a tematizou e a praticou. Nomeadamente, a sua fidelidade ao paradigma da “via longa” que o levará a explorar a tensão entre os planos epistemológico e ontológico.

Os primeiros traços relevantes da posição de Ricoeur sobre a verdade ficam depositados na sua obra *Histoire et vérité*<sup>239</sup>, em que diz a determinada altura:

Querer-se-ia poder começar uma meditação sobre a verdade por uma celebração da unidade (...). E, contudo, não é possível começar desse modo: o Uno é uma recompensa demasiado longínqua, ele é, primeiro, uma tentação maligna<sup>240</sup>.

Esta ideia de que a razão humana não pode alcançar a verdade num discurso totalmente unificado é um dado incontornável na posição ricoeuriana sobre o tema. Para ele, a verdade é, simultaneamente, um desejo e um processo. Enquanto desejo, representa a exigência fundamental da racionalidade. Enquanto processo, corresponde à tarefa humana comprometida com a vida e com o saber.

Nesta obra, Ricoeur recorre à dupla metáfora de elemento (*milieu*) e de luz para caracterizar a sua conceção de verdade.

Pela metáfora da luz, Ricoeur coloca a questão da verdade no quadro dos binómios luz-sombra e transparência-opacidade que representam o seu modo de pensar nos quadros de uma racionalidade finita, mostrando que coloca a verdade no seio da relação saber-não saber.

Quanto à metáfora do elemento ou meio, para a qual o autor remete através da expressão “espero estar dentro da (dans) verdade”, ela patenteia bem a questão da

---

<sup>238</sup>Michel Renaud, “O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Paul Ricoeur”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º46 (1990), pp. 19-48.

<sup>239</sup>Cf. Para um elenco mais detalhado dos textos de Ricoeur sobre a verdade pode ser consultado o ponto 2.1 da tese de doutoramento de Fernanda Henriques. Fernanda Henriques, *Filosofia e Literatura. Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur*, op. cit., p. 248. E, mais concretamente a nota 67 onde existe uma descrição detalhada da bibliografia mais importante sobre o tema.

<sup>240</sup>Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 58.

implicação e da pertença de quem procura a verdade e da verdade procurada, afastando qualquer possibilidade de se poder pensar a verdade como unidade.

Aquilo que *Histoire et vérité* estabelecerá em termos de concepção da verdade ricoeuriana é que a verdade é um processo tensional entre uma unidade que se busca e não se logra alcançar e a pluralidade de perspectivas encontradas nessa busca, dando base à preocupação de Paul Ricoeur em subtrair o tema da verdade às esferas do poder e da violência que a ameaçam de dentro porque afirmar uma unidade da verdade só pode advir de uma figura do poder e não do saber<sup>241</sup>.

Em *Métaphore vive* e *Temps et récit*<sup>242</sup>, Paul Ricoeur retomará uma outra abordagem da problemática da verdade, agora dentro do quadro da questão da referência. Compreender esta maneira de falar da questão da verdade supõe ter em consideração várias dimensões do percurso ricoeuriano, nomeadamente, aquilo que, ao longo da sua obra, Ricoeur foi mostrando quanto ao poder referencial da linguagem, que é capaz de dizer o mundo em que vive, bem como as suas possibilidades ontológicas. A reflexão de Paul Ricoeur sobre a natureza e o valor referencial dos diferentes usos da linguagem vai conduzi-lo à sua teoria da inovação semântica e da metáfora, em diálogo apropriativo com a perspectiva kantiana do esquematismo da imaginação, a partir do qual perspectivará uma verdade que é literária, para utilizar uma expressão de Anne Simon<sup>243</sup>.

Este diálogo com Kant começa, aliás, com a construção ricoeuriana de um ponto de vista sobre a imaginação que lhe permita, posteriormente, desenvolver a questão da inovação semântica, aprofundando esse diálogo com o pensamento kantiano, um dos interlocutores fundamentais da prática filosófica de Paul Ricoeur. Diz ele, num texto essencial sobre a metáfora, onde a subtrai ao domínio da percepção e da memória e a coloca no campo da significação:

(...) le rapprochement qui soudain abolit la distance logique entre des champs sémantiques jusque-là éloignés, pour engendrer le choc sémantique qui, à son tour, suscite l'étincelle de sens de la métaphore (...). En bref, le travail de l'imagination

---

<sup>241</sup>Em J. A. Nicolás e M. J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997, pp. 357-384, Ricoeur figura com o texto *Vérité et mensonge*, incluído nas teorias fenomenológicas.

<sup>242</sup>Em *Temps et Récit*, Paul Ricoeur não aborda, directamente a questão da verdade; no entanto, entrelaçada com a problemática da referência, ela é tida em conta, em dois momentos fulcrais, a saber: ao nível da mimese III, ou do poder de refiguração do discurso narrativo, e quando se determina a capacidade referencial da narrativa pelo entrecruzamento da história e da ficção. Jean Grondin é muito crítico em relação ao facto de Ricoeur não ter tematizado, directamente a questão da verdade da narrativa; do seu ponto de vista, *Temps et Récit* legitima que a narrativa seja fonte de sentido, mas não garante a sua dimensão de verdade, denunciando a falta, na obra ricoeuriana, de uma teoria da verdade hermenêutica. Cf. Jean Grondin, "L'herméneutique positive de Paul Ricoeur. Du temps au récit", in Grondin, J., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, pp- 179-192.

<sup>243</sup>Anne Simon, "Proust et Ricoeur: l'herméneutique impossible", *Esprit*, mars-avril (2006), p. 123.

c'est de schématiser l'attribution métaphorique. Comme le schème kantien, elle donne une image à une signification émergente. Avant d'être une perception évanouissant, l'image est une signification émergente<sup>244</sup>.

A imaginação aponta, então, para uma esquematização dos dados e, não se preocupando com a pertinência lógica do núcleo criado, conduz a um sentido emergente. Ou seja, a imaginação permite a construção de uma criação momentânea de sentido que se joga no interior da linguagem como algo que “soa” de modo diferente. É a este aspeto da criação de sentido que se refere Ricoeur com o conceito de “retentissement”. Ou seja, ainda, a inovação semântica é uma promessa de sentido novo que resulta da destruição de uma articulação habitual entre os campos semânticos de duas palavras, criando uma impertinência semântica, por meio do confronto entre a interpretação estabelecida do enunciado e a sua interpretação metafórica.

Daqui resulta um alargamento de possibilidades de compreensão do real que deixa de ser aquele com que se lida empiricamente, por ser dito por meio da linguagem e, por maioria de razão, por meio das esquematizações que a imaginação leva a cabo, explorando as suas potencialidades ontológicas. Por isso, como dissemos, através de uma aposta na linguagem o que existe é uma configuração do real por meio daquilo que é criado imagetivamente e que constitui a sua redescrção.

Esta aposta na linguagem aponta para a capacidade da metáfora ser um modo de configurar a realidade de maneira mais profunda, através de um processo predicativo impertinente assente na exploração da ambiguidade da cópula do enunciado metafórico – é e não é – e recorrendo à capacidade da discursividade poética de propor novas figuras do mundo a partir da sua radicação nas dimensões mais profundas da experiência humana. Esta confiança no poder detetor da metáfora permite que se crie um novo referencial para o real por meio de uma inovação semântica imagética<sup>245</sup>.

O trabalho que Ricoeur leva a cabo sobre a metáfora e sobre a inovação semântica mostra as diferentes maneiras como nos relacionamentos com a realidade e, ao mesmo tempo, os diferentes modos de referência que a linguagem envolve. Apostar na verdade metafórica implica, ao mesmo tempo, dizer que a relação imediata, empírica,

---

<sup>244</sup>Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 219.

<sup>245</sup>“Ao nível da metáfora, é o funcionamento da imaginação como método da síntese do heterogéneo que permite superar a perplexidade decorrente da impertinência predicativa do enunciado metafórico, fazendo emergir um sentido novo, através da aproximação de campos semânticos antes separados”. Fernanda Henriques, “O papel de Kant na intertextualidade de Paul Ricoeur: dois exemplos”, in <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textosfilocont/a%20intertextualidade%20de%20paulricoeur.pdf>, p.16 (08/03/2017).

de referência da linguagem ao mundo tem de ser suspensa, para poder ocorrer uma nova significação dele num outro modo de referencialidade que é a referência desdobrada. A este nível, a noção de verdade não perde o pendor tensional que tinha em *Histoire et vérité*, embora a tensão neste novo contexto se desenvolva entre a promessa de sentido novo oriundo da metáfora e o trabalho de determinação que o conceito tem de realizar.

Depois de descritos os pressupostos essenciais do conceito de verdade ricoeuriano e onde se instala para o determinar, vejamos quais são os pontos de ligação que se podem estabelecer com o conceito de verdade real.

Se, de facto, lermos a aposta de Ricoeur no corpo, como alternativa à proposta husserliana de matriz absoluta, podemos ver que este é um caminho onde podem ser traçadas muitas coincidências, porque, tal como Ricoeur, também Zubiri sentiu necessidade de habilitar uma filosofia do corpo e da sensibilidade para fazer face aos idealismos.

Se além disso, virmos o percurso que o filósofo francês percorre e as suas influências, igualmente podemos verificar muitas semelhanças, porque Zubiri também teve como mestres Husserl e Heidegger. Por outro lado, a deriva de Ricoeur para uma hermenêutica que não aceita o primado da relação consciência-objecto encontra também muito eco em Zubiri tal como se pode ver pela rejeição que faz da substantivação da consciência.

No contexto da aproximação, é ainda muito sugestiva a utilização do conceito de «pertença» por parte de Ricoeur, porque também aqui podem ser vistas ligações com o conceito de «religação» e de «com» zubirianos. O terreno da recetividade, donde parte Ricoeur, também é relevante para a nossa hipótese de trabalho, porque nos parece que é nele que está o centro da noologia.

Por sua vez, a anterioridade desta «pertença» em relação à linguagem também é algo de muito querido a Zubiri; basta que se tenha em conta o que ficou dito no ponto 2.6.2.1 a este propósito. E, por fim, também a criação de sentido ou de uma «materialidade» descritiva tem ligações com o que defendemos ser a tese de Zubiri.

Se passarmos para o plano da verdade, também existem muitos pontos comuns entre Ricoeur e Zubiri. Retomando algumas notas do que antes ficou dito, a verdade a que Ricoeur se refere releva de uma condição finita do ser humano e manifesta-se como tensão. A verdade envolve um projeto pessoal que implica construção que, por sua vez, implica confiança, um carácter prospetivo e uma referência ontológica, que são tópicos – ainda que indiretamente – que têm eco no pensamento do filósofo espanhol.

Onde pode ser encontrada a novidade? Na nossa perspetiva, a novidade não está simplesmente em fazer um contraponto em relação ao que pudesse ser uma direção para a realidade; já dissemos no ponto 2.5.2, quando determinámos a reconstrução que Zubiri tinha feito de Heidegger, que a perspetiva hermenêutica não assenta numa relação de objetividade. Então, o contraponto está em perceber que, apesar desta pertença, existe uma determinação do mundo de acordo com algo que foi recolhido e não é uma mera recetividade.

A alternativa está em não aceitar esta postura porque representa, na visão de Zubiri, uma enformação da realidade. A alternativa está na re-abilitação da sensibilidade como plano onde a formalidade de realidade pode legitimar as suas notas.

No plano específico da “verdade metafórica” que, como sabemos, tem pretensões que se podem considerar realistas, a novidade de Zubiri está na obrigação de provar que as formalidades são a própria coisa-real. A sua grande aposta está na recetividade que implica uma mesmidade do ato, não está numa determinação de segunda ordem poética que vise alcançar elementos mais profundos da realidade, porque, como disse Diego Gracia num artigo que já citámos:

No es verdad que nuestros contenidos básicos, las ideas, las simples aprehensiones, las intuiciones, nos den los caracteres primarios de las cosas, de la realidad. Frente al objetivismo secular de la historia de la filosofía, Zubiri afirma taxativamente el carácter construido de todo contenido mental<sup>246</sup>.

Explorado este ponto acerca de um possível encontro de perspetivas, vejamos agora em que é que se concretiza a verdade real de modo a continuar a estabelecer as bases daquela que é um autêntico âmbito de desenvolvimento<sup>247</sup>.

---

<sup>246</sup>Diego Gracia, *La cuestión del valor*, *Op. Cit.*, p. 55.

<sup>247</sup>A definição de Pintor-Ramos a este nível parece-nos insuperável: “La verdad es una cualificación del entero ámbito intelectual, conforma un ambiente dentro del cual se desenvuelve toda intelección posible. En la práctica, este planteamiento permite encontrar solución a una gran cantidad de problemas. Así, las diferenciaciones duales con las que se moverán las intelecciones ulteriores (logos y razón) podrán llegar a ser verdaderas o falsas gracias a que cada uno de los términos de esa dualidad emergen en su propia particularidad dentro de un ámbito ya cualificado como verdadero, por lo que la verdad de su conformidad será una concreción de la verdad primordial en que ya siempre se está y sin que haya que introducir desde fuera (...) la cualificación respecto a la verdad”. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, *op. cit.*, p. 114.

### 2.7.3 As bases da verdade real

Estamos convictos de que para explicitar o que seja a verdade real é preciso responder a duas questões: 1) à questão do enquadramento e 2) à questão das notas constituintes.

Relativamente ao ponto do enquadramento, é preciso ter em mente o que dissemos no ponto 2.7.1, justamente porque o que interessa ter presente é que se identificam a verdade real e a inteleção. Esta identificação fornece vários elementos valiosos que podem ajudar na determinação desta verdade.

O primeiro deles é sem dúvida que terá de brotar da analítica da facticidade material noérgica que, só por si, implica que tenha de relevar de uma religação, de uma atualidade da realidade, de uma estrutura interna do ato de inteligir e, sobretudo, na nossa perspetiva, de uma recetividade da materialidade.

O segundo deles, é que, como a inteleção senciente, terá de se erguer sobre a formalidade de realidade e deixar a determinação do conteúdo para segundo momento. No seguimento destas exigências que a equivalência comporta, podemos ainda verificar que a verdade real decorre de uma mera ratificação que não tem de se dirigir para os seus objetos. E, por último, pelo facto de ser verdade da realidade, é preciso ter presente que é uma verdade aberta a outras formalidades de realidade.

Há, contudo, outras as conclusões a tirar.

A primeira delas é que não pode assumir os mesmos contornos que as *adaequatios*, nem que a certeza, nem que as verdades lógicas ou concetuais, porque o que está na sua base é uma recetividade que não permite que a atualização da realidade se dê por meio de determinações concetuais ou por meio de logificações da inteligência. Nesse sentido, e na linha do que vinha Zubiri clarificando desde *Sobre la esencia*, sempre que se pense no significado da verdade real é preciso ter presente que é claramente diferente de uma verdade lógica ou de uma verdade concetual, porque diferente é o modo de atualização.

Por outro lado, parece-nos também determinante afirmar que esta verdade real não pode ser pensada como verdade matemática, como disse Guillermina Muñoz na sua tese doutoral, porque, no sentido em que se faz esta comparação, são esquecidos vários elementos que a nós nos parecem importantes, como sejam: a re-abilitação da sensibilidade; a congeneridade entre sentir e inteligir, e a necessária fidelidade à formalidade de realidade como único meio válido de atualização do real. O que dizer

relativamente às suas notas e virtualidades?

Entrando na segunda questão, parece-nos que é preciso verificar as várias formulações que foram feitas a este respeito por Zubiri para analisar de que “fibra” é feita. Gostaríamos de começar pelas formulações de *Naturaleza, Historia, Dios*.

Se nos remetermos à nota de rodapé da página 39, da referida obra, podemos ler o seguinte:

Desde el punto de vista lingüístico, pues, en la idea de verdad quedan indisolublemente articuladas tres esenciales dimensiones, cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía: el ser (es), la seguridad (uer), y la patencia (la-dh).

Trata-se de um interessante indicador de algumas das características que iram perdurar até à formulação mais madura de *Inteligencia y realidad*, sendo particularmente interessante o conceito de patência. Se nos movermos para *Sobre la esencia* podemos encontrar a seguinte descrição:

“La inteligencia puede, por ejemplo, «crear» objetos, pero es porque está «ya» moviéndose en el «elemento» de lo previamente actualizado, etc. Y como la actualización intelectual, por ser «mera» actualización, envuelve lo actualizado como cosa que «ya» era en sí misma algo propio (...), resulta que lo que verdadera en la intelección es la cosa misma en su índole propia. Es ella la que al actualizarse funda la verdad de la intelección”<sup>248</sup>.

E, mais uma vez, o que nos parece interessante realçar é a identificação da verdade com uma mera atualização, porque será essa uma das notas essenciais da formulação madura do conceito.

Queremos ainda chamar a atenção para a formulação que está presente em *El hombre y la verdad*, porque é nela que se encontra uma imediata referência à inspiração judaica que o conceito de verdade real exala<sup>249</sup>. E, por último, gostaríamos de fazer referência ao “Apêndice 8” de *Inteligencia y realidad* porque é nele que estão as últimas e mais maduras considerações sobre o tema, sendo de destacar que a verdade real é nesse apêndice tida segundo uma manifestação, uma firmeza e uma constatação.

Depois deste percurso, importa perguntar pela sua pertinência, se o que nos interessa para ir fundamentando a nossa tese é a formulação mais madura do autor? Que elementos podemos retirar, caso esteja justificado o estudo do termo através das obras, de cada uma delas, tendo em vista uma determinação do que seja a verdade real?

Relativamente à primeira questão, é preciso dizer desde já que o estudo nos

---

<sup>248</sup>SE, p. 118.

<sup>249</sup>HV, p. 36.



parece muito fundamentado, porque na consideração do que seja um conceito, tal como vários pensadores nos alertaram ao longo da história, é sempre preciso analisar qual é o fundo em que se posiciona e quais são os seus adversários. E, se não fizermos algo deste género na determinação deste conceito, não aparecem as relações que Zubiri estabeleceu com Heidegger e com as tradições logificantes ao longo da sua carreira intelectual.

Com relação à segunda questão, penso que podemos retirar destes exemplos vários elementos centrais. Do texto dos anos 40, retiramos a noção de patência que introduziu, na esteira do diálogo com Heidegger, um novo plano de aceder ao real. De *Sobre la esencia* podemos retirar a ideia de que a verdade deve ser algo da ordem da mera atualização, que em nada se parece com os modelos concetualizantes. Em terceiro lugar, de *El hombre y la verdad* podemos recuperar a noção de confiança judaica que está diretamente ligada à “fé” que é depositada na analítica de que Zubiri se serve. E, por fim, nos textos da trilogia, podemos ver que a verdade assume a suficiência da realidade através dos conceitos de manifestação, firmeza e confiança.

Para além destes textos de Zubiri e das notas que deles podemos retirar, gostaríamos de citar outros três textos de comentadores, por nos parecer que trazem alguns elementos inovadores relativamente ao assunto que nos prende.

O primeiro é o texto de Diego Gracia presente na obra *Voluntad de verdad* e que diz o seguinte:

Como escribe Zubiri, «no somos nosotros los que vamos a la verdad, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad<sup>250</sup>».

Trata-se de uma nota muito interessante da verdade real. Até à data, o habitual, na tradição filosófica, era que a verdade fosse vista como um atributo da inteligência ou até um precipitado de uma série de conceitos aplicados a algum objeto. Contudo, o que nos diz Zubiri e na sua linha Diego Gracia, é que a verdade real nos possui. E esta é uma afirmação muito poderosa que tem de ser explicitada.

Ao afirmar que a verdade nos possui Zubiri está a afirmar que a verdade não é algo de alcançável. A verdade é algo em que se está. O centro da afirmação está em perceber como é que se está na verdade.

No início deste apartado, relembrámos algo que já tinha sido comentado no ponto 2.7.1, isto é, a união da inteligência e da verdade. Anteriormente, quando estávamos a determinar a inteligência da realidade, dissemos que não era possível pensar o “saber”

---

<sup>250</sup>Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, op. cit., p. 138.

separado da realidade. Destas duas ideias podemos retirar várias consequências.

Em primeiro lugar, que a pessoa se realiza de acordo com uma atualização. Depois, que essa atualização só é feita em atualidade comum, o que inviabiliza que possa existir um saber separado da realidade. E, por fim, que, na atualização, o que está a acontecer é uma recetividade verídica da realidade. Nesse sentido, sempre que existe uma atualização é já a realidade e a verdade que estão a ser convocadas num só momento.

Avançando para um texto de Juan Nicolás presente no *Guía Comares de Zubiri*, podemos encontrar também ideias preciosas. A primeira, na página 296, faz referência ao carácter radical da verdade real. A segunda mostra de forma explícita a que é que corresponde a patência, a confiança e a firmeza e que convém termos presente. Por isso, façamos-lhe uma breve referência:

(...) llamamos verdadero a aquello que está realmente presente (...) es la dimensión de la verdad como lo que está patente. En segundo lugar, también consideramos algo como verdadero cuando es fiable, cuando se puede confiar en ello. Es la dimensión que la verdad tiene de autenticidad, de seguridad, de firmeza (...) Por último, se habla de verdad cuando algo coincide con lo que las cosas son<sup>251</sup>.

Para o que queríamos chamar à atenção era para a radicalidade que Juan Nicolás aponta porque as outras notas, ainda que importantes, já tinham sido por nós apontadas no elenco de formulações que recolhemos.

Por último, parece-nos importante considerar um texto de Pintor-Ramos que, apesar de dedicado à verdade dual, diz muito relativamente à verdade real. E para o que primeiro queremos chamar à atenção é para o carácter radical que atribuí à verdade real, porque nos parece que esta é uma das grandes questões. Sem compreender que é a verdade real que abre o espetro para que se possa dar quer o ensaio intelectual, quer a hipótese intelectual do conteúdo fundamental, não se percebe coisa alguma do que seja a abertura da realidade<sup>252</sup>.

Depois, queríamos ainda chamar à atenção para a limitação que a verdade real tem, na linha do que disse este especialista, porque, uma coisa é que se diga que é da verdade real que se parte para se fazer uma re-atualização da realidade, outra é que se diga que esta verdade está preparada para uma escolha totalmente equipada. Quer dizer, outra é que se diga que o «desde» e o «hacia» estão imediatamente determinados desde o início.

---

<sup>251</sup>Juan Nicolás, “La teoría zubiriana de la verdad”, *art. cit.*, p. 298.

<sup>252</sup>Antonio Pintor-Ramos, “La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri”, *art. cit.*, p.281.

Mas a nota que agora fazemos apenas está na linha do que diz Pintor-Ramos, mais concretamente, situa-se na necessidade de que se considere uma liberdade eletiva em detrimento do acolher de uma “filosofia de sentido”, porque, na verdade, se formos fiéis à questão, tal qual está posta pelo autor, as nossas discrepâncias em relação ao que diz são muitas.

Em linha esquemática, o que queremos deixar escrito é o seguinte: a verdade real configura-se com uma mera atualização; que trilha os mesmos caminhos que a analítica da facticidade material noérgica e, por último, que possui uma patência, uma efetividade e que permite uma confiança no que é apreendido.

Como corolário direto disso, sem que isso implica qualquer causalidade, queremos ainda deixar expresso que esta verdade constitui o elemento de entrada na estrutura do real<sup>253</sup> e é só nesse sentido que se torna forte, porque, segundo a nossa perspectiva, contra o que diz Pintor-Ramos, só existe uma patência porque existe confiança, isto é, uma receptividade da materialidade<sup>254</sup>.

Esclarecido este ponto, cumpre agora dar notícia do que seja a vontade de verdade pelas implicações gnosiológicas que tem na filosofia de Zubiri.

#### 2.7.4 A vontade de verdade

Sendo de elaboração tardia, a tese sobre a vontade de verdade real só foi elaborada em *El hombre y Dios*, a última obra de Zubiri<sup>255</sup>; contudo, os seus pressupostos são antigos, uma vez que as bases em que assenta são: a noergia, o poder do real, a força impositiva e a verdade. Sendo assim, para que se possa explicitar o conceito de vontade de verdade real, temos de recuperar as implicações da noergia e da noologia, o que significa que temos de ter em conta que, para apreender a realidade, temos de partir da realidade mesma, sem que se possa confundir a estrutura formal e integral da inteligência com outra coisa, que não seja a mera atualização da realidade

---

<sup>253</sup>“(…) podemos servirnos de la verdad real como el hilo conductor para entrar en la estructura de la realidad (SE 120)”. Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, op. cit., p. 226,

<sup>254</sup>“No es lo mismo manifestación que patentización, porque lo patente es ciertamente manifiesto, pero es patente porque está manifestado (IRE 240); es decir, no es que la “patencia” desaparezca de la verdad sino que es “ulterior” y, a mi modo de ver, es lo que se llama luego “autenticidad” como fase de la verdad dual en coincidencia del logos; esto tiene su importancia porque en Sobre la esencia la “patentización” entra directamente en rivalidad con la “desvelación de Heidegger”. Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, op. cit., p. 239.

<sup>255</sup>Cf. HV, p. 245 ss.

em formalidade de realidade recetiva. Pelo contrário, se cedêssemos a esse ímpeto, existiria uma vontade de ideias, mas não de verdade real, como nos alerta Zubiri. Depois, atender ao facto de que, esta apreensão, apesar de ser uma apreensão «de suyo», sem que nada possa ser acrescentado à realidade, tem algumas limitações que provêm da *habitud* e da formalização.

Além disso, para uma correcta explicitação da vontade de verdade real, é necessário ter em conta que, apesar desta apreensão ser fidelíssima, em momento algum esgota todas as dimensões da realidade que é inteleccionada. Num momento posterior, mostra-se necessário não perder de vista que a verdade real, na sua extensão possível e máxima, coincide com os limites da apreensão primordial, constituindo uma mesma dimensão formal da realidade.

Por último, como corolário da noergia da realidade, que é colhida em atualidade, ter em conta que a realidade, por não ser cabalmente atualizada na atualização verdadeira da mesma, reenvia para outras formalidades de realidade tendo em vista uma atualização «em» e «na» realidade da mesma. Todo o esforço da inteção será, no seio do convite poderoso da realidade, atualizada pela verdade real, progredir no conhecimento do que sejam os conteúdos da realidade, isto é, encarnar a vontade de verdade.

Como dissemos, é precisamente no seio desta impelência onde está manifestada a vontade de verdade, quer dizer, numa vontade de maior clarificação do que sejam os conteúdos da realidade que é apreendida. Como nos diz Zubiri:

(...) guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real. El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades, es decir, tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: es la voluntad de verdad<sup>256</sup>.

E, será a verdade, enquanto atualização da realidade apreendida em «hacia», que dará ensejo a que a vontade de verdade possa ser cumprida no acolhimento da força impositiva da realidade. De outra forma, isto é, assumindo que a inteção esgota tudo o que haja para saber acerca da realidade, não faria sentido afirmar a existência de uma vontade de verdade real.

Mas, neste ponto, é necessário precisar o facto de que, só depois de uma primeira apreensão e concomitante atualização, segundo uma verdade real, é que existe uma vontade de verdade. Tal como a Ignacio Ellacuría, também a nós nos parece que a

---

<sup>256</sup>HD, p. 248.

vontade de verdade terá de ser um momento segundo dentro do ato intelectual. De outro modo, não existira aplicação da vontade a qualquer realidade que fosse.<sup>257</sup>

Continuando a ideia que apontámos acima, a verdade real apenas dá ensejo a que exista uma vontade de verdade real, porque, como diz Diego Gracia: “El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas”<sup>258</sup>. E, para que tal aconteça, basta que não seja a realidade a ditar os modos de abertura ou de transcendentalidade, para que a vontade de verdade se transforme numa vontade de ideias, porque, nesse caso, é de uma enformação da realidade que se trata.

Tendo por base as exigências do carácter érgico da realidade, da abertura da realidade, da transcendentalidade e ainda da vontade de verdade real, vejamos agora como se efetuam as subsequentes re-actualizações da realidade uma vez que não existem apreensões primordiais isoladas, pese embora o facto de que saibamos, por indicação de Diego Gracia, que Zubiri escreveu o segundo volume em primeiro lugar.

---

<sup>257</sup>“Ciertamente en la primera actualización de algo real como real en aprehensión primordial no está presente ningún género de voluntad, o al menos, no tiene por qué estarlo. Pero a partir de ese primer paso es cuando entra la voluntad de verdad y de verdad real”. Ignacio Ellacuría, “Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad. Conocimiento-fe y su configuración histórica”, in <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1224/1/RLT-1986-008-a.pdf>, p.121 (08/03/2017).

<sup>258</sup>Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, op. cit., p. 243.

**II**  
**PARTE**  
**A VERDADE DUAL**

## II

### A verdade dual

#### I. A re-atualização da realidade

##### 1. O enquadramento da questão

Ao iniciar esta segunda parte da tese, gostaríamos de remorar aquilo para que apontámos na primeira parte, dedicada essencialmente à descrição da analítica, justamente porque é desse campo que deve partir o entendimento destes desenvolvimentos dedicados à re-atualização da realidade.

Nesse sentido, relembramos que a base do projeto de Zubiri assenta numa impressividade do real que é recetiva. E, como tal, trata-se de uma via que não se pode compaginar nem com a proposta fenomenológica, nem com a hermenêutica, nem com os realismos, nem com as logificações da inteligência ou até com as inteligências concipientes, uma vez que todas estas posturas filosóficas propõem um ponto de partida que não releva da mera recetividade da materialidade.

Depois, gostaríamos de acautelar interpretações indevidas a propósito da divisão que esta segunda parte implica porque, pela divisão feita, poderia muito bem pensar-se que existiam dois atos descritos por Zubiri: o ato da inteleção, onde se dá a apreensão primordial e o ato do *logos* sciente que estaria incumbido de precisar a realidade segundo um sentido. Mas, não é assim que se passa. Na realidade, como pode ser comprovado pelas descrições que são feitas no final de *Inteligencia y razón*, e no final de *inteligencia y realidad*, trata-se de um único ato.

Quando Zubiri fala primeiro da apreensão, depois do *logos* e ainda, num terceiro momento, da razão, está a dar especial atenção a cada momento que integra o ato intelectual. Não está a separá-los. Está a analisar criticamente cada momento que integra esta inteleção da realidade.

Por último, antes de entrarmos na descrição desta re-atualização, gostaríamos de frisar quais são os elos de ligação que permitem que possamos entrar nesta segunda parte que descreve este segundo momento. Para nós, os conceitos a ter em conta para que esta possa ser explicada são os de «abertura», de «impressividade» e o de

«recetividade». Os outros – e aqui poderiam ser considerados os conceitos de transcendentalidade, de campo, de dimensão formal – relevam diretamente daqueles que apontámos, por diversas razões que apresentaremos a seguir.

Tenhamos presente os conceitos com que Zubiri opera a re-atualização, isto é, o conceitos de: campo, de transcendentalidade, de *logos*, de retração, de simples apreensão, de seria, de afirmação, de evidência e de verdade dual. Poderá haver algum tipo de primazia?

Atentemos no conceito de campo, sobre o qual o filósofo nos diz, em primeiro lugar, que é uma respetividade. Depois, que é de âmbito transcendental. Em terceiro lugar, que é uma dimensão excedente da realidade. Adiantando ainda que é uma dimensão da realidade e, por último, que é o modo senciente em que se dá a transcendentalidade. Poderá este conceito assumir a dianteira? A nós, parece-nos que não, precisamente porque o que em todas estas aceções está pressuposto é uma analítica que permita que tenhamos acesso ao real. De outra forma, como seria possível que estivéssemos a lidar com uma respetividade? Aqui é bom ter presente que a respetividade corresponde a uma comunicação formal entre realidades, por isso, para que exista, ao menos são necessárias duas coisas: 1) acesso à realidade. O que implica os conceitos de impressividade e de recetividade e 2) uma analítica de uma realidade aberta, porque só desse modo é que se justifica que possa existir um campo de realidade que é gerado pela abertura da própria realidade.

Continuando, também a transcendentalidade é um conceito que releva daqueles três que apontámos. Basta ter presente que se configura numa abertura da formalidade de realidade a outras. Se é neste movimento que se dá, então, tem mesmo de relevar de uma apreensão e da abertura da realidade, porque, em caso contrário, teria de se haver com os problemas que atacam o subjetivismo.

Em relação ao *logos* senciente, o mesmo se aplica. Como sabemos, Zubiri produziu uma re-viravolta na metafísica que a tradição preconizou, fazendo uma internalização de alguns conceitos de modo a que estivessem livres de enformações da realidade, como se pode ver no caso do *logos* senciente. Com efeito, passou a figurar como uma re-atualização interna da realidade que partia de uma atualização da realidade. Nesse sentido, ao invés de ser uma determinação dos objetos externos ou, para dizê-lo como Zubiri, logificação, passou a ser encarado pelo filósofo no plano de uma inteligização. Quer dizer, passou a ser enquadrado no plano de uma analítica o que mais uma vez explicita aquilo que dizíamos: é por meio da impressividade, da



recetividade e abertura que pode ter lugar a re-actualização da realidade.

Feito este pequeno enquadramento que visa essencialmente demonstrar a continuidade do “projeto” e relevar os conceitos de «abertura» e de «recetividade da materialidade» no sentido de mostrar que esta re-actualização parte da própria intelecção da realidade, gostaríamos de chamar a atenção para os pontos seguintes.

No ponto 1.2, à semelhança do ponto 2.1 da primeira parte, iremos dar conta detalhada de alguns conceitos essenciais. Daremos especial atenção aos seguintes conceitos: «abertura»; «transcendentalidade»; «respetividade»; «campo»; «logos»; «re-actualização»; «retração»; «irrealidade»; «evidência» e «verdade dual».

No ponto 2, mostraremos de que modo é que nos parece que a «recetividade da materialidade» continua a ser um conceito central dentro da analítica da facticidade e no desenvolvimento da estrutura da realidade.

No ponto 3, clarificaremos o que entendeu Zubiri por campo de realidade, prolongando-se esta explicitação para o ponto 3.1 que se debruçará sobre a sua estrutura. De seguida, ocupar-nos-emos das “funções” do *logos* na re-actualização da realidade e da sua estrutura. Aqui abriremos espaço para a discussão em torno da construção dos conteúdos, no ponto 4.3.

Enraizado neste último ponto, pensámos um subponto onde a questão da linguagem virá de novo à colação, porque nos parece que a clivagem entre a analítica da recetividade material e a linguagem está tudo menos bem explicitada na filosofia de Zubiri. Por último, no ponto 5, dedicar-nos-emos à afirmação, no ponto 6, às formas de afirmação, no ponto 7, aos modos de afirmação, no ponto 8, à evidência e no ponto 9, à verdade dual.

## 1.2 Análise de alguns conceitos essenciais

Como enunciado no ponto anterior, gostaríamos de começar por descrever o que entendeu Zubiri pelo conceito de abertura. Ouçamos o que diz:

Lo real en cuanto real está abierto no en el sentido de que por sus propiedades toda cosa real actúe sobre las demás (...) La formalidad de realidad es en cuanto tal la apertura misma. No es apertura de lo real, sino apertura de la realidad (...) como la realidad es formalidad «abierta», no es realidad sino respectivamente a aquello a lo

que está abierta<sup>259</sup>.

O que é podemos apreender desta descrição? Em primeiro lugar, é visível pelo que afirma que é uma nota essencial da realidade e, por isso, não é indiferente que lhe seja atribuída ou não. Esta é apenas uma pequena nota característica da abertura e com ela não se está a definir o que seja. Por isso, surgem as seguintes questões: o que é esta abertura? Por que razão é que não pode ser considerada a realidade sem a abertura? Por que razão é que acabam por se identificar os dois conceitos?

Respondendo à primeira questão, a abertura parece ser a condição em que a realidade se dá. Por que razão tem de ser assim considerada? É certo que esta questão já entra dentro de um porquê, em todo o caso, penso que ajuda a clarificar a questão.

A esta questão, Zubiri dá uma resposta que terá de ser esmiuçada porque o que afirma na secção I, intitulada “Que es ulterioridad”, de *Inteligencia y realidad*, é um pouco ambíguo. Diz ele:

Solo porque es insuficiente la aprehensión de algo como real, es por lo que tenemos de inteligir lo que eso real es en realidad. Ciertamente, la aprehensión primordial de realidad envuelve esencial y inamisiblemente una grande determinación de contenido. Pero, sin embargo, a pesar de ello hay una cierta insuficiencia en la aprehensión primordial de realidad.

Numa primeira leitura, parece que a realidade se dá nesta condição de aberta por índole própria. Quer dizer, é abertura porque é assim que se nos dá. Mas, se expandirmos a leitura a esta segunda citação ela aponta para a condição limitada em que a apreensão recetividade da realidade opera. Ora, é aqui que está a questão: a abertura é algo da própria realidade no momento em que se dá, ou é algo que releva da limitação da apreensão primordial?

Se tivermos em conta o papel da apreensão primordial, ainda se adensa mais a questão, porque, se nos recordarmos, o que Zubiri afirma é que a noologia implica uma mera atualização da realidade, nada lhe acrescentando. Se é assim, e tomando esta segunda leitura como válida, parecia que Zubiri estava a verter uma limitação da apreensão para o terreno da realidade, assumindo esta agora uma dimensão que propriamente não era sua mas passou a ser pelo facto de ter de ser apreendida dentro da analítica. E, este, como não poderia deixar de ser dito, é um problema grave no que à noologia toca.

Por isso, importa perguntar se é esse o caso ou se, no fundo, existe outra solução.

---

<sup>259</sup>IRE, p. 120.

A esta questão, Zubiri responde com a dimensão intra-apreensiva em que a realidade é apreendida. Quer dizer, responde com a ideia de que é aberta «de suyo» e porque é considerada dentro da apreensão. Esta é apenas uma maneira de não responder à questão que tem implicações numa recetividade da materialidade que se queria impoluta.

Passemos agora ao conceito de «transcendentalidade», sendo a primeira coisa a dizer é que está ligado ao conceito anterior. Quer dizer, é porque a realidade é apreendida em abertura que se dá a transcendentalidade da realidade. A abertura concretiza-se numa transcendentalidade. Por isso, o primeiro que cumpre dizer é que esta transcendentalidade não pode ser vista no quadro de uma proposta kantiana ou até das metafísicas tradicionais, porque isso seria optar por uma condição crítica que tinha sido assumida para que a realidade pudesse ser dada. O que é nada menos do que retirar a importância à analítica. Para que a transcendentalidade possa figurar dentro da intelecção da realidade sem “problemas de cidadania” deve ser vista naquela extensão da formalidade de realidade a outras para que possa ser re-atualizada. Quer dizer, deve ser vista como abertura para outras formalidades de realidade.

É preciso ainda que se acrescente que esta transcendentalidade diz respeito à formalidade de realidade, não ao conteúdo. O que se abre transcendentalmente, quer dizer, em extensão desde si e em si, a outras realidades é a formalidade porque é esse o ponto fixo da estrutura da realidade. O conteúdo, quer dizer, a re-atualização deste, será aquilo no qual resulta esta transcendentalidade<sup>260</sup>.

Quanto à respetividade, exemplifiquemo-la, com palavras de Zubiri, na página 14 de *Inteligencia y logos*:

Esta abertura es la transcendentalidad: no es un concepto de máxima universalidad, sino una comunidad física de realidad, por tanto un momento de comunicación. En virtud de esta abertura, toda cosa es «de suyo» real tan sólo respectivamente a otras: toda cosa real se abre desde sí misma un campo de realidad. No se trata de una relación extrínseca entre las cosas sino del momento formalmente constitutivo de abertura de cada cosa real en tanto que real.

Desta citação queremos sublinhar as diferenças entre a noção de comunicação e de causalidade e, para além disso, a introdução do conceito de abertura para explicitar a respetividade e o facto de que coisa-real alguma pode ser considerada senão respetivamente porque, são estes os pontos-chave para mostrar o que queremos.

A noção de abertura aqui introduzida quer apontar para a ideia de que é pelo

---

<sup>260</sup>Penso que a melhor descrição deste conceito está nas páginas 114 e 115 de IRE.

facto de que a realidade se dá em abertura que pode ser considerada dentro de uma respetividade. Com a diferença que estabelece entre a noção de comunicação e de causalidade o que se quer dizer é que a realidade não pode ser considerada de modo isolado, mas só em conjunto com outras. Por fim, com a ligação do conceito de «de suyo» ao de respetividade aponta para a dimensão aberta da realidade e para a limitação da apreensão recetiva da realidade.

Contudo, ainda não dissemos o que seja a respetividade. E, de forma sintética, podemos dizer que é uma comunicação formal que se estabelece, por meio da abertura e da transcendentalidade, com vista à determinação do que tal realidade seja «em realidade». Sendo que, no que dissemos, importa ressaltar o conceito de formal pelo facto de que esta comunicação de realidades ajuda a determinar enquanto tal a realidade, quer dizer, a formalidade.

Quanto à noção de campo, temos de voltar de novo ao segundo volume da trilogia porque até lá Zubiri ocupa-se do acesso ao real; toda a preocupação com o sentido da realidade é algo que só aparece depois, didaticamente. Mais concretamente, temos de atender às páginas 15, 19, 26, 27, 31 e 35, pelo menos, porque é nelas que encontramos as seguintes descrições:

Na página 15 de *Inteligencia y logos* encontramos a seguinte descrição: “El campo (...) es ámbito de realidad”. Na página 19 da mesma obra a seguinte: “A fuer de tal, el campo es un momento dimensional de la cosa real”. Na página 26: “Por tanto es menester hablar de campo de realidad. Lo que impropriamente, como decía, llamamos campo perceptivo no es sino contenido aprehendido del campo de realidad”. Na página 27: “Este campo pues está determinado por cada cosa real desde ella misma”. Na página 28: “de donde resulta que cada cosa real es intrínseca y formalmente campal”. Na página 31: “El campo es, en efecto, la respectividad misma de lo real”. Por fim, na página 35: “El campo no es sólo algo que abarca cosas, sino que antes de abarcarlas es algo en que están incluidas todas y cada una de ellas”.

O primeiro que queremos relevar é que o campo de realidade é aberto pela realidade. Quer dizer: é porque uma realidade é apreendida em abertura que se abre um campo porque, o que acontece nesta extensão a outras formalidades é uma comunicação entre elas. O que acontece é uma respetividade que permite re-actualizar a realidade. Como o campo é encarado do ponto de vista de uma respetividade e de uma dimensão formal da realidade, é dentro desta comunicação respetiva que deve ser considerado.

Também a respeito do *logos* senciante gostaríamos de fazer alguns

esclarecimentos. O primeiro deles é que, este *logos* se concretiza numa total inversão daquilo que significou o *logos* para a tradição. Por isso, ao invés de partir de uma determinada categoria para determinar um objeto exterior, deve ser considerado dentro da analítica. O que significa que deve ser considerado naquele percurso que se dá entre a abertura da realidade a outras e o seu retorno à realidade para a re-atualizar. Ou seja, deve ser considerado no plano senciente e, por isso, primeiro, numa mera recetividade da materialidade e, depois, dentro da abertura «em» realidade que se direciona a uma construção dos conteúdos.

O conceito de re-atualização já foi, de algum modo, apontado com as descrições que fomos fazendo, mas reiteramos agora que a re-atualização corresponde a uma nova atualização, mas desta vez mais profunda, do que possa ser o conteúdo da realidade que foi apreendida primordialmente. Como tal, evoca quer a abertura, quer a transcendentalidade, quer o campo, quer o *logos* e a afirmação, sem esquecer a recetividade da materialidade.

O conceito de retração deve ser lido com muita cautela porque, em interpretações aceleradas, pode ser visto como uma saída do plano da realidade e não é a realidade que fica retraída. Como nos diz Zubiri, quando existe uma abertura para outras formalidades, é criado um campo de realidade e com ele um *logos*, quer dizer, uma re-atualização da realidade. Mas, a par deles, e no meio da comunicação formal que o campo concretiza, o que existe é um “não saber ainda” o que seja o conteúdo da realidade que originou toda esta movimentação. Foi a esta incapacidade determinativa que Zubiri chamou retração, precisamente porque o conteúdo da realidade está ainda retraído.

Praticamente no final do elenco de conceitos apresentado, é preciso dizer que a noção de irrealidade tem que ver com o processo de retração; rigorosamente, tem que ver com o plano, não propriamente com uma justaposição de situações. Por isso, é no plano da comunicação formal que deve ser tida em conta. Não como algo que deixa o plano da realidade; nesse caso seria a-real e não irreal. A irrealidade tem que ver com a “situação” em que a determinação do conteúdo se acha nessa comunicação e que não pode apontar senão para uma mudança na consideração do conteúdo, deixando de ser agora algo de absolutamente determinado, para passar a ser o “resultado” desta comunicação formal entre as formalidades.

Em penúltimo, interessa-nos considerar brevemente o conceito de evidência. Neste ponto da argumentação, basta dizer que não é da ordem de uma intencionalização

dos objetos para que se perceba para onde aponta Zubiri com este conceito, porque, se não deve ser pensada no plano das relações, o corolário direto é o da analítica. E, se bem que não se constitui num momento primeiro, é dentro desta expansão que procede da analítica que deve ser considerada, mas agora como “inspeção” do ensaio intelectual. Por outras palavras, como meio através do qual as simples apreensões são consideradas como realizáveis ou não<sup>261</sup>.

Por último, a noção de verdade dual é aquela com que Zubiri termina o segundo volume da trilogia. Por este conceito ser assim designado, não se pense que a verdade considerada resulta da relação de objetividade que a tradição consagrou. A dualidade em questão é outra. O que é dual é a estrutura da realidade, o que é dual é a intelecção que precisa, através da impelência da realidade, de remeter para outras formalidades para re-actualizar. Então, a verdade dual, dentro do espírito da analítica, concretiza-se na incidência conjunta entre as formalidades que escolhemos para re-actualizar a realidade e essa mesma realidade que primeiro apreendemos<sup>262</sup>.

## 2 A recetividade da materialidade e a re-actualização da realidade

Como se pode comprovar pelo título deste subponto, esta secção tem que ver com o desenrolar da prova que queremos sustentar ao longo desta tese. Por isso, o que está em jogo neste momento é a demonstração de que a recetividade da materialidade continua a ser um grande eixo de interpretação do modo como se dá o acesso à realidade e do modo como se desenrola a estrutura da realidade.

Como é que se prova o que estamos a dizer?

---

<sup>261</sup>“La aprehensión como tal es formalmente noérgica: envuelve la fuerza impositiva de la impresión de realidad. Y por esto la evidencia, que es una visión determinada por la exigencialidad «física» de la actualización diferencial de una cosa real, no es de índole noética sino noérgica (...) la evidencia es pues visión exigencial de realización de simples aprehensiones es una cosa ya aprehendida primordialmente como real. En su estructura medial, el logos es evidencial”. IL, p. 221. Ainda a este respeito o reparo que faz Juan Nicolás é muito pertinente. Por isso, vejamos o que diz: “Por su parte, Zubiri tampoco acepta el carácter último e inmediato de la evidencia (...) toda evidencia es mediada, en el sentido de que se da en un medio, y por tanto, es resultado, es logro (...)”. Juan Nicolás, “Noología y/o hermeneútica”, in Nicolás, J. A./Frápolli, María J., (eds.), *El valor de la verdad: hermeneútica semántica, política*, Granada, Comares, 2000, p. 128.

<sup>262</sup>Neste aspecto partilhámos a visão de Pintor-Ramos quando afirma: “(...) el lector tiende a pensar que se trata de una dualidad entre la inteligencia y la realidad. De este modo, inteligencia y realidad serían dos entidades autónomas, cada una de ellas con su legalidad propia; la verdad consistiría en que tales entidades heterogéneas llegasen a alcanzar algún tipo de coincidencia, la «adecuación», de que habla da clásica y tan reiterada definición de verdad. Es esta la dualidad de que habla Zubiri? Si lo fuese, esta verdad dual sería un tipo del todo extraño respecto a la verdad real (...)”. Antonio Pintor-Ramos, “La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri”, *op. cit.*, p. 281.

Em primeiro lugar, cremos que a primeira parte da prova está feita. Foi disso que nos ocupámos na primeira parte da tese, primeiro dando logo conta da índole da realidade para que a sensibilidade da analítica não ficasse de parte, depois mostrando de que modo é que na congeneridade sentir/inteligir a impressividade não pode faltar sob pena de não de poder justificar o que da realidade se sabia em formalidade de realidade.

Do que não nos ocupámos ainda foi da segunda parte da prova. E, nesse sentido, penso que é preciso iluminar as proximidades, melhor, as dependências que existem entre os conceitos que relevámos anteriormente como ponto de clivagem entre os dois momentos, a saber: abertura, impressividade, recetividade, e a recetividade da materialidade.

Quer dizer, se anteriormente dissemos que era por meio da impressividade que tínhamos acesso aos conteúdos da realidade, se, além disso, frisámos que era necessário ter em conta uma recetividade dessa impressividade e, por último, que essa apreensão se concretiza na atenção material à realidade que se dá em abertura, o que tivemos em conta foi fundamentar a analítica nesta recetividade material. Para além disso, quisemos mostrar que, se não fosse por meio dessa recetividade, não existia nem apreensão da realidade nem ulteriores re-atualizações. Explicitaremos a seguir.

Se lermos a parte final de *Inteligencia y realidad* e o início de *Inteligencia y logos*, somos confrontados, por um lado, com a abertura da realidade e, por outro, com a finitude da apreensão. Num terceiro plano, embora contíguo, com a necessidade de pensar o sentido da realidade, já que esta não pode ser considerada isoladamente graças ao que enunciámos nos pontos um e dois.

A resposta de Zubiri é que esta re-atualização tem de ser feita por meio da abertura da realidade. Concretizando, tem de ser feita «em» realidade, o que significa, como o próprio esclarece, que nenhuma das vias pode ser aberta sem que seja com o “aval” da formalidade de realidade. Para que isso aconteça, é preciso, em primeiro lugar, que tenhamos acesso a essa realidade, mas, depois, é preciso que vejamos que aquela recetividade da materialidade que permite o acesso à realidade é, precisamente, aquela que permite que seja esta mesma realidade, na inteleção que a contém, a remeter para outras formalidades.

Com a fundamentação da recetividade material quisemos ir mais além na especificação da analítica, especialmente, procurando ir mais longe do que a recetividade hermenêutica, mas também ir mais além do que o próprio Zubiri deixa ir.

Tanto como este primeiro projeto, o que nos pareceu é que se pode provar que

esta fundamentação é aquela que permite que seja a realidade a abrir as portas do ensaio intelectual que agora se realiza. Por essas razões, cremos que a nossa tese se mantém de pé com o avançar da descrição da estrutura da realidade.

Na sequência, o nosso intuito, no ponto 3, é começar a definir como se abre o campo de realidade e que novidade traz na re-atualização da realidade, porque, até aqui, o que dissemos foi que o que está por detrás da possibilidade de que seja a realidade a abrir-se a outras é a recetividade da materialidade, mas falta descrever tudo o resto, isto é, de que forma o sentido da realidade pode continuar dentro da analítica.

### 3. O campo de realidade

No início deste apartado sobre o campo de realidade, pensamos que é importante retomar o último parágrafo com que acima nos ocupámos porque tem que ver com um esclarecimento central acerca do que está em causa neste momento da descrição da estrutura da realidade. Se no ponto 2, se sublinhou a novidade que uma recetividade da materialidade aporta, no acesso e no desenvolver da re-atualização, o que nos ocupa agora é ver de que modo é que se concretiza esta mesma abertura. Sobre esse assunto, o ponto 2 não tem de se pronunciar, porque nele estava em jogo as bases da apreensão da realidade, não o modo em que se concretiza a abertura. O que estava em jogo era a “firmeza” que a recetividade da materialidade apresenta na analítica a ponto de ser a charneira que permite que a abertura em realidade se dê e não a impelência para outras formalidades de realidade. Como é preciso que entremos neste âmbito para que possa começar a ser dada resposta à questão do sentido da realidade, temos de voltar a nossa atenção para a realidade e a sua abertura.

Por isso, ainda que o assunto já tenha sido abordado, no ponto 1.2, quando estivemos a desenvolver alguns conceitos fundamentais, é preciso atender ao facto de que a realidade que é apreendida na apreensão primordial é aberta. Melhor, é preciso atender, como refere Zubiri, em *Inteligencia y realidad*, ao facto de que esta apreensão impressiva da realidade é transcendental<sup>263</sup>. Sobre este assunto já nos pronunciámos

---

<sup>263</sup>Em rigor, o título da segunda parte da página 113 de IRE intitula-se “estructura transcendental de la impresión de realidad”. E, a explicitação que faz logo de seguida é muito elucidativa do propósito que o move. Por isso, vejamos o que diz: “Este «rebasar» intra-aprehensivo es justo la transcendentalidad. La impresión de realidad no es impresión de lo transcendente, sino impresión transcendental. El trans no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar «en la aprehensión», pero



também no ponto 1.2, dizendo que existem várias razões para que o seja, entre elas, destacámos a própria abertura da realidade e o facto de que a apreensão não esgota a densidade do real. Agora parece-nos importante ressaltar os conceitos de «hacia» e de «poder do real», para relevar o carácter érgico com que a realidade se nos apresenta, ainda que estes dois conceitos estejam dentro do plano que os anteriores conceitos que relevamos abrem.

Antes de avançarmos para a questão da concretização da abertura da realidade, penso que é importante que nos detenhamos numa descrição que Zubiri faz, logo nas primeiras páginas do segundo volume da trilogia, porque nos parece que corrobora estas ideias que anteriormente apontámos. Demos-lhe a palavra.

Primeiro, diz o seguinte: “Cada cosa real tiene, pues, dos momentos. Uno, el momento por así decirlo individual de su propia realidad; otro, el momento de abrir un campo, el momento campal. Son dos momentos de una sola realidad (...)”<sup>264</sup>.

Depois, afirma: “Aprehender la cosa campal es propio de la aprehensión primordial de realidad”<sup>265</sup>.

E, finalmente, diz ainda:

Como cosa y campo tienen, según vimos en la Parte Primera, carácter cíclico, esto es, cada cosa es «cosa-campo», aquella excedencia puede verse desde dos puntos de vista: el campo como determinado desde las cosas reales, y las cosas reales en cuanto incluidas en el campo<sup>266</sup>.

O que está em causa nesta afirmações de Zubiri é o carácter denso da realidade e a necessidade de que o conteúdo da realidade seja determinado dentro do campo de realidade<sup>267</sup>, em momento algum nos parece que tenha defendido que existia, dentro da analítica, uma apreensão já do campo de realidade em sentido estrito, porque isso seria introduzir o sentido dentro do terreno da apreensão. Nestas páginas Zubiri fala, sobretudo, de uma realidade que é densa ou, agora com uma linguagem muito própria de *El hombre y Dios*, do homem a braços com o real poderoso. E, por isso, da abertura da realidade.

Em seguida, para que a estrutura da realidade comece a ganhar forma, o filósofo chama a atenção para a abertura desta realidade a outras formalidades de realidade e,

---

«rebasando» su determinado contenido. Dicho en otros términos, lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad, «más» que lo que es como coloreado (...)”.

<sup>264</sup>IL, p. 14.

<sup>265</sup>IL, p. 20.

<sup>266</sup>IL, p. 28.

<sup>267</sup>“Esto es, toda cosa real además de lo que podemos llamar laxativamente respectividad individual, tiene formal y constitutivamente respectividad campal”. IL, p. 28.

aqui, penso que é importante não esquecer que, como apontámos no ponto 2, o que está em causa é a recetividade da materialidade. Além disso, o que está em causa é uma transcendentalidade da realidade, isto é, uma extensão desta que é apreendida a outras no sentido de a determinar «em realidade». Como essa abertura gera comunicação entre as realidades que são chamadas à colação, esta transcendentalidade concretiza-se numa respetividade das realidades que estão em jogo para que se determine o conteúdo. Ou seja, essa abertura concretiza-se numa respetividade transcendental, isto é, numa abertura que visa a determinação, enquanto tal, da realidade, justamente porque é a esse fim que se refere a comunicação «formal» que a respetividade estabelece. Finalmente, para concretizar esta parte que compete ao ponto 3, no que se traduz esta abertura, esta transcendentalidade e esta respetividade é num campo de realidade.

Antes de entrarmos já na determinação do campo de realidade é preciso esclarecer algumas coisas, porque esta estrutura da realidade envolve vários níveis de análise. Se é verdade que a base da apreensão e da abertura estão justificadas pela recetividade da materialidade e, se é verdade que a transcendentalidade e a respetividade estão “aparentemente” sustentadas numa mesma linha argumentativa, o mesmo não acontece no que diz respeito a uma escolha que tem de existir nesta abertura e que tem de acontecer. Passamos a explicitar.

Anteriormente, no ponto 2.5 da primeira parte, falámos da reconstrução que Zubiri teve de fazer às demais propostas que a tradição apresentou, dedicando especial atenção a Husserl, Heidegger e a Kant. Depois, frisámos que o ponto nevrálgico da analítica da facticidade material noérgica que defendeu é precisamente a recetividade material que apontava para uma atualidade comum. Donde se pode ver que o novo esforço foi criar uma clivagem entre “analíticas”. Mas, se assim foi, não estaria esta preocupação no espírito de Zubiri ao descrever a abertura da realidade? Certamente que sim, tanto como antes não esteve a favor de qualquer forma de subjetivismo. Por isso, também neste ponto está nos antípodas destas opções.

Lembremos que estávamos no momento de abertura da realidade a outras formalidades que iria dar origem a um campo. E, lembremos, também, que nas costas desta argumentação estava a nossa defesa da recetividade. Não terá esta mera atenção recetiva de ser aplicada agora de forma sapiencial no momento do “ensaio intelectual” que a re-atualização do campo de realidade evoca? Certamente que sim. Repare-se que Zubiri aponta, em primeiro lugar, para a apreensão da realidade, mas, logo de seguida – e aqui é importante que este descrever não seja percecionado de um ponto de vista

truncado – aponta para a necessidade de que seja a realidade, por ela, a abrir-se a outras formalidades. Num terceiro nível de análise – importantíssimo – esclarece que esta abertura não pode ser escolha subjetiva. Por que razão?

Se nos detivermos na função que o campo e estas respetividades assumem, a resposta é imediata. E, a sua função é determinar a realidade «em realidade». Se for o sujeito senciente, em disputa com a impelência impoluta, a determinar que outras formalidades podem realizar-se na evidência e cumprir a verdade dual, o que acontece é que a re-atualização passa de um plano intra-apreensivo para uma determinação concipiente porque é alguém que escolhe o desfecho.

Mas este é um dado relativamente evidente. Basta que vejamos todos os avisos que Zubiri faz para que se não considere esta abertura como algo de puramente subjetivo. Mais subtil que este apontamento que, apesar de tudo, segue o espírito da analítica e que é perfeitamente compaginável com as exigências de uma recetividade da materialidade, é a ideia de que, nem a realidade na sua condição de apreendida pode já determinar as realidades a que remete.

Por que razão? Parece absurdo. Se antes o argumento parecia seguir aquela distanciação entre a noergia e os demais métodos, agora não se percebe por que razão não pode a realidade, em formalidade de realidade, remeter diretamente para outras formalidades. Mas é aqui que temos de entrar para nos precavermos de outra interpretação perniciosa por uma razão simples: no dizer de Zubiri há que dar lugar à liberdade «em» realidade. Quer dizer, é preciso que exista uma escolha, que não é totalmente livre, tal como se pode constatar pelo «em» que acompanha o conceito de liberdade, para que uma determinada certeza não se apodere da escolha das vias do “ensaio intelectual”. Porquê? Porque, no momento de abertura da realidade, não existe certeza alguma de que as simples apreensões em que se concretiza a respetividade campal se realizem na apreensão primordial. E, se não existe certeza, então ao máximo que se pode aspirar nesta abertura da realidade é à escolha de uma das vias dentro do espetro que a realidade abre por obra da sua recetiva apreensão. Como nos lembra Zubiri e, mais recentemente, Juan Nicolás no artigo que compara a hermenêutica e a noologia, a evidência é de carácter mediado e só surge depois do percurso da irrealização ser feito. Por isso, com o fim de que a abertura não sofra nem de subjetivismos, nem de uma evidência ou certeza antecipada, Zubiri remete para o

conceito de «liberdade em»<sup>268</sup>.

Dito isto, podemos entrar na descrição do campo de realidade, servindo-nos de algumas coisas que dissemos no ponto 1.2, porque lá já frisámos alguns pontos essenciais. Concretizando, agora, penso que pode ser dito que o campo é aquilo em que resulta a respetividade da realidade que é criada pela abertura da realidade. Por outras palavras, o campo é uma respetividade, quer dizer, uma comunicação formal que se estabelece entre distintas formalidades de realidade. Nesse sentido, é aquilo em que a transcendentalidade se plasma, não é a própria transcendentalidade. Se avançarmos ainda mais, pensamos não errar ao dizer que não se concretiza na abertura, porque nesse caso, sendo o campo abertura, teria de existir um novo campo, que não sendo abertura, fosse o resultado senciente dessa abertura.

Para além desta definição que mais pode ser dito acerca deste campo? Retomando o que dissemos, pelo facto de ser uma respetividade e, pelo facto da realidade nunca ser dada senão em respetividade, o que decorre deste pequena sequência é que o campo é uma dimensão formal da realidade. Quer dizer, o que decorre é que o campo fica determinado como um micro-momento que, surgindo da abertura da realidade, determina no seio do seu carácter excessivo o que seja o conteúdo de uma determinada realidade.

Depois, recordando aquilo que dissemos no ponto 1, sobre a extensão dos pressupostos da analítica a todos os níveis da apreensão da realidade, é preciso também que se diga que todas as realidades que constituem esta respetividade em que o campo de realidade se constitui foram apreendidas dentro da mesma analítica que frisámos. E, por que razão é importante? Não estamos, neste momento, a falar de campo? Por que razão é necessário que voltemos à realidade para avançar na determinação do campo? Justamente porque é pelo facto de que todas as realidades são verdadeiramente realidades que o campo, enquanto respetividade de realidades, é campo de realidade e não meramente percetivo. Como nos diz Zubiri, numa famosa passagem de *Inteligencia y logos*, que começa na página 22, não é possível que o campo seja meramente algo de percecionado com categorias de orientação espacial. Neste caso, as categorias dariam algo com uma “enformação” que é contrária à mera recetividade da materialidade que temos vindo a defender.

---

<sup>268</sup>Já nos referimos à importância deste conceito na primeira parte, mais concretamente no ponto (2.6.2.1). E, nele deixamos escrita a nossa distância em relação ao que sobre o assunto disse Armando Savignano no seu artigo sobre a história presente em *Zubiri ante Heidegger*. Cf. Armando Savignano, “Concepción y papel de la historia en Heidegger y Zubiri”, *art. cit.*, p. 190.

Zubiri fala de um campo de realidade porque do que é “feito” é de realidades. Melhor, do que é feito é de respetividades. Por último, na linha do que já apontámos acerca da presença do carácter campal na apreensão primordial, queremos ressaltar a ideia de que este campo, ainda que seja constitutivo e, acrescentamos nós, formalmente constitutivo da formalidade da realidade, é excedente<sup>269</sup>. Por isso, ainda que esteja já dado na apreensão primordial, é preciso não esquecer que é dado em «hacia» quer dizer apontando só para essa dimensão.

Finalizando, ligado com este último item que frisámos, interessa-nos chamar à colação a diferença que Zubiri faz entre apreensão das coisas-reais campais e apreensão campalmente feita, porque uma coisa é que diga que na apreensão primordial já está dada a dimensão campal da realidade, outra, é que diga que o real terá de ser campalmente re-atualizado. No primeiro caso, está a apontar para a apreensão primordial e para as suas limitações que se referem à densidade do real. No segundo, está a apontar para as consequências que a situação religada do homem acarreta. E é desta segunda aceção que se está a ocupar no segundo volume da trilogia sobre a inteligência senciente, porque é pelo facto de que apreende a realidade aberta e limitadamente que tem, segundo uma certa orientação da realidade, de escolher entre as opções uma via de re-actualização da realidade que permite clarificar o conteúdo de determinada realidade. Neste sentido, o caminho apontado por Zubiri é o segundo que não se pode ficar pela dimensão campal da realidade. Reiteramos, neste segundo sentido muito preciso já segue, por meio de uma desconstrução do conceito de *logos*, outra via.

Com a descrição destes micro-momentos que, repetimos, não devem ser considerados como momentos – ou, pior ainda, atos – truncados, vemos que Zubiri se está a posicionar perante a interrogação pelo sentido da realidade de modo original. E, por meio da abertura da realidade e da sua dimensão densa e intra-apreensiva, o que está a fazer é a pôr às costas do campo de realidade e mais tarde do *logos* senciente a tarefa de re-atualizar a realidade. Por outras palavras, o que está a fazer é viabilizar uma «filosofia do sentido» dentro das exigências de uma filosofia da atualidade<sup>270</sup>, mas com

---

<sup>269</sup>“(…) podemos decir que el campo «excede» de la cosa real en la medida misma en que es una apertura hacia otras. El momento campal es un momento de excedencia de cada cosa real. Como este momento es a su vez constitutivo de la cosa real, resulta que el campo es la vez y «a una» excedente y constitutivo: es un «excedente constitutivo». IL, p.28.

<sup>270</sup>“Debe evitarse con decisión todo equívoco que llevase a pensar que la «ulterioridad» del sentido significa su reducción llana y simple a la mera cosa real; si el propio Zubiri puede propiciar a veces involuntariamente esta reducción, su aplicación sistemática llevaría a conclusiones absolutamente disparatadas. Por otra parte, hablando del «logos» de las cosas-sentido, el propio Zubiri reconoce que, si bien el logos «no amplía» la realidad, «constituye un enriquecimiento innegable de su contenido (IRE

a preocupação de que o sentido seja considerado dentro do campo de realidade e não por meio de uma definição categorial que se encontre injustificada por infidelidade para com a impressividade.

De toda a sorte, sobre este assunto ainda não dissemos tudo. Com o intuito de deixar uma exposição clara do andamento da estrutura da realidade e da respectiva intelecção, do que nos ocupámos primeiro foi da centralidade da realidade intra-apreendida no tecer da estrutura que leva ao campo. Mas, do que nos queremos ocupar agora é da estrutura interna do campo de realidade.

### 3.1 A estrutura do campo de realidade

Tendo em conta o que dissemos relativamente à determinação da realidade, ficou estabelecido que realidade alguma é determinada fora de uma respetividade. E, em abono desta máxima, apontámos: 1) para abertura da realidade, 2) para a limitação que apreensão encerra e 3) para o facto de que não podemos apreender, na filosofia de Zubiri, pelo menos de forma declarada, realidades sentido<sup>271</sup>.

Se é assim que entende Zubiri a atualização/re-atualização da realidade, então é no campo de realidade que esta determinação se pode dar de modo mais complexo, não só porque existe uma extensão a outras formalidades de realidade que pode colmatar as insuficiências da apreensão da realidade - esta é uma razão que está a montante - mas também porque a jusante existe outra, e tem que ver com a funcionalidade que se estabelece entre as formalidades de realidade.

Em rigor este é centro nevrálgico da estrutura do campo, que nada tem que ver com uma causalidade<sup>272</sup>. Só deste modo é que pode ser compreendido que esta extensão

---

227). Además, la ulterioridad del sentido no impide que Zubiri reconozca la especificidad de su modalidad e incluso acepte una «lógica hermenéutica» como distinta de la clásica «lógica de las cosas»". Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, op. cit., p. 49. Estamos em plena sintonia com a interpretação que faz Pintor-Ramos a este respeito, porque o mais comum é que se pense que, dentro da filosofia de Zubiri, o mais importante é estabelecer a prioridade da realidade sobre o sentido para que as enformações da realidade não tomem primazia. Mas, com esta atitude, o que acontece é que não se dá importância - pelo menos na grande maioria dos comentários que podem ser consultados -, ao sentido da realidade que é também da máxima importância.

<sup>271</sup>Com esta afirmação não é que estejamos a negar os méritos a Zubiri, nem sequer a cientificidade da descoberta. O que nos parece é que esta abordagem encerra, no confronto com a estrutura de que releva, alguns alçapões que, na nossa perspectiva, são difíceis de tapar. Cf. ponto 2.6.2.1 da primeira parte desta tese.

<sup>272</sup>“Ahora bien, la causalidad no es algo dado. Nunca percibimos el influjo productor de una cosa real sobre otra. De ahí que, a mi modo de ver, algunos estudios experimentales (...) sobre la presunta

faça dilatar a apreensão da realidade porque, de outro modo, isto é, ignorando a funcionalidade que se estabelece, o que acontece é que não nos atemos à absoluta necessidade de que a respetividade/funcionalidade seja elemento fundamental na comunicação formal da realidade, e, então, não é possível que apreendamos a realidade<sup>273</sup>.

Mas esta é apenas uma pequena parte da re-atualização da realidade. É preciso que avancemos mais um pouco na via que Zubiri escolheu para determinar o sentido da realidade sem recorrer a determinações que não fossem justificadas pela recetividade da materialidade, porque é esse o nosso contributo com esta investigação. O próximo passo é determinar o *logos* senciente e a sua importância.

Não se pense, contudo, que são momentos que se seguem; quer dizer, não se pense que estaria aberto o campo de realidade pela realidade e, depois, num momento seguinte, o *logos* senciente. Na nossa perspetiva, uma interpretação deste género não é fiel ao que Zubiri escreveu. Por isso, na tentativa de continuar a dar conta da re-atualização da realidade a partir da recetividade da materialidade, vamos avançar para o ponto 4.

#### 4. O *logos* antepredicativo

##### 4.1 O real campalmente atualizado

A primeira coisa que neste ponto nos parece importante dizer é que o conceito de «recetividade da materialidade» continua a assumir a máxima das importâncias no contexto do *logos* senciente, porque é por meio da recetividade que a realidade remete na sua abertura a outras formalidades constituindo o âmbito do *logos*. E, além disso, é por meio deste conceito que se pode ver com clareza as implicações que tem a

---

percepción inmediata de la causalidad sean radicalmente inexactos. La percepción jamás percibe la causalidad, pero percibe siempre la funcionalidad (...) En segundo lugar, la sucesión no es sucesión de dos impresiones sino una misma impresión de realidad pero de índole sucesiva” IL, p.40. Todavía, penso que esta não é a verdadeira razão pela qual pode ser rejeitada a causalidade por Zubiri. Na nossa perspetiva, a questão de base radica na determinação que é feita a jusante de toda a mera recetividade da materialidade. Os outros motivos podem acentar sobre este, que nos parece crucial.

<sup>273</sup>“Ahora bien, cuando aprehendemos varias cosas en un campo, ninguna de ellas es aprehendida monóticamente, por así decirlo, como si la unidad del campo fuera meramente aditiva. Por el contrario, cada cosa se actualiza junto a otras o después de otras, o fuera de otras, o en la periferia misma del campo, etc. Toda cosa real está campalmente actualizada no sólo «entre» otras cosas sino también en función de estas otras”. IL, p. 36.

requerida inteligização do *logos*.

A segunda tem que ver com a índole material do *logos*. Por que razão se pode dizer isso? Como é que se fundamenta esta matriz? Vejamos de que modo se podem fundamentar as nossas hipóteses de trabalho relativamente a uma inteleção senciente onde o último termo não tem que reclamar uma matriz sensível nem tem de apelar à congeneridade do sentir e do inteligir.

Penso que a este respeito temos de voltar ao que Zubiri diz sobre a apreensão primordial e sobre a sua índole:

Necesitamos, pues, analizar la intelección como aprehensión (...) lo que buscamos es la índole constitutiva, esto es, la índole esencial de la intelección en y por sí misma. La inducción nos daría tan sólo un concepto, pero lo que buscamos es la índole «física» de la intelección, esto es la índole del acto aprehensor que constituye la intelección como tal. Un concepto general no nos da la realidad física misma de la intelección (...) Ahora bien, «índole constitutiva» es justo la física índole esencial de la intelección<sup>274</sup>.

Nesta enunciação, qual é a tese central? Retirando evidentemente a disputa que existiu com os realismos, os intelectualismos e as logificações da inteligência, queremos chamar à atenção para a metamorfose que a inteleção recebe no momento em que passa a concordar com as exigências da noologia. Por outras palavras, chamamos a atenção para o facto de que, para que a inteleção seja «física» - e aqui, porque o nosso objetivo é outro, consentimos na utilização indevida do termo – basta que seja inteleção da realidade física, porque o que está em causa é a mera recetividade da inteleção. Se a realidade é física, também a inteleção, que não é possível senão dentro de uma atualidade comum, terá de assumir a mesma índole que a realidade.

Mas isso é o que acontece com a inteleção e com a apreensão. E quanto ao *logos* senciente? A este respeito julgamos que o critério que dita a resposta é exatamente o mesmo que o anterior: basta que não se converta numa “enformação” da realidade e se deixe ficar pela recetividade da mesma. Por isso, interessa provar que a situação é a mesma para que o resultado seja o mesmo.

Nessa linha, parece-nos que é o que acontece com o *logos*. Apesar de não termos ainda entrado na sua descrição e de apenas termos feito uma descrição breve, no ponto 1.2, já temos alguns elementos que nos permitem concluir isso, porque o que clarificámos é que se constitui numa re-atualização a partir das exigências da realidade.

Com efeito, podemos ver que onde ele se constitui é no movimento que está

---

<sup>274</sup>IRE, p. 24.



entre a abertura da realidade a outras realidades e a volta à mesma apreensão. E, como nesses espaços o que está a ser dado é a realidade, na sua dimensão material, então, também nos parece que o *logos* senciente possa ser considerado no seio de uma recetividade da materialidade.

Depois de apontada a origem e a índole do *logos* senciente, no sentido de continuar a provar a nossa tese central, vamos começar a descrever de modo mais detalhado esta re-atualização da realidade.

O primeiro que a este respeito importa ressaltar é que Zubiri distinguiu muito claramente o seu conceito de *logos* das outras conceções que a tradição tinha consagrado<sup>275</sup> porque, nelas, o que estava em causa era uma determinação de um objeto externo. O que estava em causa era uma desconsideração pelos pressupostos da noologia; o que estava em causa era um desenraizamento da realidade e uma falta de congeneridade entre o sentir e o inteligir. E, como não poderia deixar de ser, no dizer de Zubiri, esta postura resultou numa determinação dos objetos por meio de categorias injustificadas, como se pode ler no seguinte trecho de *Inteligencia y logos*:

De ahí *légein* cobró el significado de decir (...) Cuando esto que se dice es una declaración de lo que la cosa es, entonces los griegos decían que se trata del logos por antonomasia: logos declarativo (*logos apophantikós*)(...) Este logos declarativo consiste en «declarar algo acerca de algo» (...). Pero los griegos no se detuvieron en el primer algo; pensaron que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más. Ahora bien esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas viene siempre sólo de las cosas<sup>276</sup>.

Face a este panorama, Zubiri propôs como alternativa que o *logos* não fosse visto como uma determinação de uma objeto externo<sup>277</sup>, mas como um *logos* senciente e, por isso, dentro da apreensão da realidade. Para explicitar esta definição talvez seja indicado responder a algumas perguntas centrais, a saber: o que é este *logos* senciente? De que modo é que é conforme aos pressupostos da analítica e da inteligência

---

<sup>275</sup>Eis toda a importância da distinção que deve ser mantida entre o par inteligização do logos e logificação da inteligência. E, sobre este assunto, podem ser consultados os esclarecimentos que Zubiri faz em IL, p. 50. Porque, aí o que é dito é que: “No se puede *logificar la intelección*, sino justamente al revés: hay que *inteligizar el logos*, esto es, conceptuar el logos como un modo, como una modalización del inteligir, es decir de la aprehensión de lo real como real”.

<sup>276</sup>IL, pp 47- 48.

<sup>277</sup>Como nos diz Jesús Conill no seu artigo sobre a noología toda a dificuldade e impossibilidade destas posturas estaria na dificuldade em passar do plano dos objectos ao da realidade. “Por consiguiente, el nuevo lema será: por la fenomenología a la metafísica. ¿Ahora bien, cómo acceder a la realidad desde el fenómeno, cómo pasar fenomenológicamente del objeto a la realidad?”. Jesús Conill, “El sentido de la noología”, *op.cit.*, p. 286. E, podemos encontrar esta mesma ideia num estudo muito mais antigo de Pintor-Ramos presente na revista *Realitas III-IV*, p. 389-565. Cf. Antonio Pintor-Ramos, “Zubiri y la Fenomenología”, *RealitasIII-IV* (1979), pp. 389-565.

senciente? Por que razão se concretiza dentro de um movimento? E, por último, surge a questão da legitimidade do sentido dentro desta re-atualização. Clarifiquemos cada uma das interrogações.

Respondendo à questão, julgamos que é necessário atender desde já ao que dissemos no início deste apartado, a saber: que não se coaduna com as tradicionais aceções em que foi tomado porque, se esquecermos este dado, rapidamente o *logos* senciente pode ser enquadrado na linha apofântica que se tornou conhecida, sobretudo na filosofia grega e medieval e não é a esse *logos* que Zubiri se está a referir. Depois, parece-nos conveniente retornar aos títulos destes apartados, porque também neles existem pistas. O primeiro que queremos selecionar é que este *logos* é ante-predicativo, depois, é que permite a re-atualização campal do real, e, por fim, que todos estes títulos surgem na continuidade do projeto de atualização da realidade.

Em que sentido estes itens nos podem fornecer mais dados para compreender o que seja o *logos* senciente? Na nossa perspetiva, numa primeira linha, é essencial atender ao facto de que o *logos* não é predicativo, mas ante-predicativo porque, ao perceber isso, Zubiri deu-se conta de que era possível re-atualizar a realidade de um ponto de vista interno às suas exigências e numa mera recetividade. Depois, é essencial ter presente que este *logos* permite uma re-atualização da realidade porque, se é de uma re-atualização que se trata, então não pode ser considerado outro “método” senão o da analítica para que se tenha acesso ao real. E, além disso, importa ter presente que o *logos* é uma reatualização campal da realidade porque assim não restam dúvidas de que é um momento segundo em relação à apreensão primordial da realidade.

Tão importante como estas questões, é aquela que se pergunta pelo carácter senciente deste *logos*. Vejamos o que diz Zubiri acerca desta questão:

Ante todo no se trata tan sólo de que el logos se apoye en una impresión de realidad; esto sería tan sólo un logos sensible. Se trata de que la impresión de realidad es ella misma la que necesita del logos. Y esta necesidad es lo que confiere al logos su carácter sentiente. El logos en efecto nos dice lo que algo es en realidad [mas] (...) tampoco se trata de que lo inteligido en el logos sea sentido al igual que un color o un sonido (...)el logos es sentiente no por la índole de lo inteligido, sino por el modo de su intelección: es una intelección dentro de la formalidad de realidad sentida<sup>278</sup>.

Diante deste texto, podemos retirar das explicitações de Zubiri, em primeiro lugar, que o carácter senciente do *logos* não lhe vem de um retornar sobre os dados da sensibilidade porque, nesse caso, estaria constituído com dados estranhos à realidade e

---

<sup>278</sup>IL, p. 52.

não iria além da proposta heideggeriana. Depois, podemos ler que é a impressividade que necessita do *logos* senciente. E, por último, que o *logos* é senciente, não pelo conteúdo do que é apreendido, mas pela formalidade. Explicitemos.

Na primeira determinação deste texto, Zubiri diz que o carácter senciente não depende de um determinado apoio na sensibilidade porque essa seria uma postura concipiente e Zubiri fala-nos de uma outra coisa. Se tivermos presente a correção que faz a Heidegger podemos ver que aquilo que não aceita é que a intelexão da realidade seja fruto de uma determinação lógica porque, nesse caso, não estava a lidar com a realidade, mas com uma ontologia modal da mesma. Se esse foi um dos pontos de inflexão em relação a Heidegger, porque rapidamente transformaria a apreensão numa logificação, também aqui é inflexível em relação a esta temática, uma vez que a questão de fundo não é diferente.

Se retomarmos o que foi dito até aqui ao nível das atualizações, podemos ver o seguinte: primeiro, existe uma mera recetividade da realidade; depois, tendo em conta o carácter aberto da realidade, o «hacia» em que é apreendida e a limitação da apreensão, Zubiri aponta para uma re-atualização da realidade por meio desta abertura da realidade. Mas, ao fazer isso, não muda de paradigma intelectual. Na realidade, o que está em jogo é precisamente a mesma analítica. E, nesse sentido, para que o *logos* possa operar, não se pode esperar que um determinado tipo de saber – que estivesse desvinculado da analítica – fosse agora aplicado ao que tinha sido apreendido impressivamente. É outro o entendimento de Zubiri apontando para uma continuidade. Por isso, e fazendo jus às limitações/abertura da realidade, o *logos* concretiza-se numa re-atualização que é dada dentro da abertura da realidade. O que quer dizer que tudo com o que pode contar e onde se cumpre é numa mera re-atualização dos conteúdos da realidade por meio de uma respetividade. Não existem outros elementos a ter em conta. Numa primeira dimensão parte da formalidade de realidade e dirige-se para outras formalidades de realidade que figuram dentro do espetro que a primeira realidade abriu.

Por outro lado, relativamente à base sensível do *logos* também é necessário que nos debrucemos sobre ela porque, na realidade, é aí que tudo começa. Quer dizer, se não fosse a sensibilidade nem estava garantido o acesso à realidade, nem estava necessitava da apreensão de outras atualizações para colmatar as insuficiências daquilo que foi apreendido. Por isso, na determinação do *logos* senciente é sempre necessário considerar a sua base sensível. Mas com o que não estamos de acordo é com a última declaração que faz Zubiri pelas razões que já apontámos, no início desta investigação.

Apesar do processo realizado, ainda avultam as seguintes interrogações: como é que o *logos* senciente é conforme com a analítica da facticidade material noérgica? Por que razão tem movimento? Por que razão é que o *logos* senciente é o lugar da emergência do sentido?

Atrás dissemos que o *logos* é senciente, depois, que é uma re-atualização e além disso que é exigido pela realidade e que está nos antípodas da logificação da inteligência. Tudo isso pressupõe que está dada resposta à questão, porque para ser senciente é necessário que seja dado de forma consequente com a realidade.

Retomando o percurso que fizemos, podemos ver que Zubiri afirmou que a realidade é aberta e que além disso são necessárias outras atualizações para determinar o conteúdo da realidade primordialmente apreendida. Depois, afirmou que o «hacia» da realidade concretiza-se na transcendentalidade da mesma. E, de modo mais apurado ainda, na abertura de um campo e ao mesmo tempo na re-atualização de um *logos*.

Se é assim, se no momento de abertura, o campo e o *logos* são equiparáveis é necessário ver qual é a razão de fundo. Se perscrutarmos o que diz Zubiri a razão prende-se com a abertura da realidade. Quer dizer, é porque a realidade se abre a outras que se abre o campo e se dá o *logos*. Se tudo advém da abertura ou, ainda, da impelência da realidade, então não poderia o *logos* estar mais conforme com a analítica, porque parte da mera recetividade da materialidade e dirige-se para outras formalidades de realidade que, certamente, foram havidas na mesma apreensão, tendo em vista a re-atualização da realidade. Em momento algum é trocada a índole dual do *logos* por uma declaração do que possa ser apreendido na impressão. O *logos* concretiza-se numa re-atualização interna desde as exigências da realidade e tende para uma re-atualização desde o campo. Por isso, e seguindo a obrigatoriedade de que toda a realidade é interna e deve ser apreendida de acordo com a analítica, não existe modo de considerar o *logos* senão de acordo com a analítica.

Mas, o que dizer do movimento que esta re-atualização implica? E, sobre o sentido?

O primeiro que é necessário ter presente é que a resposta cabal a esta primeira questão só poderá aparecer quando nos dedicarmos à questão da estrutura do *logos*. Por isso, ainda que agora surja a necessidade de uma resposta, é necessário não esquecer que está condicionada. Quando à segunda, até pelo que fomos dizendo, no apartado 2.6.2.1, já podemos avançar algumas respostas com carácter mais determinado.

O primeiro que se nos oferece dizer é que a questão do movimento do *logos* se

prende com vários aspetos: em primeiro lugar, prende-se com a dimensão encarnada da apreensão, em segundo lugar, com as noções de abertura e de «hacia», em terceiro lugar, com a dimensão campal da realidade, em quarto lugar, com a dimensão formalmente constitutiva que as demais formalidades que figuram no campo têm em relação à realidade que foi primordialmente apreendida e, por fim, com a dimensão poderosa da realidade.

Explicitando.

É porque a apreensão brota de uma recetividade da materialidade que os dados com que a analítica se confronta se têm de sujeitar a re-actualizações para que sejam colmatadas as falhas. É porque a realidade tem uma dimensão aberta e érgica que é sempre apreendida em impelência, para outras realidades. É porque a realidade tem uma dimensão campal que não podem ser consideradas apreensões primordiais isoladas e tem de ser introduzida a inteção movimentada do *logos*. E, por último, é porque a respetividade é parte integrante na re-actualização dos conteúdos que se justifica o movimento.

E que se passa relativamente ao sentido? Se recordarmos o que dissemos na primeira parte, a questão do sentido não pode ser algo que seja resolvido por meio de uma determinação de objetos, justamente porque, nesse caso, o que aconteceria, por meio da negação da recetividade e da noergia, é uma enformação da realidade.

E se nos movermos para o plano intra-apreensivo? Na nossa perspectiva, o panorama não é melhor porque, ao querer introduzir o sentido na impressão de realidade, está-se a encaixar na analítica momentos que não podem ser apreendidos nela porque são secundários. E, então, ao invés da situação ser resolvida, está-se a admitir um plano do sentido onde não pode ser. Desta feita, a única solução possível é a de que o sentido só seja possível de ser considerado no terreno do *logos*, porque, nestas condições de abertura, já não se obriga que determinadas notas possam ser havidas onde não podem estar. Obriga que outras coisas se dêm, a saber: uma abertura, a escolha, a retração e a construção dos conteúdos. Mas, em momento algum pode ser dito que estes elementos corrompem os dados da analítica e as suas exigências presentes nas outras modalizações. Em momento algum, nos parece que existam elementos por explicar. E para que existam não é necessário desatender aos pressupostos da analítica; muito pelo contrário, é justamente numa atenção aos seus pressupostos que surge esta mediação do que possam ser os conteúdos.

Clarificados estes elementos, clarificámos ao que corresponde o *logos* senciente.

De que modo é que começa a colmatar as insuficiências da apreensão e de que modo é que está conforme com a analítica. Mas isto não é tudo o que se pode dizer acerca do assunto. Basta consultar o tratamento que Zubiri dá à questão para verificar que é necessário que nos debrucemos sobre a estrutura básica do *logos* e sobre a sua estrutura formal.

Logo depois de clarificar o que entende por *logos* senciente e de dizer que o que ele re-atualiza não depende do conteúdo em causa, Zubiri faz uma determinação da sua estrutura básica, na página 55, de *Inteligencia y logos*, começando a dizer que esta estrutura tem três momentos básicas, a saber: a dualidade, a dinamicidade e a medialidade.

Vejamos em que se concretizam.

Se tivermos em conta a dualidade, pelo menos numa primeira abordagem, parece notório ao que se está a referir; afinal de contas, quando estávamos a definir o que era o *logos* senciente, dissemos que implicava uma impelência para outras formalidades de realidade, no sentido de re-atualizar o conteúdo da realidade primordialmente apreendida. E é justamente a esta dualidade de elementos que se está a referir, quer dizer, aquela realidade que é primordialmente apreendida e às outras às quais a primeira remete.

O que necessita de algumas explicitações é o estatuto desta re-atualização, porque, numa primeira análise, poderia muito bem pensar-se que se trata de dois atos isolados, a saber: de um primeiro ato que receciona a realidade primordialmente e, depois de um outro ato que se dirige para outras realidades no sentido de determinar o primeiro. E não é desse caso que se trata.

Se tivermos presente o ponto 1, desta primeira parte, podemos ver que é precisamente do contrário que se trata porque não existem apreensões primordiais isoladas. O que existe é um único ato intelectual que está desdobrado em três momentos. E a razão do desdobrar está na abertura da realidade e na insuficiência dos dados da apreensão, ao que nós acrescentaríamos o facto de que se dê numa mera recetividade da materialidade.

Por isso, ao ser considerada a dualidade, trata-se da abertura de uma determinada formalidade de realidade a outras por meio de um *logos* que re-atualiza a primeira. Do que se trata é do desdobrar dentro de um único ato por meio das exigências da recetividade da materialidade. E, se é deste tipo de dualidade que se trata, então, é necessário ter presente que o que é dual é a re-atualização, não a apreensão primordial.

Como nos diz Zubiri esta é simples, direta e unitária e nela não cabem dualidades, porque isso seria introduzir-lhe elementos estranhos à noologia. Então, o que é dual é a re-atualização de determinada realidade em realidade, o que é dual é a estrutura como afirma o autor:

Pero hay otra aprehensión, la aprehensión de esta misma cosa real ya aprehendida, y en cuanto es lo que es en realidad: de lo aprehendido en aprehensión primordial decimos ahora que consiste en ser árbol. Para ello recurro a la aprehensión anterior de algo que era árbol. Y es desde la intelección de este árbol desde lo que inteligimos que la cosa real en el paisaje consiste en realidad en ser árbol. Esta segunda aprehensión ya no es aprehensión primordial de realidad. Es algo distinto: es una aprehensión que llamaré dual<sup>279</sup>.

Ainda relativamente à estrutura básica do *logos* senciente, podemos verificar que esta dualidade que a re-atualização implica não pode ser confundida nem com uma comparação nem com uma reminiscência, por diversas razões:

Tenha-se presente o que seria confundir a re-atualização da realidade com uma comparação. Na nossa perspetiva, não seria outra coisa senão tomar por autónoma e suficiente cada uma das realidades em causa. Mas, esse é um desvio que Zubiri não aconselha a fazer pelas diversas razões.

Em primeiro lugar, porque faria cair por terra a sua tese de que não existem apreensões primordiais isoladas. Depois, porque negaria que a realidade tivesse uma dimensão campal e ao mesmo tempo que a dimensão campal fosse constituinte da realidade. E, em último lugar, inviabilizaria as re-atualizações da realidade porque, ao serem equiparados os polos, não seria preciso que estivesse a ser re-atualizada uma realidade à luz de outras.

E o que dizer relativamente à reminiscência? Na nossa perspetiva, é necessário pegar com pinças na questão para não incorrer em desvios, porque, se tivermos em conta uma aceção tradicional, a reminiscência corresponde a uma recordação de uma determinada realidade. E, se corresponde a um recordação, em que sentido é que seria diferente daquilo que Zubiri propõe?

A olho nú parece ser mesmo esse o caso que nos propõe o filósofo quando descreve a re-atualização da realidade, mas, como dissemos, há que segurar em pinças. E manejo fino destas pinças dá-nos a consciência de que é muito diferente falar numa fusão do que falar numa re-atualização porque, no primeiro caso, o que existe é

---

<sup>279</sup>IL, p. 56.

novamente uma consideração de realidades isoladas e, no segundo, o que existe é a incapacidade de apreender qualquer realidade sem que seja considerada a abertura e a construção mediada dos conteúdos. Indo mais longe, pensamos que o que está pressuposto na rejeição da reminiscência é outra coisa. Retomemos o plano onde são consideradas e aqui não pode ser outro, até pelo contra-ponto que representam, senão aquele que releva do desejo de recordar tal realidade. Poderá este ser aquele a que se refere Zubiri quando está a tematizar a realidade? Na verdade, não nos parece. Tanto quanto antes rejeitámos que o campo de realidade fosse algo de subjetivo, também agora nos parece que a escolha das formalidades de realidade que podem re-atualizar a realidade é algo da ordem de um subjetivismo que não se pode pôr a par das exigências da mera recetividade da materialidade.

Dito isto, e tendo consciência de que aquilo que dizemos se encaixa perfeitamente na denúncia que faz repetidamente ao carácter psicológico das pretendidas atualizações e re-atualizações, parece-nos que podemos avançar na determinação do segundo momento da estrutura básica do *logos*, deslocando-nos para a dimensão dinâmica do *logos*, situando-nos nos pressupostos que desenvolve, a partir da página 62, de *Inteligencia y logos*.

Tendo em conta o que dissemos anteriormente acerca da dualidade que a re-atualização logóica implica, o que é que a dimensão dinâmica acrescenta? Do ponto de vista absolutamente essencial algumas coisas, mas não muitas, confessamos.

Salvaguardando a repetição, podemos ver que se refere ao facto de que este dinamismo não é obra de um estado psicológico que estivesse incumbido de determinar de que modo se pode re-atualizar a realidade. Podemos ainda ver que insiste no carácter dual da re-atualização para que seja salvaguardada a pertinência da abertura da realidade, a dimensão frágil das atualizações, a dimensão campal da realidade, e a condição constituinte da dimensão campal.

O novo é que se refira diretamente à força do real como motor, para que se dê a re-atualização da realidade porque, até aqui, o assunto ainda não tinha sido tematizado com esta força dentro da re-atualização. O que é novo é que se refira à retenção como momento integrante da re-atualização. É inaudita a nota acerca a liberdade e acerca do abrir-se a “mais realidade”. E, por último, toma as questões que se prendem com a reversão e com a noérgica.

Todas estas notas são essenciais, porque, sem conceder a importância devida ao poder do real, é fácil dar a indevida importância aos subjetivismos e voluntarismos. Se



não for tida em linha de conta a retenção, não é mantido o carácter absoluto da formalidade de realidade – por contraposição ao conteúdo – nem é possível que se dê uma re-atualização da realidade. Se a liberdade não for tema dentro da analítica existe uma certeza dentro da apreensão que não pode sobreviver. E, por último, se a noergia e o *intentum* não forem considerados o que acontece é que a recetividade e a noergia deixam de ser os garantes de que se deem «hechos» e as subsequentes re-atualizações. Por isso, além de uma pequena repetição de dados, julgamos que a referência à dimensão dinâmica do *logos* e o levantamento das questões que nela são tematizadas são da maior importância. E, todos os esforços por não atender a estes elementos são catastróficos para a analítica como demonstrámos acima.

Para terminar a descrição da dimensão dinâmica que o *logos* senciente encerra, falta-nos uma pequena referência à expectativa e ao movimento intelectual. E o primeiro que sobre o assunto temos a dizer é que esta expectativa não é algo que ocorra exatamente ao mesmo tempo que o *logos*. Melhor, não é algo que aconteça exatamente ao mesmo tempo porque, segundo o que nos diz Zubiri, é necessário que exista uma abertura da realidade para outras realidades formando o campo e o *logos* para que depois, e já no campo da respetividade, se dê uma expectativa como micro-momento suspensivo. Por isso, não se podem considerar elementos que existam sincronicamente de um ponto de vista formal. Depois, o que sobre ela é importante que se diga é que deve ser tomada dentro da analítica exactamente como aquele momento suspensivo anterior à determinação da realidade e não como aquela espera de ordem psicológica que se dá diante de uma determinada situação, porque, neste último caso, o que estaria a ser admitido era novamente uma separação entre o “saber” e a realidade. E esta é uma questão resolvida por Zubiri desde o início.

Por fim, relativamente ao *intentum* e ao movimento intelectual em causa quando se está a dar a re-atualização da realidade, o que nos parece importante relevar é que se trata de um movimento que é susinado por meio da realidade e consequentemente por meio da recetividade da materialidade. E nesse sentido, não tem nada que ver nem com as dialéticas hegelianas nem com qualquer tipo de razão silogística.

Como atrás tínhamos referido, o motor é a realidade. Tanto para a intelecção como dentro das re-atualizações o azimute é sempre dado pela realidade. Por isso, sempre que se fala em *logos* e em re-atualização, o que importa ter presente é que são novas atualizações sencientes que dependem da realidade, melhor, do poder do real.

Ainda relativamente ao *intentum*, e não esquecendo que este é um micro-

momento último dentro da re-atualização, é preciso ter presente que é radicalmente diferente daquela intencionalidade que propunha Husserl. No caso do filósofo alemão tratava-se de um acesso à realidade por meio de uma intuição, no caso de Zubiri, trata-se de uma reversão dentro da própria realidade e por ordens da mesma. E, nesse sentido, trata-se na re-actualização da realidade do cumprimento, até às últimas consequências, dos preceitos da noergia, não de uma direção para a realidade. Mesmo que existam numerosos especialistas que defendam a presença de uma intencionalidade dentro da re-actualização da realidade, mesmo que existam referências que provem certos pontos de unidade entre o pensamento de Zubiri e de Husserl, na nossa perspectiva, parece-nos que é radicalmente diferente a postura que os move.

Por último, e ainda dentro da estrutura básica do *logos*, é preciso considerar que se dá de acordo com uma medialidade<sup>280</sup>. Vejamos o que isso significa, recorrendo ao texto de Zubiri.

Se consultarmos a página 74, de *Inteligencia y logos*, podemos ler o seguinte: “Medio no es aquí aquello por medio de lo cual vamos de una cosa a otra (...)”. E, na página seguinte:

Este concepto de medio es esencial en todo orden de intelección. La filosofía moderna ha considerado la intelección de las cosas como resultado de dos factores, por así decirlo: como resultado de la inteligencia y de la cosa. Pero esto es insuficiente. Porque es esencial considerar el medio de intelección.

Trata-se de um indicativo do que não é o meio para o nosso autor. Mas, se voltarmos à mesma página 75, existe uma nota que nos posiciona corretamente, onde é dito que a medialidade tem que ver com o facto de existirem duas apreensões. O que, mais uma vez, já denota perfeitamente ao que se refere Zubiri.

Se anteriormente dissemos que a retualização que o *logos* leva a cabo resulta de uma abertura da realidade a outras realidades, então esta abertura concretiza-se numa respetividade que é um meio. Por outras palavras, onde se concretiza esta impelência para as outras formalidades de realidade é num campo, que é um meio, onde pode ser mediado o conteúdo da realidade.

Na nossa perspectiva, é este o cerne da questão quando o filósofo se refere à medialidade do *logos*. Mas é ainda necessário sublinhar que este meio nada tem que ver com uma mediação entre um sujeito e um objeto. Ao que se está Zubiri a referir é a uma mediação interna ou intra-apreensiva, por isso, releva da abertura da realidade que é

---

<sup>280</sup>IL, p. 73.

colhida, segundo uma recetividade, a outras realidades que, também, segundo essa analítica, foram colhidas. Em momento algum é trocada uma certa ortodoxia para com a analítica por uma enformação da realidade.

Além disso, é ainda muito curiosa a nota que faz à função da medialidade, porque é importante ter presente que aquilo que o meio faz é “ver”. Não como um critério anexo que desse as condições de ver, uma vez que Zubiri se refere à dimensão mediada da inteção, à “necessidade” de que existam re-atualizações para que possamos dar conta do que seja, «em» realidade, tal realidade.

Passemos ao ponto 4.2, onde é tematizada a retração des-realizadora da realidade a par da estrutura formal do *logos* senciente. E, neste progresso relativo à análise da estrutura da realidade, queríamos chamar à atenção para a consistência que a recetividade da materialidade assume, porque, se não existisse esta recetividade, não seria possível aceder ao real nem tampouco que existissem re-atualizações do mesmo.

#### 4.2 A retração des-realizadora

Antes de entrarmos diretamente na questão da retração des-realizadora da realidade é preciso situar a questão. E, para isso, recordemos onde chegámos com o ponto anterior.

No ponto 3, desta segunda parte, começámos por afirmar, com base nas palavras de Zubiri, que a abertura da realidade se concretiza na abertura de um campo de realidade. Depois, dissemos que isso é possível porque a realidade tem uma dimensão campal. No seguimento dessa argumentação, que na nossa perspectiva releva de uma recetividade da materialidade, dissemos que esta abertura, ao mesmo tempo que se concretiza na abertura de um campo, plasma-se numa inteção dual de tipo logóico. Depois, concretizando as características desta re-atualização senciente, dissemos que se dá por meio de uma impelência da realidade e que se concretiza segundo uma dualidade, uma dinamicidade e uma medialidade. Mas, e apesar de estar de certa forma pressuposto, não demos conta da estrutura formal do *logos*. Por outras palavras, não demos conta do movimento interno que se concretiza numa dualidade, numa dinamicidade e numa medialidade. Isto é, não demos conta do porquê e do modo em que se concretiza o porquê.

Vamos fazê-lo agora.

Com base em argumentações anteriores, podemos ver que Zubiri falou de uma apreensão aberta da realidade e que isso se devia quer ao carácter aberto da mesma quer às limitações da apreensão primordial. Depois, se tomarmos atenção aos elementos que compõem a impressão de realidade, vimos que esta se compõe por meio de uma afeção de uma alteridade e de uma força impositiva. Agora queremos situar-nos precisamente nesta última nota da impressão porque é aqui que a argumentação ganha a sua força.

Se tivermos em conta que a realidade apreendida é ergicamente apreendida e consequentemente aberta, não será esta condição chave para a interpretação deste movimento que a estrutura formal da realidade concretiza? A nós parece-nos que é precisamente este o modo mais direto de entender a questão. De facto, é porque a realidade possui um carácter érgico, aberto e direcionado que existe, na apreensão da realidade, uma abertura para outras realidades que se concretiza numa re-atualização da mesma realidade. Em rigor, parece-nos que é precisamente nesta condição que pode ser pensada a “necessidade” de que exista uma abertura para outras formalidades de realidade porque, se a realidade não fosse apreendida segundo uma força, se a própria analítica não fosse noérgica, se a realidade não fosse aberta, se não tivesse uma dimensão campal, se a dimensão campal não fosse formalmente constitutiva da realidade e se, por último, a dimensão limitada da apreensão não “obrigasse” a outras concretizações dos conteúdos, não se perceberia por que razões tem a realidade de se dar de modo aberto.

Tendo isso em conta, é precisamente essa a base do porquê que gera a inteleção lógica. Quer dizer, é porque a apreensão da realidade é aberta e se tem de confrontar com uma realidade densa que, depois, a própria realidade remete para outras formalidades de realidade gerando um campo de realidade e ao mesmo tempo um *logos* senciante. É precisamente a isso que se está a referir Zubiri ao falar de uma impelência e de uma reversão, porque, se a realidade fosse limitada e se a apreensão fosse totalizante, não haveria necessidade de numa destas re-atualizações, mas, como não é, é precisamente neste desenrolar que o filósofo aposta.

Ded repente, introduzimos elementos na argumentação sem que tivéssemos dito o que são, pelo que importa esclarecer as noções de impelência, de retenção, de distância, e de retração.

Começando pela noção de impelência, ela concretiza-se precisamente no movimento que vai de uma formalidade a outras, por abertura da realidade primordialmente aberta. E o que está na sua base é a dimensão densa da realidade, a

dimensão aberta e o carácter direcional da mesma. Então, pela descrição, já se pode constatar que Zubiri se está a referir ao movimento de direção para outras realidades por imposição da realidade que foi apreendida. Por outras palavras, Zubiri está a referir a base, enquanto tal, de que possa existir uma intelecção lógica que se concretiza na dualidade, na dinamicidade e na medialidade.

Para avançarmos na descrição desta estrutura formal, é preciso ver que esta impelência apenas corresponde a metade do percurso. Se nos ficássemos por ela, apenas teríamos um movimento distanciador em relação à realidade que tínhamos apreendido segundo uma formalidade do impressivamente dado, mas não teríamos re-atualização alguma porque tudo o que pode ser dado com este movimento é a noção de que a realidade é aberta e que a apreensão é limitada. Tudo o que pode existir é a instituição da transcendentalidade e de um campo, mas não a re-atualização dos conteúdos. Por isso, e tendo em conta que o que está em causa é a re-atualização de uma determinada realidade, o que Zubiri faz é referir a importância de uma reversão para que se possa completar o processo re-atualizar. Contudo, este é também um movimento secundário em relação ao que de permeio acontece. Antes dele, se quisermos ser fiéis ao que diz Zubiri, é preciso esclarecer outros micro-momentos fundamentais ao processo, sendo o primeiro deles a retenção que se enquadra, justamente, na continuidade da impelência. Quer dizer, no momento em que, depois da apreensão aberta da realidade, existe uma impelência para outras formalidades de realidade, é preciso ver que este movimento se dá de acordo com uma retenção.

O que é uma retenção e para que serve?

Se tivermos em conta o que sobre o assunto nos diz Zubiri, a retenção corresponde a uma espécie de um conservar das notas da formalidade de realidade para que, depois na respetividade campal, exista uma conservação do único ponto fixo que permite que a re-atualização do conteúdo seja feita. Por outras palavras, a retenção consiste no reter das notas da formalidade que permite a re-atualização.

Depois de clarificado este conceito que vai junto na re-atualização com a impelência, é preciso que nos debrucemos sobre a distância, porque se não o fizermos, parece que de súbito existe uma troca dos pressupostos da analítica e não é de forma alguma o que se passa. Vejamos o que nos diz Zubiri sobre a distância, na página 81, de *Inteligencia y logos*:

En esta intelección la cosa nos remite a un campo de realidad para inteligir en él lo que dicha cosa es en realidad. En otras palabras, como acabamos de decir, hay que

tomar ante todo una cierta distancia de ella.

E, depois, na página seguinte:

Cuando esta cosa real está aprehendida en aprehensión primordial, la diferencia entre los dos momentos está en cierto modo abolida: es justo lo que he llamado compacción. Pero cuando la cosa está aprehendida «entre» otras, entonces la unidad es tan sólo dual. Pues bien, la unidad en desdoblamiento es lo que formalmente constituye la distancia. Distancia pues no significa una distancia espacial sino algo esencialmente distinto.

Tendo isso em conta, a que corresponde a distância? Na nossa perspectiva, aquilo em que se concretiza é na abertura da realidade. Tendo em conta o que anteriormente foi dito sobre o carácter da realidade, parece-nos perfeitamente coerente que tenha de existir uma distanciação, quer dizer, uma impelência para outras formalidades de realidade. O que já não parece tão evidente e precisa de explicitação é o carácter interno da distância e a absoluta relevância que possui para a re-atualização da realidade.

Vejamos o que implica e como devem ser encarados.

Para ter em conta o carácter interno da realidade é preciso remeter ao que clarificámos anteriormente, a saber: todos os dados da estrutura da realidade têm de manter uma fidelidade a toda a prova para com a analítica da receptividade porque, de outro modo, são introduzidas questões de “sentido” onde não poderiam estar. Depois, é necessário não olvidar que realidade alguma é apreendida de modo isolado, mas sempre dentro de uma respetividade. Porquê a referência estes dois eixos? Na nossa perspectiva, porque é segundo o primeiro eixo que Zubiri se livra de uma enformação da realidade, assegurando que todas as realidades a que remete foram sempre apreendidas de acordo com uma analítica. Quanto ao segundo, a importância dele está, por um lado, na demarcação dos paradigmas concipientes que proporciona e, por outro, na justificação da estrutura da realidade.

Feito este percurso, só nos falta dizer em que é que se concretiza esta tomada de distância a partir das exigências da realidade. E, em abono da precisão, este momento divide-se em dois: a retração des-realizadora e a reversão. Avancemos para a determinação do primeiro conceito.

Na página 84, do segundo volume da trilogia, Zubiri diz-nos que, depois da impelência da realidade para outras realidades, existe uma abertura de um campo de realidade ao mesmo tempo que a instituição do *logos* senciente. Mas, mais adiante, diz-nos que a meio da re-atualização existe um certo “não saber” o que seja o conteúdo da realidade e é a esse momento que dá o nome de retração des-realizadora.

Detendo-nos um pouco mais neste assunto, o primeiro que queríamos dizer é que o termo que utilizámos para nos referir à retração não é correto e tem de ser visto com muitas cautelas, se o lermos de forma inadvertida, o que acontece é que parece que na apreensão primordial já tínhamos uma apreensão dos conteúdos e que agora, no momento da retração, subitamente não temos. Além disso, pode acontecer também numa leitura desse género que se pense que esse não saber corresponde agora a uma saída da realidade e também não é isso que acontece. Na realidade, o caso é bem diferente e o que está em causa é a impelência para outras realidades e a respetividade em que se acha a realidade. É nessa condição, que nada tem que ver com uma saída da realidade, que se dá uma certa suspensão retrativa porque, nessa condição, a inteleção, vendo-se campalmente apurada, não sabe ainda o que possa ser o conteúdo da realidade. Então o que acontece é uma retração do que possa ser esse conteúdo, não porque antes soubéssemos. Já o afirmámos. O que faz este torpor em relação à determinação dos conteúdos é a respetividade campal e as condições que uma liberdade intelectual impõe. Então, mais do que de uma retração da realidade, Zubiri fala de uma retração dos conteúdos porque, justamente, o que está em causa é a determinação «em» realidade da realidade.

Também relativamente à apreensão primordial é necessário um conjunto de explicitações, precisamente porque, agora, ao invés de existir uma apreensão em recetividade da materialidade de algo absolutamente «de suyo», pela respetividade, o que existe é a troca dessa dimensão absoluta por um mero termo de apreensão. Por outras palavras, no que se transmuta a apreensão primordial é numa simples apreensão, que também não deixa o terreno da realidade. E, como é de uma simples apreensão que se trata, o que lhe é próprio, dentro de um princípio de inteligibilidade que a respetividade campal gera, é que a realidade passe agora a ser tomada segundo um «seria», isto é, segundo uma condição retraída, porque não se sabe o que seja o seu conteúdo até ao momento. O que é próprio desta respetividade campal que se gera dentro de uma re-atualização lógica é que exista uma des-realização da realidade, passando agora a ser encarada de um ponto de vista mais alargado quanto ao conteúdo.

O que é que significa que a realidade esteja des-realizada?

Ainda que já tenhamos feito uma pequena referência à questão, no ponto 1.5 da primeira parte, importa, neste momento, um pequeno desenrolar do que está em causa. Demos a palavra a Zubiri que, na página 93 de *Inteligencia y logos*, diz:

La desrealización no afecta a lo campal, a «la» realidad misma, sino a la cosa real

en su momento de lo que ella es «en realidad». Esto es, «la» realidad ya no es forzosamente aquí y ahora esta cosa real determinada. Desrealizar no es suspender «la» realidad, sino suspender el contenido de aquí y ahora es real, suspender aquello en que está realizada «la» realidad. Ahora bien, realidad es el «de suyo». Por tanto «la» realidad es un «de suyo» que de suyo puede realizar en esta cosa o en otra. La cosa real ya no es «de suyo» aquello en que «la» realidad se realiza «en realidad». Entonces surge la irrealidad. La irrealidad es el modo des-realizado de estar en «la» realidad. Es el primer momento de irrealidad. Según este momento lo irreal envuelve «la» realidad. Primero, la envuelve formalmente: sólo puede ser irreal estando en «la» realidad desrealizadamente, esto es sin que ésta tenga forzosamente un contenido determinado. Y segundo, la envuelve físicamente: en lo irreal, «la» realidad es «la» realidad que físicamente aprehendemos en la aprehensión primordial de cualquier cosa real.

Tendo esta longa citação presente, o que podemos retirar dela para que se dê uma correta compreensão da des-realização é a necessidade de apontar que, nesta condição campal, a realidade perde a sua dimensão absoluta. Quer dizer, perde a dimensão do aqui e agora que é própria da apreensão primordial. Depois, é necessário ter presente que esta condição retraída conduz a uma incapacidade de determinar a realidade segundo um sentido isolado e independente porque tudo o que existe é uma respetividade que está sujeita às escolhas e à incapacidade de determinar o conteúdo campal. Numa terceira apreciação, é preciso ter ciência de que des-realizar não é o mesmo que a-rrealidade, porque, no primeiro caso, o que se retira é a dimensão absoluta da realidade para a substituir pela respetividade. Melhor, do que se trata é de uma incapacidade de determinar o que seja em realidade tal realidade e ao mesmo tempo de uma impossibilidade de que possam existir apreensões primordiais isoladas. E, no segundo caso, o que estaria em causa era uma saída da realidade. Depois, num quarto ponto, o que é preciso ter presente é que tanto a des-realização como a irrealidade correspondem a um modo real de lidar com a irrealidade e a um modo irrealmente real de re-atualizar a realidade. E, isso, como temos vindo a dizer, é radicalmente diferente de sair da realidade. Por último, é importante não esquecer que a condição des-realizada da realidade é aquela em que o “seria” se acha momentaneamente “suspenso” enquanto não existe uma “confirmação” evidencial de que a escolha intelectual que foi feita pela liberdade em explicita a realidade «em» realidade.

Pensamos que está explicitada a retração que acontece dentro da estrutura formal do logos ou seja, pensamos que está patente a fidelidade à noergia e com ela a permanência de uma recetividade da materialidade ao longo da estrutura da realidade.



Na verdade, se não existisse esta recetividade, seria impossível apreender qualquer realidade, seria impossível existir qualquer escolha livre, com o que estaria impossibilitada a re-atualização da realidade.

Contudo, é preciso ter ainda consciência de que não falámos da condição própria dos dados que se aparecem agora dentro de uma simples apreensão. É verdade que pela respetividade ficam retraídos e que nessa condição passam a ser um «seria». Mas, não fizemos alusão específica aos “modos estruturais da simples apreensão<sup>281</sup>” e é preciso que o façamos. Até porque temos algumas reservas em relação aos pressupostos que os conteúdos têm. Lembramos ainda que estamos no primeiro momento relativamente à concretização da re-atualização, estando por explicitar, a reversão.

No que diz respeito aos “modos estruturais das simples apreensões”, na nossa perspetiva, é necessário ter presente que se trata dos modos, mediados, em que se encontram os conteúdos da realidade que foi primordialmente apreendida. Por isso, não são literalmente criações da realidade. O que acontece é sem dúvida algo da ordem da criação e até da imaginação, como disse Pintor-Ramos, mas isso não significa que esteja a ser criada a realidade. Na verdade, como temos vindo a dizer, nada corresponde dentro da filosofia de Zubiri a uma criação. O que acontece é uma criação de conteúdos sobre determinados eixos e é nesses eixos que está a resposta para o “estatuto” destes modos estruturais da simples apreensão. Se tivermos em conta a base onde se apoia Zubiri para que existam, então, já não há o perigo de confundir uma criação de conteúdos com uma criação de realidades. Passamos a descrevê-las.

Se recordamos o momento inicial da apreensão primordial verdadeira, podemos verificar que implica a recetividade de uma determinada formalidade em «hacia». Além disso, podemos ter presente que isso impunha uma impelência e, também, uma escolha feita por meio de uma liberdade «em». Se implicava todos estes requisitos, para que a analítica não descambasse numa enformação da realidade, é precisamente dentro deste movimento interno da inteleção e da realidade que devem ser enquadrados. Mais especificamente, dentro do momento de des-realização da realidade, porque é nesse momento de respetividade que a realidade deixa de ser aqui e agora para ser um seria sobre determinados aspetos. Sobre que aspetos?

---

<sup>281</sup>“En definitiva: la aprehensión de lo real en retracción del contenido, esto es en simples aprehensión, tiene carácter formal de irrealidad. La irrealidad es la unidad intrínseca y formal de actualización de «la» realidad física y de realización libre de su contenido: es el «sería». El «sería» es un *modo irreal*, no en sentido gramatical sino en el sentido de «la» realidad en modo de libre contenido. Esto supuesto nos preguntamos cuáles son los modos de la simple aprehensión, esto es, cuáles son los modos estructurales de la intelección de lo irreal”. IL, pp. 95-96.

Se consultarmos o que nos diz Zubiri, vemos que a realidade passa agora a ser considerada desde um “percepto”, desde um “ficto” e desde um conceito.

Explicitemos.

Por “percepto” Zubiri entendeu um mero modo determinado em que o conteúdo da realidade fica, como se pode ler pela seguinte descrição:

Al «esto» en cuanto mero término de la percepción es a lo llamaré percepto. Reducir el contenido de la cosa real a percepto: he ahí la primera forma de simple aprehensión. No es percepto de realidad, sino «la» realidad en percepto. Es «la» realidad terminando libremente en «esto»<sup>282</sup>.

Trata-se de um dado sugestivo, porque poderia muito bem pensar-se que se trataria de uma forma simples de perceber um determinado objeto externo e essa era uma condição que nos levaria a outros campos longe daquilo que Zubiri afirmou e que se refere à condição do conteúdo quando encarado dentro de uma respetividade campal que releva de uma analítica. Se progredirmos relativamente ao “ficto” também é importante fazer precisões. Porquê? Não se trata simplesmente da condição em que se encontra o conteúdo da realidade? Sim, mas como implica uma componente «ficcional» poderia dar a impressão de que se está a falar de um forjar da realidade e não é disso que se trata. É preciso ver que a livre criação de que nos fala Zubiri decorre, primeiro, dentro da apreensão recetiva da realidade e, depois, dentro de uma abertura que é orientada pelo «em» que a realidade permite. Então, ainda que exista uma certa imaginação do que pode ser o conteúdo da realidade, a verdade é que a liberdade não é sinónimo de uma escolha arbitrária e muito menos de um subjetivismo.

Se consultarmos a função que compete à liberdade vemos que é a de escolher dentro do espetro que a abertura da realidade possibilita. E, se é nessa função que se cumpre, então, não pode estar mais conforme com as exigências da realidade. Por isso, a criação livre em que se plasma a realidade em “ficto” é da ordem da estrutura da realidade, quer dizer, obedece às exigências da mesma. E, por isso, é uma livre criação, onde o ponto central radica na ideia de que se trata de uma realidade em ficção e não de uma ficção da realidade<sup>283</sup>, porque em momento algum é relegado o terreno da realidade. Do que não se sabe dar conta detalhada ainda é do que seja o conteúdo da realidade.

---

<sup>282</sup>IL, p. 97.

<sup>283</sup>“Precisemos algo. Ante todo la ficción es algo irreal en el sentido de desrealizado. Por tanto, la ficción es un cosa ficta pero en «la» realidad. Envuelve formalmente el momento físico de realidad, ese momento aprehendido en impresión de realidad. El ficto, ya lo dije, no es un «ficto de realidad» sino «realidad en ficción». IL, p. 99.

Por último, Zubiri refere-se ao conceito dizendo que não é algo de puramente lógico ou da ordem da dizibilidade, mas algo que não escapa à ordem da realidade, sendo um dos modos estruturais das simples apreensões e, por isso, tem necessariamente que ver com a realidade. Melhor, radica na realidade e é realidade, ainda que de forma retraída pela respectividade e retrações lógicas. Será tudo o que se pode dizer sobre o conceito? Na realidade, ainda sobre o conceito, pode ser dito que se ergue segundo uma determinada direcionalidade porque, se nos recordarmos do modo como aparece, é evidente que tem lugar dentro de uma respectividade que é de certo modo escolhida livremente.

Depois deste percurso pela estrutura formal do *logos* senciente, fica ainda uma coisa por dizer: a concretização desta mesma estrutura de acordo com uma reversão. Sobre esse tópico gostaríamos de dizer, em primeiro lugar, que se continua a sentir o eco de uma recetividade da materialidade.

Se até ao momento foi este o azimute que nos guiou nestas provas do acesso à realidade mais profunda, dizendo que é por meio dela que se dá o acesso ao real e que o real pode remeter para outras formalidades para existirem as re-atualizações, então, também agora – tal como aconteceu no caso da impelência – nos parece oportuno dizer que esta é mais uma das situações onde pode ser vista a recetividade da materialidade a funcionar.

Relativamente à impelência, o caso parecia mais simples: apoiava-se numa recetividade porque tinha de ser a realidade a re-enviar para outras formalidades de realidade, caso contrário o que existiria era uma enformação da realidade. Mas, quanto à reversão, embora o caso seja mais complexo, não nos parece que a situação mude de figura. Tenhamos presente o que está em causa.

Depois de criada livremente a respectividade através da escolha que é feita dentro do espetro da realidade, existe um momento de retração e de des-realização como vimos. Depois disso, existe a necessidade de voltar para a realidade que foi primordialmente apreendida. Afinal de contas, a dimensão campal é formalmente constituinte da realidade tal como a realidade tem uma dimensão campal. A grande questão está em saber por que razão tem de ser a realidade a operar a reversão.

Na nossa perspetiva, os resultados não se fazem esperar. Imagine-se que seria o sujeito a fazer essa reversão para a realidade. O que é de daí adviria? Para nós, adviria uma certeza de que são tais conteúdos que, em respectividade, explicitam o conteúdo da realidade que remeteu para os primeiros e isso não seria menos do que uma enformação

da realidade. Então, não resta outra alternativa que não seja aquela que dá esse *onus* à realidade para que seja ela a reclamar uma reversão para a realidade primordialmente apreendida. Com efeito, não se pode confundir a reversão ou o *intentum* com qualquer determinação que fosse feita por um determinado sujeito, porque, nesse caso, estaria trocada a noérgica e a analítica por uma enformação da realidade, o que não é compatível com uma recetividade da realidade.

Clarificados estes pontos, parece-nos ainda importante analisar a questão da linguagem que está ligada ao tratamento que Zubiri dá ao conceito, porque, à semelhança do que dissemos, no ponto 2.6.2.1 da primeira parte, a propósito das inflexões que existem na argumentação de Zubiri relativamente à linguagem, também neste ponto nos parece que a questão forte se prende com o “tomar o pulso” à analítica da facticidade para verificar que existem pontos não explicitados.<sup>284</sup>

#### 4.2.1 Analítica versus filosofia da linguagem: os «conceitos» em discussão

Se prestarmos atenção ao que anteriormente ficou dito a propósito da noção de conceito, podemos ver que surge dentro de uma direccionalidade, como bem sublinhou José María Gómez Delgado, na sua tese e artigo sobre a verdade dual<sup>285</sup>. Efetivamente, atrás deste avanço na determinação do conteúdo da realidade existe uma escolha da via a tomar no ensaio intelectual, ainda que delimitada pelo «em» de uma liberdade e pelo «com» e «em» de uma inteleção que subjaz. E, para além disso, uma respetividade que é aberta para que se possa dar a apreensão de forma mais extensa a realidade.

Continuando a retomar o que fomos dizendo, a noção de conceito foi sendo

---

<sup>284</sup>Curiosamente, ao longo da investigação este ponto tem-nos aparecido com grande insistência e com frutos evidentes ao nível da investigação. E, de tal forma se agigantou que pensamos que pode constituir um dos “nós” com que a filosofia de têm de debater. Porque, na nossa perspetiva, não se pode legitimar uma analítica da facticidade material noérgica e a par dela uma filosofia da linguagem sem que essa paridade levante sérios problemas.

<sup>285</sup>“En primer lugar, por “fueros de la intelección” Zubiri se refiere a la actividad propiamente intelectual que va creando el contenido de la cosa real en dos niveles: en el logos las simples aprehensiones y los esbozos en la razón. Ahora, lo propio de ambas no es ser un reflejo de la realidad que tratan de representar, sino un carácter direccional. Zubiri habla, por ejemplo, de las simples aprehensiones como “enfoques direccionales” por lo cuales la intelección apunta en una dirección a la adecuación con la cosa. Esto, de entrada, impide partir de una concepción de la verdad como adecuación derivándola de una teoría del conocimiento representacionista”. José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, op. cit., p. 392. De forma mais recente, estas questões também se apresentam num artigo do mesmo autor que figura num volume dedicado a estas questões. Cf. José María Gómez Delgado, “Claves fenomenológicas para un concepto de verdad como coincidencia: la verdad dual en Zubiri”, in Grodin, J., Nicolás, J.A., (eds.), *Verdad, hermenéutica y adecuación*, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 231-255.

descrita como aquela condição em que o apreendido na simples apreensão fica, ou seja, foi descrito como um micro-momento dentro da re-atualização da realidade que não sai do terreno da realidade, como Zubiri diz:

El concepto es «la» realidad física misma como si fuera este «qué»(...) El concepto es, pues, la realidad terminada en libre «qué». Por tanto no es «concepto de realidad» sino «realidad en concepto»<sup>286</sup>.

Será que a introdução desta noção não é problemática? À partida poderia ter razão tanto Zubiri como José María Gómez Delgado porque, numa primeira leitura, parece que é precisamente para o terreno de uma mera direcionalidade que está a apontar Zubiri, o que fazia com que estivesse longe da mácula.

À partida, tudo faz crer que Zubiri se move num terreno da irrealidade que não está desligado da realidade, mas antes a apresenta por meio de uma respetividade que é intrínseca, constitutiva e formalmente constituinte da realidade. Mas, na nossa leitura, existem questões por resolver. E o que nos faz desconfiar desta apresentação é a descrição que o próprio autor faz, na página 105 de *Inteligencia y logos*:

Para lograrlo, un hombre que aprehendemos en aprehensión primordial de realidad nos ha remitido a otras cosas igualmente aprehendidas en aprehensión primordial de realidad, y es desde estas otras cosas desde las que vamos formando el concepto genérico.

Para o que está a chamar à atenção Zubiri, à semelhança de uma outra passagem da mesma obra onde remete para o exemplo de uma árvore que ajudaria na re-atualização da realidade, é para uma “filosofia do sentido” que não é compaginável com a sua analítica<sup>287</sup>. Basta que se veja a referência que faz à formalidade de realidade dizendo que é o modo como o conteúdo fica na apreensão e compará-lo com aquilo que está em causa. E não é compaginável porquê? Porque, tudo o que a formalidade de realidade é deve-o à tradução intelectual que faz da impressividade do real. E, nesta situação, o que está em causa é uma negação da congeneridade entre o sentir e o inteligir. O que está em causa é a negação de uma recetividade da materialidade.

Em rigor, pensamos que foi para estas questões que chamou à atenção quando, nas afamadas páginas do primeiro volume da trilogia, se distanciou de uma apreensão das coisas-sentido, como faziam Husserl e Heidegger. Foi ainda tendo isto em mente

---

<sup>286</sup>IL, p. 101.

<sup>287</sup>“Pero hay otra aprehensión de esta misma cosa real ya aprehendida, y en cuanto es lo que es en realidad: de lo aprehendido en aprehensión primordial decimos ahora que consiste en ser árbol. Para ello recurro a la aprehensión anterior de algo que era árbol. Y es desde la intelección de este árbol desde lo que inteligimos que la cosa real en el paisaje consiste en realidad en ser árbol”. IL, p. 56.

que foi elaborando uma analítica da facticidade e um acesso à realidade por meio de uma re-abilitação da sensibilidade. De outro modo, não vemos como fosse possível ultrapassar as propostas das logificações da inteligência ou mesmo de outro tipo de determinações de objetos externos. E, a dada altura – pelo menos em grande parte da sua argumentação segundo cremos – é para esta “intuição” que se volta, isto é, para a necessidade de que tudo aquilo que se sabe como nota «de suyo» da realidade seja uma mera recetividade da impressividade<sup>288</sup>.

Por isso, o que nos espanta é esta intromissão de dados que não estão justificados e que fazem assemelhar esta noção de conceito daquelas que a tradição consagrou e das quais Zubiri se distanciou em páginas tão ilustres como a seguinte, de *Inteligencia y realidad*:

El racionalismo en todas sus formas entiende que ese salto lo da el concepto(...) pero si se toma esta afirmación con todo rigor (...) con incapaces de conceptualarla. Porque los conceptos por sí mismos no pasan de ser conceptos objetivos; jamás son por sí mismos conceptos de realidad real y efectiva. Realidad no es lo mismo que objetividad; es algo abismáticamente diferente de toda objetividad<sup>289</sup>.

Dito isto, é preciso dizer que esta re-atualização da realidade é ainda feita por meio de uma afirmação da qual é importante dar conta. É o que faremos no ponto 5, onde primeiro faremos uma descrição da noção de afirmação que foi utilizada por Zubiri na sua etapa fenomenológica e depois, com a finalidade de demonstrar a reviravolta que a analítica produziu na atualização e re-atualização da realidade, passaremos a determinar o que significa afirmar no seio da trilogia sobre a inteligência senciente e que implicações continua a ter a recetividade da materialidade neste micro-momento de re-atualização da realidade.

---

<sup>288</sup>Recordamos aqui a grande visão de Fernando Danel no resumo inicial do seu texto intitulado “La primera idea de la noergia: una genealogía hacia la “filosofía primera” de 1952” quando diz “Su tarea filosófica de estos años está empeñada en deslogificar la inteligencia por el sentir (...)”. E, a par deste texto, uma pequena parte do artigo de Diego Gracia a que já fizemos referência anteriormente e que se prende com a necessária justificação das formalidades de realidade e que reza assim: “No es verdad que nuestros contenidos básicos, las ideas, las simples aprehensiones, las intuiciones, nos den los caracteres primarios de las cosas, de la realidad. Frente al objetivismo secular de la historia de la filosofía, Zubiri afirma taxativamente el carácter construido de todo contenido mental”. Diego Gracia, *La cuestión del valor, op. cit.*, p. 55.

<sup>289</sup>IRE, p. 178.

## 5. A afirmação

No início deste ponto 5, temos de notar que a noção de afirmação, como outros conceitos, sofreu alterações ao longo das etapas do pensamento de Zubiri. Por isso, queremos chamar à atenção para a descrição feita, no ponto 2.2 da primeira parte, onde demos conta da evolução do pensamento de Zubiri por etapas, querendo, particularmente, enfatizar que, na primeira etapa, Zubiri estava muito influenciado por Husserl e pelo seu afã de ultrapassar as propostas realista e idealista. Por isso, a sua postura objetivista traduziu-se numa aposta mais ou menos consentânea com a husserliana relação de intencionalidade entre um sujeito e um objeto<sup>290</sup>.

Ainda de acordo com esse ponto, o que aconteceu foi que Zubiri rapidamente se distanciou desta postura objetivista para abraçar uma perspectiva de pendor heideggeriano e voltada para a facticidade e, mais tarde, como nos diz Jesús Conill, no seu artigo sobre a relação entre Heidegger e Zubiri, Zubiri, querendo ir mais além no plano da apreensão da realidade, acolheu-se a uma analítica da facticidade que estava escorada por uma atualidade comum<sup>291</sup>. Por outro lado, se por meio desta trajetória, se pode notar diferenças muito relevantes ao nível do acesso aos objetos/realidade, também nos parece que é assinalável a diferença no que diz respeito à noção de afirmação, porque não é o mesmo considerar a afirmação deste um plano objetivista ou considerá-la desde uma analítica da facticidade material noérgica.

O nosso intuito será, num primeiro momento - os pontos 5.1, 5.2 e 5.3 -, mostrar de que modo foi considerada a afirmação na etapa fenomenológico-objectivista, num segundo momento - o ponto 5.4 - demonstrar de que modo é que passou a ser considerada a noção de afirmação à luz de uma mera recetividade.

---

<sup>290</sup> Apesar desta descrição, queremos deixar bem vincada a ideia de que, apesar de todas as influências, Zubiri nunca foi um discípulo fiel de Husserl. Tal como no ponto 2.2 da primeira parte ficou dito, já nesta altura o filósofo espanhol de demarcou de uma posição que considerava idealista. Cf. o iluminador artigo de Pintor-Ramos “En las fronteras de la Fenomenología: la noología de Zubiri”. E, particularmente as páginas 252 e 253 onde vemos um diagnóstico muito preciso da posição de Zubiri que já se aproximava de um enraizamento na realidade.

<sup>291</sup> Para o que chamamos a atenção é para a página 1200 do artigo de Jesús Conill intitulado “Heidegger y Zubiri” publicado pela Revista Portuguesa de Filosofia. (Cf. Jesús Conill, “Heidegger y Zubiri”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º59 (2003), p.1200). Justamente porque é nela onde podemos ler o elenco de perigos que Zubiri detectou. E, num segundo momento, parece-nos importante na nota que faz Pintor-Ramos na sua obra “Realidad y Verdad” na página 173 dizendo que a grande refundação em relação à hermenêutica e à fenomenologia que Zubiri faz é a radicação da apreensão do plano realidade. Mas, aqui seja-nos permitida a nota, se não for considerada a impressidade na analítica, não estamos certos de que Zubiri pudesse refundar as propostas que citámos. Já o afirmámos quando estivemos a fazer a reconstrução da teoria da verdade ricoeuriana.

## 5.1 Zubiri e a crítica de Husserl ao psicologismo

Efetuada a explicitação do que afirmámos, a tematização zubiriana destas questões tipicamente husserlianas começa com a tese *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I. La logique pure*. Nela é feita uma crítica ao psicologismo e consequentemente é demonstrada a necessidade de uma lógica pura objetiva<sup>292</sup>.

Segundo Zubiri, os fracassos do psicologismo resultam da articulação feita entre o objeto, o ato cognoscente e a relação entre estes últimos que afirma que os objetos são conteúdos da consciência<sup>293</sup>. Com efeito, é na dependência criada entre o objeto e a pensatividade desse objeto que está o erro em que cai o psicologismo transcendental e empírico, precisamente, porque a lógica pura não depende de um pensamento atual sobre tal coisa para ser possível. Isso significa que a lógica não resulta da colheita psicológica de dados, ou até de uma experiência; o caso é evidente na validade dos enunciados matemáticos. Ao invés, a possibilidade da lógica resulta da intuição de uma forma ideal que é condição de possibilidade das próprias coisas. Neste sentido, orientado Zubiri pela intuição husserliana, demarcou-se do psicologismo não por meio do normativismo, ou pela diferença do objeto formal, pois, a rigor, é da fundamentação lógica da fenomenologia que decorre a grande distinção. E, estando ciente do rigor da fundamentação lógico-objectiva da fenomenologia, não pode consentir nas consequências empíricas do psicologismo.

Entre tais consequências encontramos: a formulação de leis que correspondem a generalizações empíricas obtidas indutivamente e de leis obtidas *a posteriori* e sem evidência apodíctica e, consequentemente, sem irreduzibilidade de carácter e de origem. Isto porque as leis psicológicas apenas gozam de uma evidência assertórica dos factos, nunca de uma evidência absolutamente apodíctica. Além disso, é necessário ter presente que as leis lógicas nunca resultam de uma confusão entre o ato judicativo e o conteúdo apreendido<sup>294</sup>. Se nos ativermos à ideia de que as leis lógicas são leis dos conteúdos

---

<sup>292</sup>Segundo Zubiri o psicologismo possui quatro teses essenciais, a saber: 1) os objectos são conteúdos da consciência e o sujeito é a consciência destes conteúdos, 2) A cosmologia difere da psicologia por abstracção do ponto de vista da subjectividade; 3) As ciências ideais diferem da psicologia por uma abstracção da objectividade; 4) A psicologia é uma ciência integral por ser ciência da experiência imediata, único objecto real de toda a investigação.

<sup>293</sup>Xavier Zubiri, "Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I. La logique pure", thèse présentée pour l'examen de Licence, in *Primeros Escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 5. De ora em diante (POH).

<sup>294</sup>Carlos Morujão, Husserl e a "verdade pela forma" (*Da filosofia da Aritmética às Investigações*



ideais do juízo, é evidente que o ato de julgar corresponde ao efeito das causas psíquicas que não se podem confundir com as leis do conteúdo.

Foi nesta ideia que se fundaram Husserl e Zubiri na refutação do psicologismo, pois não podiam consentir na transformação das «(...) leis lógicas em membros da cadeia causal pela qual inferimos uma dada proposição de um conjunto de proposições anteriores, em vez de considerar tais leis, como regras de causação»<sup>295</sup>.

Todavia, pode suceder que o ato determinado psiquicamente possa ter um conteúdo determinado segundo as leis de uma lógica pura; nesse caso, apenas existe uma coincidência que não desculpa a confusão entre os alcances do psicologismo e da lógica pura.

Para a mesma confusão contribuiu a mescla entre a lei membro de causalidade com a lei regra de causalidade; a desatenção ao facto de que apenas a psicologia investiga as leis causais do juízo, a lógica não tem relação com a causalidade. A este respeito, o exemplo husserliano da máquina de escrever é sugestivo.

A lógica pura não implica a existência de conteúdos pensados ou até que se pense nesses determinados conteúdos para que sejam válidos. Por isso, não se pode dizer que, sem pensamento real, jamais teríamos a lógica porque isto quer dizer que o ato do pensamento é a condição psicológica para conhecer a lógica<sup>296</sup>. A inviabilidade desta ideia remonta a Bolzano com a introdução das proposições-em-si e das verdades-em-si, posteriormente tematizada por Husserl e por Zubiri, e, é evidente, nos raciocínios matemáticos. Além disso, para a crítica ao psicologismo husserliano contribuiu Brentano com a sua distinção entre objeto e conteúdo. Sem ela não se poderia negar o estatuto de recetáculo da consciência<sup>297</sup> e, portanto, a crítica tinha de cair no associacionismo e não poderíamos afirmar que a relação da consciência com os objetos é puramente intencional e, conseqüentemente, que os objetos não são conteúdos da consciência.

Por perceber esta necessidade, Zubiri, na esteira de Husserl, procura delinear a sua teoria fenomenológica do juízo por meio de uma teoria da objetividade, sem contudo consentir na fase final de Husserl, isto, porque, segundo os dados que temos, Husserl teria levado demasiado longe o carácter autónomo da intencionalidade, o que levaria a uma perigosa proximidade com os idealismos.

---

*Lógicas*), in <http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/16/2.pdf>, p. 49 (08/03/2017).

<sup>295</sup>Ibidem, p. 49.

<sup>296</sup>POH, p. 44.

<sup>297</sup>POH, p. 19.

Deste modo, Zubiri vai centrar-se numa refutação do psicologismo epistemológico, bem como do subjetivismo, precisamente porque os pressupostos destas correntes não são compatíveis com o rigor que buscava<sup>298</sup>. Esta necessidade de rigor começou com Brentano e Bolzano afirmando o carácter ideal dos objetos intencionados pela consciência, e além disso, negando o estatuto de simples recetáculo da consciência. E tal só foi possível porque, na base desta metodologia fenomenológica, estavam presentes as noções de redução, de consciência intencional e de fenómeno puro<sup>299</sup>.

Na realidade, muitas correntes, como o fenomenismo psicológico ou o fenomenismo transcendental, tentaram aproximar-se de um objetivismo puro, mas pecaram por falta de rigor; o primeiro, porque reduziu os fenómenos a sensações, isto é, à combinação de fatores psicológicos individuais e contingentes que apenas figuravam como cópias da realidade. Este era o caso do fenomenismo empírico que separava a coisa real do fenómeno que consistia numa representação psicológica do mundo. O segundo, porque pressupõe sempre uma indeterminação do fenómeno e, além disso, a sua existência. Por isso, o objeto sensível na filosofia de Kant é sempre produto de leis formais e do conteúdo material<sup>300</sup>.

O propósito fenomenológico visa o fenómeno puro que não depende de uma qualquer impressão de uma determinada coisa no espírito ou até do acionar das funções de uma consciência<sup>301</sup> para pensar determinada coisa. Se quisermos, visa um objeto intencional que é diferente da consciência, não uma coisa, uma vez que estamos sempre no plano intencional. E, nesse objeto, visa ainda o seu aspeto imediatamente presente à consciência pura como fenómeno. O trabalho fenomenológico que conduz ao objetivismo puro é possível por meio da intuição imediata do fenómeno. Concretizando, é possível por meio de uma redução fenomenológica do objeto, que retira a realidade ao objeto, mas, ao mesmo tempo, lhe concede uma pureza inédita, livre de erros<sup>302</sup>. Só através da eliminação da crença na existência e das aplicações das sucessivas reduções é que é possível falar num objetivismo que está livre de erros e conhecer a essência dos fenómenos. Segundo Zubiri não bastam as experiências, as sensações e impressões teorizadas pela psicologia moderna, uma vez que não são objetivas e dependem dos objetos. Além disso, importa não esquecer que, para o psicologismo, toda a sensação

---

<sup>298</sup>TFJ, p. 105.

<sup>299</sup>TFJ, p. 112.

<sup>300</sup>Cf. TFJ, p. 121.

<sup>301</sup>Ibidem, p. 123.

<sup>302</sup>Ibidem, p. 126.

está determinada numa percepção graças à sua relação com o resto dos elementos puramente subjetivos. Como nos diz Zubiri, para o psicologismo a explicitação da realidade é dada reflexivamente<sup>303</sup> e, por isso, a experiência depende da explicação do sujeito, ao contrário do que acontece com a física.

Com base nestas problemáticas, Zubiri critica o psicologismo pelos seguintes motivos. 1) porque afirma que os objetos são conteúdos da consciência, e pelo facto de o sujeito ser a consciência destes conteúdos; 2) porque diz ser uma ciência da experiência imediata e, por isso, integral; por outro lado, acolhe o objetivismo de Husserl.

## 5.2 A consciência e a objetividade

Esta decisão de Zubiri implicou pensar a noção de consciência de um modo diferente das concepções anteriores<sup>304</sup>. Uma das concepções foi a da teoria do duplo objeto de Brentano que afirmava que a característica essencial de todo o fenómeno psíquico é a consciência e não pode admitir-se a existência de um objeto psíquico e inconsciente. Se a consciência fosse uma percepção interna recairia sobre uma função apenas psíquica, mas não especificamente consciente. No seu dizer, haveria que distinguir a consciência como percepção da consciência como um dar-se conta de algo. Desta forma, todo o fenómeno psíquico seria visto direta e obliquamente. Contudo, segundo Zubiri, os esforços de Brentano são estéreis uma vez que se centram no meio intencional em que é conhecido o objeto e, nesse sentido, o meio converte-se em objeto<sup>305</sup>. Segundo o nosso autor, à consciência corresponde um dar-se conta<sup>306</sup> de algo e, por isso, adquire sentido no seio de uma correlatividade intencional, implicando um aspeto noético e outro noémático. Se isto é verdade, o inverso também deve ser. Por isso, o objeto é dado pela correlatividade que tem com a consciência e só nessa perspetiva é conhecido.

Esta relação corresponde a uma intencionalidade, não a uma causalidade, como pretendia a psicologia antiga, ou uma relação dominante porque a noesis como tal não implica no noema uma propriedade de natureza real no sentido da existência absoluta, mas é um fenómeno de natureza intencional. O caso é por demais evidente no que diz

---

<sup>303</sup>Ibidem, p. 142.

<sup>304</sup>TFJ, p. 165.

<sup>305</sup>TFJ, p. 169.

<sup>306</sup>TFJ, p. 170.

respeito à significação.

Por seu turno, o objeto, apesar de ter um conteúdo definido independentemente da consciência, é evidente que apenas adquire o seu estatuto na relação de correlatividade. Se assim não fosse teríamos de falar de uma coisa e não de um objeto. De facto, em fenomenologia, só existem objetos, isto é, entidades que estão diante de consciências.

Assim, o ser é correlato puro da consciência não é algo que exista em si, sem referência alguma a uma consciência. Contudo, esta correlatividade nada tem que ver com o subjetivismo, uma vez que não afirmamos que o ser das coisas dependa do sujeito. Como já o afirmámos, as coisas têm existência independente e, por isso, o processo que descrevemos apenas remete para uma abstração transcendental. Nesta abstração, o ser fica reduzido na sua essência e, nessa condição, produz uma modificação na subjetividade porque permite uma existência virtual do objeto na consciência. De facto, neste contexto, não se pode falar em sujeito como nas teses psicologistas<sup>307</sup>. Assim, como o objeto é o correlato objetivo da consciência, analogamente, diremos que o sujeito é o correlato subjetivo da consciência e, por isso, o sujeito não é dado de modo imediato.

De facto, o eu assim entendido é algo de transcendente e, por isso, não é conteúdo da consciência. Por isso, a consciência é um ato do sujeito e o sujeito é a unidade real de todos os atos, entre os quais, atos de consciência são somente um grupo especial. Eis a razão por que separamos os conceitos de consciência e de sujeito<sup>308</sup>.

Do que dissemos é decisivo reter que a análise do ato de consciência mostra que as características dos objetos são diferentes dos atos conscienciais e, além disso, que essa objetividade não é um puro constructo mental. Dito isto, é importante que consideremos como se pode definir a fenomenologia zubiriana. Atendendo ao propósito da fenomenologia que é realizar-se consequente e plenamente segundo as exigências do pensar filosófico, vemos que pretende ser a ciência filosófica e, por isso, é um método que procura a descrição pura dos fenómenos.

---

<sup>307</sup>TFJ, p. 188.

<sup>308</sup>Cf. TFJ, p. 196; TFJ, p. 197.

### 5.3 A teoria fenomenológica do juízo

Partindo da ideia de que o conhecimento objetivo se dá através da relação intencional entre a consciência e os objetos puros, é inegável que o juízo não se reduziu a uma faculdade psicológica. Basta que tenhamos presente a validade dos enunciados matemáticos para verificar que não é preciso que neles pensemos para que sejam verdadeiros. Além disso, e para comprovar o que dissemos, existem funções psicológicas que podem envolver os juízos, mas que não dependem destes objetivamente. Por isso, a validade de determinado juízo não depende da minha adesão a determinado enunciado<sup>309</sup>. As únicas coisas de que depende são: do fenómeno objetivo e de uma intencionalidade, isto é, da relação entre estes dois termos. Repare-se que afirmar o contrário seria dizer que o juízo depende da minha adesão e, além disso, que o juízo seria uma simples posição do fenómeno. Tampouco se pode dizer que o juízo é tecido pela consciência e, como a consciência é sempre de um sujeito, tampouco deve concluir-se que o juízo é próprio do sujeito e, por isso, psicológico, porque seria reduzir o juízo objetivo. O que se pode dizer com propriedade é que a característica principal do juízo é que se tenta ajustar ao objeto e, se neste aproximar prescinde do objeto e só considera o sentido das proposições, nesse caso, teremos a forma abstrata do juízo, isto é, independentemente de que seja aceite por uma consciência<sup>310</sup>. Se, por outro lado, o juízo é visto como uma adesão do sujeito a tal coisa, nesse caso, aparece segundo uma forma psicológica. Seja como for, o juízo é sempre uma pretensão de verdade<sup>311</sup>, possui sempre uma essência lógica, que vai muito além de uma simples posição do objeto. Neste sentido, muitos foram os intentos para captar os objetos com rigor. Algumas destas metodologias foram proclamadas pelo idealismo objectivo, pelo idealismo subjetivo e pelo absoluto, como relata Zubiri.

Neste último tipo, não existe distinção entre a coisa que é representação e uma representação desta mesma coisa que é produto imanente do eu. Neste tipo de concepção não há fenómeno frente ao sujeito nem há sujeito frente ao fenómeno. Não existe mais que algo absoluto e único que se desenvolve em formas diversas<sup>312</sup>. Além disso, o sujeito não pode sair de si mesmo e, por isso, os fenómenos são conteúdos da

---

<sup>309</sup>TFJ, p. 201.

<sup>310</sup>TFJ, p. 204.

<sup>311</sup>“Ahora bien; un juicio es verdadero por su conformidad con su correlato noemático. Pero que esté o no en conformidad con él, el juicio, en su aspecto noético, tiene siempre intención de estarlo” TFJ, p. 208.

<sup>312</sup> Cf. TFJ. p. 115.

consciência, o que, como já dissemos, é criticado por Zubiri.

Foi por esta razão que Husserl e, posteriormente, Zubiri se detiveram no tema do juízo e da objetividade, especialmente no problema da retidão lógica, da evidência e da verdade. Nesta senda, tentaram não avaliar da possibilidade que a consciência possa intuir algo, mas sim da possibilidade intrínseca da relação cognoscitiva, isto é, de saber como é possível o conhecimento<sup>313</sup>.

Destas problemáticas, Zubiri preocupou-se com o aspeto subjetivo desta possibilidade, isto é, com os problemas dos atos cognoscitivos que conduzem ao juízo como intenção de afirmar ou negar algo acerca de um objeto; relacionado com estes, mas sem que se confundam com eles, estão os supostos a partir dos quais um sujeito adere a um juízo. Deste modo, tematizou a apreensão dos objetos, atribuindo-lhes um sentido de posse de um determinado elemento<sup>314</sup>, sendo que, tal apreensão não se identifica com a adesão, como já indicámos, mas tampouco com a posição objetiva, ao menos no sentido em que pode existir uma separação parcial.

Assim, por exemplo, é possível entender um juízo sem que se acredite nele, porque ainda que não exista objeto sem apreensão, esta nem sempre tem como destinatário uma pura objetividade. Com efeito, quando o objeto está presente imediatamente à consciência, de modo lógico e formal, dá-se uma intuição desse mesmo objeto, tal como é, sem outras representações. Por sua vez, à apreensão concreta dos objetos sensíveis, Zubiri chamou sensação<sup>315</sup>, havendo que distinguir nela o objeto real sentido, a sua consciência ou ser intencional e o ato de senti-lo. Por isso, o objeto deve ser denominado sensível. Quando é apreendido apenas por representação, somente podemos falar de uma imaginação. Por fim, quando é pensado por meio de um signo verbal, estamos na presença de uma ideação do objeto.

Nestas explicitações de Zubiri é visível a anteposição da análise descritiva ao nível do ato sensível da consciência intencional, em relação à fórmula explicativa do associacionismo. E estas noções devem servir de base à reformulação da psicologia<sup>316</sup>, precisamente porque a intuição sensível é muitíssimo mais complexa do que aquilo que permite ver a análise da sensação. Não basta recorrer a uma soma de sensações, mesmo na intuição de uma simples maçã. Nesta simples intuição existem qualidades dadas à intuição e é a este resultado que se chama fenómeno; outras estão anexas a estas por

---

<sup>313</sup>TFJ, p. 225.

<sup>314</sup>TFJ, p. 228.

<sup>315</sup>TFJ, p. 231.

<sup>316</sup>TFJ, p. 234.

meio de um processo psicológico. E, por fim, existem outros elementos de ordem inteligível que permitem, por exemplo, diferenciar uma intuição verdadeira da maçã, de uma alucinação.

Na sua tese podemos ainda dar conta da presença de uma intuição concreta, denominada intuição subjetiva<sup>317</sup>, afirmando que, além de perceber os objetos puros, é possível perceber o sujeito objetivado na introspecção. Além disso, surge com interesse um capítulo dedicado à «intuição abstracta», referindo-se aí, detalhadamente, aos modos de se dar. Assim, existem as abstrações físicas, as abstracções de segunda ordem que supõem as qualidades abstratas da relação e, por fim, as de terceira ordem. As três partes da abstração existem em cada objeto individual. Como nos diz Zubiri: a espécie ideal supõe uma função de outra ordem, a saber: a unidade inespacial e intemporal de todos os indivíduos num objeto único, idêntico<sup>318</sup>. Por isso, chamamos abstração ao ato que nos permite conhecer elementos abstratos, e ao ato que nos permite conhecer espécies ideais, ideação.

Nesta linha, o resultado do conhecimento abstrato são as categorias<sup>319</sup>. De entre elas distinguia Zubiri: a) as categorias noemáticas: e dentro destas as relações analíticas e as relações sintéticas; b) as categorias noéticas: que são as que se referem aos modos de consciência, e «estes modos são três: objetos, verdades e objetos verdades»<sup>320</sup>.

Por fim, Zubiri abordou a temática do juízo como intenção objetiva e começou a definir o juízo como uma relação intencional que tem por missão afirmar a objetividade de determinado fenómeno. Além disso, precisou, com grande rigor, que a relação entre os termos no juízo não é gramatical nos enunciados lógicos. Pegando no exemplo do autor: “Lógicamente, el sujeto es el objeto real «papel», com todas sus determinaciones de blancura, etc. El predicado no es el «blanco», sino mi representación de lo blanco, y la cópula es la intención que, montada sobre el predicado, refiere éste al sujeto”<sup>321</sup>.

Desta feita, o nosso autor pode afirmar que o juízo é uma relação intencional, que não coincide com uma simples vontade ou com uma relação entre representações. Além disso, segundo Zubiri, não se pode admitir a definição de um juízo relativo. Note-se que se se afirma que o ouro é metal não se insiste numa relação entre dois termos. Em rigor, atendendo à lógica do juízo, o sujeito ouro possui uma série de determinações.

---

<sup>317</sup>TFJ, p. 239.

<sup>318</sup>TFJ, p. 245.

<sup>319</sup>TFJ, p. 249.

<sup>320</sup>TFJ, p. 252.

<sup>321</sup>Cf. TFJ, p. 306.

Por sua vez, o predicado só tem uma representação, a de metal, que é referida ao sujeito. Se analisado o predicado não existe qualquer relação na sua essência e, por isso, o juízo não pode ser chamado relativo porque não é o mesmo falar em relação de juízo, e em juízo de relação. Contudo, é preciso que se admita que, no sentido em que todo o juízo é uma referência de um predicado a um objeto, é um juízo relativo.

De facto, a maioria dos filósofos afirma que a unidade estabelecida pelo juízo entre dois objetos refere-se à extensão. Neste caso, afirmar «o ouro é amarelo» seria afirmar que o conceito de ouro está dentro da extensão do conceito de amarelo ou, como diria Kant, seria fazer depender a noção de ouro do conceito de amarelo. Em tal caso, o juízo consistiria em determinar ativamente o objeto mediante um predicado e, este último, logicamente, teria de levar à construção de um determinado juízo. Contudo, para Zubiri, este modo de tematizar a questão do juízo é inaceitável pois confunde as condições psicológicas do juízo com as suas condições lógicas.<sup>322</sup>

Feita esta descrição, correspondente à noção de afirmação que se pode encontrar no período fenomenológico-objectivista, é evidente, pelo que dissemos no ponto 2.5.1 da primeira parte, que Zubiri, na etapa metafísica, não se podia continuar a acolher a esta perspectiva. Nesta etapa, onde o principal ensejo foi o de aceder à realidade factualmente, começaram a avultar conceitos como «religação», «atualidade»; «atualidade comum»; «inteligir»; «sentir»; «formalidade de realidade»; «impressividade de realidade»; «noologia»; «noergia»; «recetividade» e «inteligência senciente» que, por servirem uma outra visão do acesso à realidade, não se podiam coadunar com a proposta husserliana.

Por isso, a formulação madura deste conceito plasmou-se, essencialmente, numa inversão de pontos de partida. Quer dizer, concretizou-se num caminhar a par e passo com os pressupostos da analítica da facticidade material noérgica, que nada têm que ver com uma direcionalidade afirmativa para a realidade como se pode constatar pelo que é dito em *Sobre la esencia*, a propósito da intelecção da realidade. É com esta perspectiva que nos ocuparemos no ponto seguinte.

---

<sup>322</sup>TFJ, p. 324.



#### 5.4 A afirmação como reversão

Como introdução ao desenvolvimento deste conceito, cremos que o título do V capítulo de *Inteligencia y logos* nos dá um ótimo pano de fundo porque, ao chamar “intelección distanciada de lo que la cosa real es en realidad” a este micro-momento, está a chamar à atenção para elementos muito importantes.

Num primeiro momento, está a situar a afirmação no plano de uma intelecção, o que já por si é revelador porque, à luz do que temos vindo a explicitar como próprio da analítica da facticidade material noérgica, implica que tenha de ser entendida desde uma intelecção senciente. Depois, na segunda parte do título, está a dizer que esta afirmação é distanciada, o que também situa esta noção a montante de outras posturas, por exemplo, das logificações da inteligência que confundiam a apreensão com a afirmação da realidade. E, por último, já no final deste enunciado, diz que esta afirmação serve um propósito muito claro: a determinação do que uma determinada realidade é «em» realidade.

Vamos, a seguir desenvolver estas ideias mestras.

Relativamente ao primeiro ponto que fizemos notar, é importante que se diga que a afirmação é um micro-momento dentro do ato intelectual e de carácter secundário relativamente à intelecção. Quer dizer, é necessário deixar claro que, ao arrepio do que o próprio Zubiri tinha dito na sua primeira etapa, é preciso que exista uma primeira atualização da realidade para que possa haver lugar para uma afirmação. Numa primeira instância, as razões desta posição prendem-se com a justificação das formalidades de realidade à luz de uma mera recetividade da materialidade. Quer dizer, prendem-se com a fundação da analítica à luz de um saber que é a realidade dada «de suyo», porque só deste modo é que se pode falar, com propriedade, da apreensão de «hechos» e de «factualidades», tal como lembra Zubiri no final da parte dedicada à exposição do conceito de verdade dual. Todas as tentativas de começar pela afirmação de uma realidade o que fazem é admitir um fosso entre o saber e a realidade, que não pode ser transposto porque não conta com a mesmidade do ato.

Por outro lado, o facto de que a afirmação tenha de estar precedida de uma intelecção releva de uma outra questão porque, não é só da invalidação desse tipo de analíticas que se trata; para além desse projeto, e até sobre ele, do que se trata é de que a afirmação possa ser feita dentro e na realidade. Para que isso aconteça, é necessário que se dê um primeiro acesso à realidade para que a afirmação possa ter conteúdos

proposicionais, como refere Pintor-Ramos<sup>323</sup>.

Relativamente ao segundo ponto que se prende com o situar da afirmação, pensamos que o mais importante que se pode dizer é que se situa precisamente “depois” de que ocorra a retração des-realizadora da realidade. Quer dizer, situa-se naquele micro-momento depois de que se dê a construção do conteúdo da realidade, porque a sua função será a de afirmar, dentro daquela intelecção que já foi feita em realidade, o que possa ser determinada realidade «em» realidade. E, como tal, só faz sentido que se situe nessa posição e de forma distanciada.

Por último, ligada à primeira nota da afirmação que quisemos salientar e também à segunda, está a determinação da sua função. Tal como a apresenta Zubiri, no título do V Capítulo, a sua função é precisamente inteligir o que determinada coisa-real é «em» realidade. Por isso, o que lhe compete é um alargar daqueles dados tácitos que tinham sido dados na apreensão primordial para determinar o conteúdo da realidade. Prolongando, o que lhe compete é uma reversão desde o terreno da irrealização que teve lugar no campo de realidade e por meio de uma re-atualização do *logos* senciente. Então, longe de que pudesse ser uma crença ou mesmo um simples juízo, como refere Zubiri, na página 111 desta obra, a afirmação concretiza-se numa intelecção reversiva da realidade, que tem de contar com uma base recetiva. É precisamente esta a formulação de Zubiri:

(...)la afirmación, decía, es una intelección en reversión distanciada de lo que la cosa es en realidad. No es una mera reversión a la cosa real, como si ésta hubiera quedado abandonada, sino que es un no-abandono dentro de lo real mismo (...) es decir, esta intelección está inteliendo expresa y formalmente lo real en un movimiento de reversión intelectual a lo que lo real es en realidad(...)<sup>324</sup>.

---

<sup>323</sup>Na verdade quem faz esta referência alongada é José María Gómez Delgado na sua tese e artigo sobre a verdade dual; mas, como a quem cita quase sem comentário é a Pintor-Ramos, penso que possa ser citado José María Gómez Delgado sabendo que a ideia é tomada deste último especialista: “La solución de Zubiri pasaría por la consideración de que el contenido ontológico del juicio debe estar ya dado de antemano para que éste pueda tener sentido. Como éste afirma, «si lo real no estuviera en el juicio, no habría posibilidad ninguna de hablar de verdad y de error». Lo real debe estar ya presente en la afirmación para dar cuenta de «la posibilidad de comparar no sólo un juicio com otro, sino la posibilidad de comparar un juicio con lo real». La explicitación de ello se daría en dos pasos: primero, en la descripción del acto primordial de intelección, concretando que el juicio es sino una función no primaria sino derivada de la aprehensión primordial y, segundo, especificando cómo las cosas reales forman parte ya del juicio determinado explícitamente el contenido material u ontológico de la afirmación”. José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, op. cit., p. 398. Em relação ao artigo a que fizemos referência trata-se daquele a que já fizemos alusão anteriormente e que pode ser achado pela seguinte referência: José María Gómez Delgado, “Claves fenome-noológicas para un concepto de verdad como coincidencia: la verdad dual en Zubiri”, *art.cit.*, pp. 231-255.

<sup>324</sup>IL, p. 110.

Esta posição é radicalmente diferente do que Descartes, Husserl, Kant e até o próprio Zubiri, em determinada altura, propuseram porque, aqui, o que está em causa é, essencialmente, a noologia recetiva para que se possa dar a afirmação e, com base nela, uma reversão desde o terreno des-realizado para o terreno da apreensão primordial. O que também é radicalmente diferente porque, tal como a base analítica imprime uma marca indelével, também a reversão que é exigida pela realidade o imprime. E esta marca traduz-se na exigência de que tenha de ser a realidade a marcar a reversão para a realidade primordialmente apreendida porque, de outra forma, não se poderia falar de um *intentum* noérgico, mas com todos os riscos inerentes, teria de se falar de um plano semelhante ao da fenomenologia.

Depois desta descrição que se preocupou essencialmente com o «como», «donde provem» e «qual a sua função», é possível dizer que esta intenção afirmativa da realidade «em» realidade não é de carácter meramente noético, mas de carácter recetivo e portanto noérgico<sup>325</sup>. Justamente porque se trata de uma reversão que implica que existam elementos apreendidos e não de uma relação. Como tal, continua a relevar de uma recetividade da materialidade que não permite que a afirmação seja considerada segundo um arrebatamento ou até algum acrescento, porque considerar a afirmação como um certo arrancar de é atribuir-lhe um poder determinante sem que tenha de relevar da intelecção da realidade, e essa postura é o contrário do que Zubiri propôs ao longo da sua trilogia. Por seu turno, considerá-la como um acrescento é um modo de reverter para os modelos concipientes da realidade. Por isso, ainda que se tenha de considerar um aumento no que diz respeito à clarificação dos conteúdos da realidade, não se pode igualar este “aumentar” com um determinado “acrescento” que, por definição, não consegue apreender a realidade.

Dito isto, pensamos que ficam clarificadas as bases fundamentais da afirmação. Quer dizer, fica clarificado, ainda que de modo sintético, “de qué se juzga” e o “qué se juzga”, porque já dissemos que a afirmação parte da realidade/irrealidade em realidade e já demos conta de que esta afirmação tende para uma determinação dos conteúdos da realidade. Contudo, apenas o fizemos, de modo sintético, porque a este respeito Zubiri faz algumas precisões importantes.

Falamos essencialmente do primeiro ponto intitulado “de qué se juzga”, porque

---

<sup>325</sup>“(…) digo que por lo pronto la afirmación es un *intentum*. El *intentum* no es en sí mismo noético sino noérgico: es la tensión dinámica de revertir a lo real, formalmente dentro ya de la realidad, dentro de esta cosa real”. IL, p. 114.

nele, está em causa a possível atualização e re-atualização das realidades matemáticas com a mesma dimensão crítica que as demais realidades. É neste ponto que nos queremos demorar agora porque, como temos vindo a demonstrar ao longo desta tese, temos uma posição diferente daquela que defendeu Zubiri.

Como temos notícia pelos textos do filósofo espanhol, a questão começa a ser desenvolvida em *Inteligencia y logos*, mais concretamente na página 51, se apenas quisermos ter em conta a etapa madura. Nestas páginas, está escrito que a inteleção da realidade não tem que ver com o conteúdo, mas com o modo como este conteúdo fica na apreensão. Quer dizer, o que Zubiri nos diz é que, para que se dê a apreensão da realidade, apenas temos de contar com a formalidade de realidade. Nesse sentido, acrescenta que é indiferente que estejamos a apreender uma cor ou um número, porque ambos são apreendidos de acordo com notas próprias e isso basta. Tanto num caso como em outro, o que temos é uma formalidade que por definição é «de suyo». Por isso, não existe problema algum na atualização da realidade.

Na sequência, diz-nos que este é o caso dos juízos matemáticos porque o que acontece é que é apreendida uma realidade «de suyo» e depois, tal como no caso das re-atualizações de outras realidades, pelo facto de terem mais propriedades do que aquelas que são dadas na apreensão primordial, remete para outras formalidades e cobra, através da liberdade «em», uma realidade postulada. Poderá esta argumentação ser mantida? Terá ainda razão Zubiri quando, em *Inteligencia y razón* desvincula a formalidade da sensibilidade afirmando o seguinte:

Sentiente no significa (ya lo vimos), que su objeto propio, primario y adecuado es sensible. Si no fuera más que por esto, la unidad de la inteligencia y del sentir sería meramente objetiva, y en tal caso la inteligencia sería «sensible». Se trata de algo mucho más grave, se trata de que la propia intelección como tal, es «sentiente»<sup>326</sup>.

Na nossa perspetiva, para compreender a questão, pensamos que é preciso enfatizar a importância da religação e da sensibilidade dentro da analítica, para perceber que a formalidade de realidade só está justificada e até vacinada em relação a outras propostas filosóficas se estiver no quadro da defesa de uma congeneridade entre o sentir e o inteligir.

Pensamos ainda que é importante ver a que se refere Zubiri com esta referência que acima citámos, porque ele está a referir o perigo de que a impressão seja considerada isoladamente de uma inteleção. Ou seja, está a referir a possibilidade de

---

<sup>326</sup>IRA, p. 84.

que a sensibilidade possa ser retomada pela intelecção. E, desse aspeto, também nós nos distanciamos, porque o que temos vindo a defender é que é necessário ter em conta uma congeneridade para que a formalidade de realidade esteja fundamentada. Mas não estamos de acordo com a extensão máxima do conceito de “senciente”, porque o que acontece é uma dilaceração da musculatura com que estava apetrechado. Por isso, à semelhança de Fernando Danel no seu artigo sobre a genealogia da noergia<sup>327</sup>, como Ricardo Espinoza no seu artigo sobre a relação da analítica da factualidade com a proposta heideggeriana, e como Diego Gracia no seu artigo sobre a questão do valor, defendemos que a novidade da proposta de Zubiri está na recetividade da materialidade. Defendemos que a novidade está na re-abilitação da sensibilidade e do corpo como meio de aceder à realidade.

Nesse sentido, não nos parece que se possa retirar a impressividade da intelecção senciente sem que com isso esteja posto em causa o estatuto da formalidade de realidade, pelo plano injustificado em que fica. É disto que estamos convictos e parece-nos até que, na linha de algumas formulações de Zubiri - concretamente as primeiras que são feitas sobre a realidade no início do terceiro volume da trilogia - seria desta forma que se poderia dar uma resposta mais consistente à hermenêutica, porque só desta forma é que a “recetividade” hermenêutica e a “recetividade” zubiriana seguem caminhos diversos.

Como dissemos no ponto 2.7.1 da primeira parte, não é lícito dizer, se olharmos com atenção para os pressupostos da hermenêutica, que exista uma relação de objetividade<sup>328</sup>. Por isso, a alternativa parece ser a diferença de proveniência do que se diz. Acrescentamos, também, que a alternativa óbvia ou o corolário direto desta nossa proposta não é uma imersão da apreensão das realidades matemáticas numa analítica que considere a sensibilidade, porque, para que se pudesse passar desse modo, teríamos de iniciar a apreensão com algo que estivesse apreendido na atualidade comum. Depois, teríamos de iniciar o processo de re-atualização para que tal realidade estivesse

---

<sup>327</sup>Fernando Danel, “La primera idea de la noergia: una genealogía hacia la “filosofía primera” de 1952”, *op. cit.* Concretamente o resumo inicial. De Ricardo Espinoza queremos citar o seu artigo “Zubiri y Sein und Zeit” presente no Guia Comares de Zubiri, principalmente a página 185. Cf. Ricardo Espinoza, “Zubiri y Sein und Zeit”, *art. cit.*, p. 185. E, finalmente, de Diego Gracia queremos relevar a parte final da sua obra “la cuestión del valor” onde faz apelo ao exemplo que Zubiri dava para se referir à realidade.

<sup>328</sup>Na realidade o que acontece é que a hermenêutica marca uma ruptura com esta conceção. Então, ainda que seja esta a apresentação que Zubiri faz da hermenêutica, e ainda que seja verdade em parte, é preciso ver que estas propostas também contam com uma recetividade. Sobre esta ruptura, pensamos que pode ler lida com proveito a descrição que faz Fernanda Henriques na sua Tese de doutoramento na parte dedicada à verdade. Mas, também é proveitoso para entender esta dimensão de recetividade ver o enquadramento que Ricoeur faz da tradução no seu pensamento filosófico e das noções de «pertença».

minimamente apreendida. A par desta analítica, teríamos de criar relações com outros elementos que nos pudessem dar ideia de continuidade, quer dizer, forjar um modo que pudesse literalmente dar a apreensão do número 2 ou 4. E, ainda a par disso, teríamos de nos confrontar com a questão da linguagem e do sentido. Ora, como tivemos oportunidade de dizer anteriormente, e de modo especial no ponto onde nos dedicámos à questão do teor daquilo que apreendemos, nenhuma destas questões é possível, porque qualquer uma delas implica uma infinidade de questões por resolver. Em primeiro lugar, teria de lidar com a questão de um primeiro postulado de coisa-sentido que não provém da intelecção senciente. Depois, teria de lidar com a determinação linguística que também é difícil de provar que possa vir da impressividade do real. E, aqui não acreditamos que colha a remissão da sensibilidade para que a questão possa ser ultrapassada porque as consequências são desastrosas. Em terceiro lugar, seria preciso admitir uma referência ao nível da determinação linguística que, na nossa perspectiva, também não é compaginável com a mera atualidade da realidade. E, por fim, teria de ser equiparado àquilo que é resultado de uma determinação logificante com algo que advém da impressividade do real e não pode ser.

Assim, queremos sublinhar que, apesar de apontarmos uma dificuldade a Zubiri neste sentido, procedendo com os seus “dados”, não é possível dar uma resposta plausível e concordante com o espírito da analítica da facticidade material noérgica relativamente ao caso das realidades matemáticas.

Vejamos agora em que se concretizam as formas de afirmação, querendo, desde já, chamar a atenção para o facto de que, neste ponto da descrição, Zubiri não está a analisar pequenos micro-momentos do ato intelectual integral. Pelo contrário, está a fazer uma espécie de resenha do que foi até ao momento determinado. E, por isso, nos momentos em que se está a debruçar sobre as formas de afirmação e sobre as implicações que a atualização tem nas re-atualizações, é preciso que se veja que se está a referir à estrutura integral do que temos vindo a dizer.

Alertados para este facto, prossigamos para a determinação destas formas, particularmente, para a primeira forma.

## 6. As formas de afirmação

Neste ponto em específico, o que nos move o espírito não é dar conta das potencialidades que possam estar inscritas nas duas últimas formas de afirmação. Tendo em conta o que fomos dizendo, parece-nos um ponto razoável que a re-atualização, quanto às formas de afirmação, tenha de ser como o filósofo espanhol indica. O que nos parece particularmente interessante é analisar o modo como Zubiri descreve esta afirmação posicional, porque é ali onde existe novamente material de trabalho. E, muito concretamente, é nesta formulação que o filósofo faz onde podemos ver pontos de ligação com algumas formulações das quais já demos conta no início do ponto 2.6.2.1, que nos levam a crer que o plano do sentido, apesar de ter sido negado a todo o transe como ponto de partida, continua a entrar por uma porta lateral de forma sub-reptícia.

Por isso, como plano de trabalho, pretendemos analisar a afirmação posicional, dando a palavra a Zubiri:

En el juicio posicional lo real no está ya calificado por una simple aprehensión, sino que hay una sola simple aprehensión, la del fuego, que forma parte no del sujeto sino del predicado, y cuya realización se afirma, por así decirlo, en bloque (...) por esto es un juicio posicional<sup>329</sup>.

O que é que está em causa nesta descrição? Na nossa perspetiva, é certamente aquele imperativo de que o saber da realidade seja a própria realidade dada na mesmidade do ato. O que está em causa é que a formalidade seja dada na mera recetividade, e, portanto, a par disso, uma rejeição de outros começos que não sejam essa mesma mera atualidade.

Até aqui nada existe a opor a esta formulação; estamos de acordo com ela, e todo o mérito de Zubiri está em promover que esta espécie de “redução de pressupostos” possa estar fundamentada na inclusão da sensibilidade. Também não é problemático que as afirmações e as simples apreensões tenham um carácter secundário relativamente à apreensão primordial<sup>330</sup>, pelo menos a este nível descritivo, porque se remontarmos ao que dissemos no ponto 2.6.2.1 da primeira parte, a questão é mais complexa. Foi precisamente nesse sentido que tentámos ir na descrição que fizemos da afirmação. O que já não nos parece que esteja tão despido de considerações extra-analítica é que neste momento Zubiri se possa estar a referir àquela realidade que

---

<sup>329</sup>IL, p. 153.

<sup>330</sup>Ainda que aqui radique a questão da circularidade que emerge na apreensão da realidade e que leva à admissão de uma coisa-sentido que teve de ser admitida para que a realidade possa ser apreendida como tal.

apreende como fogo, porque nos parece problemático afirmar a paridade da determinação linguística com a mera impressão da realidade. Por isso, além de todo o cuidado que Zubiri teve na descrição desta afirmação posicional, o que julgamos que sobressai é a questão da linguagem, sendo para esta que queremos apontar como pontas soltas relativamente a uma analítica que tem de se ater à sensibilidade se quiser ir além, ao nível da fundamentação, da proposta hermenêutica. Porque, não basta introduzir as questões. É preciso que delas se possa dar conta. E, no caso de Zubiri, o dar conta significa que possa brotar de uma impressividade de realidade que justifica a formalidade de realidade. Não basta uma referência linguística é preciso explicá-la. Não basta dizer que existem elementos que podem fundamentar uma filosofia da linguagem, é preciso fundamentá-los. Por isso, estamos contra estas posições que não valorizam esta importante questão. E o que nos espanta é como se pode compaginar a legitimação da linguagem neste moldes, quando já em *Sobre la esencia*<sup>331</sup> e, depois, na trilogia, Zubiri afirma que: “en la aprehensión primordial de realidad no hay nombre ninguno”<sup>332</sup>.

Dito isto, passamos ao ponto 7 da descrição da re-atualização da realidade e queríamos deixar escrito desde já que estes modos reiteram a dimensão impressiva da intelecção porque o que neles está pressuposto se deve precisamente ao carácter encarnado da apreensão, mas, sobretudo, às limitações que a apreensão impressiva da realidade tem, apesar de a formalidade de realidade assumir uma dimensão absoluta que é preciso enquadrar com muita cautela longe da proposta husserliana.

Em segundo lugar, parece-nos importante dizer que estes modos comportam alguns problemas em relação à própria analítica e à dimensão eidética e transcendental da mesma. Por isso, de sobreaviso, passamos para o anunciado ponto 7.

---

<sup>331</sup>A referência é de Pintor-Ramos. Por isso, na nota 35 do seu artigo “El lenguaje en Zubiri” pode ser vista a referência a SE, p. 346. Cf. Antonio Pintor-Ramos, “El lenguaje en Zubiri”, *art. cit.*, p. 111.

<sup>332</sup>IL, p. 154.



## 7. Os modos de afirmação e a recetividade da materialidade

Se tivermos presente um artigo já clássico, de 1986, de Pintor-Ramos sobre a verdade dual, podemos encontrar a seguinte descrição dos modos de afirmação:

1º ignorancia (...). 2º Barrunto (actualización como indicio) [onde se podem ler como elementos interiores] a) vislumbre, b) confusión, c) sospecha. 3º Duda (actualización como ambigüedad). 4º Opiniön (actualización como preponderancia) [onde se pode ser] a) inclinación, b) probabilidad, c) convicción. 5º Plausibilidad (actualización como obviedad). 6º Certeza (actualización como efectividad)<sup>333</sup>.

Esta descrição dá-nos um elenco dos níveis de atualização da realidade. Se sobre este assunto consultarmos a obra de Diego Gracia, intitulada *Voluntad de verdad: para ler a Zubiri*, cremos que nela pode ser vista com mais claridade o absoluto reflexo que foi criado entre uma apreensão menos cristalina e uma afirmação igualmente difusa. Atentemos na página 145 da citada obra:

Estos modos de actualización «en realidad» de las simples aprehensiones son: la «indeterminación», el «indicio» (clarencia, borrosidad, indicación), la «ambigüedad», la «preponderancia» (clinamen, gravedad, vencimiento), la «obviedad» y la «efectividad». Correlativamente a ellos quedan determinados los modos de afirmación, de realización: «ignorancia», «barrunto» (vislumbre, confusión, sospecha), «duda», opinión (inclinación, probabilidad, convicción), «plausibilidad» y certeza (IL 206).

O que é curioso é que em nenhum resumo é feita referência alguma à sensibilidade como pano de fundo onde se sustentam quer a apreensão quer a afirmação. O que é ainda curioso é que se tenham ficado por esta enunciação porque o estudo dos critérios que permitem determinar cada uma destas apreensões é essencial para garantir o plano assético em que se dá a apreensão da realidade.

Quando falamos de critérios, falamos aqui simplesmente da mera atualização da realidade, como refere Juan Nicolás, porque, é nesta dimensão, aparentemente despida de enunciados, que a criteriologia se apresenta como forte<sup>334</sup>.

Então, mais do que um enunciar dos vários níveis, cremos que o mais proveitoso é que se faça um estudo aturado para verificar se cada uma destas apreensões não releva

<sup>333</sup> Antonio Pintor-Ramos, “La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri”, *art. cit.*, p. 296.

<sup>334</sup> “Zubiri comparte con Heidegger el llamado “giro hacia la facticidad”. Aplicado al problema de la fuerza crítica de la reflexión filosófica, significa que las instancias que garantizan “metodológicamente” la validez (y por tanto el carácter crítico) del hecho cognoscitivo no tienen el valor gnoseológico de ser “a priori” (...) La garantía crítica del conocimiento implica para Zubiri el paso necesario por la facticidad. Esta inserción en la facticidad de lo real resulta gnoseológicamente determinante, y establece la neta distancia respecto a todo idealismo (...)”. Juan Nicolás, “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, *art. cit.*, p. 238.

de uma outro “saber”, ainda que por correlação, mas que possa corromper a mera atualização que a noologia requer.

Retomando o que acima dissemos, Zubiri começa por falar de uma «indeterminação». O que é? Em que bases se pode edificar? Para responder a estas questões cruciais temos de voltar a nossa atenção para as descrições da página 184 e 185 de *Inteligencia y logos*, onde se pode ler o seguinte:

Hay un grado ínfimo: respecto de las simples aprehensiones de que disponemos puede ser que lo real no realice ninguna. La cosa es real pero no ha quedado actualizada en orden a ninguna de las simples aprehensiones: es lo que llamo actualización indeterminada.

Na página 185 existe uma maior explicitação desta atualização:

Entonces hay una peculiar actualización: es la actualización de lo campal de la cosa real como campo vacío (...) de lo cual resulta que la unidad de la cosa individual y del campo queda suspensa (...) esta suspensión no es mera carencia, no es un vacío de determinación, sino que es un positivo modo de actualización: es «determinación privacional». Es la positiva actualización del «en realidad», pero en modo privativo.

É neste contexto descritivo que nos parece que existem coisas importantes a dizer não tanto pelo ordenamento interno que segue a argumentação de Zubiri, porque nos parece que, neste plano, é coerente com os pressupostos da sua analítica, mas sim por incluir o carácter «indeterminado» da atualização da realidade. As demais coisas, quer dizer, aquelas que se atêm a uma dificuldade na realização das simples apreensões, ou até a uma certa «oquedad», como diz Zubiri, não nos parecem problemáticas, porque se está a apontar, pelo menos neste plano, não para uma absoluta auto-suficiência da apreensão primordial, mas para que a liberdade é algo de absolutamente indispensável. O que nos está a dizer é que a apreensão é finita e impressiva e nisso não existe incompatibilidades com a analítica. Muito pelo contrário, é nestes eixos que está escorada a sua argumentação. O problemático é que a realidade possa ser apontada como indeterminada, porque o par correlato é o da determinação, e este é aquele que chama à colação algo que só depois no plano da memória poderia ser evocado, como fizemos notar no ponto 2.4 e 2.6.2.1 da primeira parte. É aqui que está o problema. Não deveria ser o plano da analítica impoluto? Não deveria ser uma mera analítica da impressividade do real? Não estavam, pelo menos desde o início do primeiro livro da trilogia, afastadas todo o tipo de convicções, crenças e até jogos psico-mentais determinativos? É essa a nossa crença e pensamos mesmo que é nesse ponto que está a sua força e debilidade. Ora, se era esse o “contrato” por que razão é agora introduzida

esta noção? É verdade que poderia ser objetado a esta argumentação que a noção de «indeterminação» não se estende além de uma analítica e que Zubiri se está a referir a uma apreensão que é finita e débil relativamente ao próprio “poder” da apreensão. Mas, essa seria uma argumentação que não estaria atenta ao facto de que, no momento inicial, que é aquele a que se está a referir Zubiri, não se pode falar de indeterminação, porque a indeterminação é um momento segundo e só se dá quando a incapacidade de realização se põe diretamente em evidência. O que fica indeterminada é a apreensão «em realidade», de modo algum é a apreensão primordial porque, tal como vem lembrando Diego Gracia muito atinadamente, a formalidade é absoluta e dá «de suyo» as realidades, seja de que forma for, mas sempre «de suyo». Por isso, pensamos que, mais do que de uma indeterminação, se deva falar simplesmente de apreensão e deixar a questão dos graus, porque, neste caso concreto, transporta perigos relativamente à analítica.

Dito isto relativamente à indeterminação, será que a argumentação se estende relativamente ao «indício»? Sim ou não são respostas que só podem aparecer depois de definir o que seja o tal «indício» em que a atualização se concretiza. Vejamos o que diz Zubiri, na página 188 de *Inteligencia y logos*:

La actualización, en efecto, pasa por un momento más o menos vago (...) Es el momento en que comienza a apuntar vagamente el anuncio de una determinación (...) Es lo que llamaré un «apuntar derogado» (...) No es la mera indeterminación, pero no es aún determinación: es el albor de determinación derogada; es el mero surgir a una posible determinación (...) El indicio es un modo de actualizar la cosa real en orden a lo que es en realidad, esto es, en orden a las simples aprehensiones con que intentamos inteligirla.

Perante tal argumentação, a primeira coisa que nos oferece dizer é que Zubiri está a fazer uma determinação muito minuciosa de graus de apreensão. E disso não há dúvida: desde a indeterminação à efetividade o que existe é um crescendo de “clareza”, por assim dizer. Mas, relativamente à nossa questão central, embora a própria noção de indicio inclua o problema de sentido/realidade que acima anunciámos, a verdade é que parece ser apresentada noutros moldes, porque o que está em causa já não é a legitimidade de uma formalidade absoluta pela assunção do segundo momento de reatualização, mas a mera descrição de uma apreensão da realidade segundo determinadas limitações. Por isso, parece-nos mais conforme com o que a analítica da factualidade reivindica.

Relativamente ao terceiro tipo de atualização, a saber, a «ambiguidade», a nossa

resistência vai noutra sentido e prende-se com a presença tácita do sentido no centro da argumentação. Reiterando, o que nos preocupa é precisamente o tratamento que é dado à questão, porque se liga diretamente com a inflexão que julgamos existir na analítica aquando da determinação linguística das realidades apreendidas. Vejamos como Zubiri entende «ambiguidade»:

El sostenimiento es desde luego el modo de actualización de la cosa real en orden a las simples aprehensiones de perro y arbusto. Por tanto, lo que es menester decir es en qué consiste el sostenimiento como actualización. Cuando la cosa actualiza sus rasgos sostenidamente, decimos que la cosa real pudiera ser no lo uno o lo otro, sino que podría ser tanto lo uno como lo otro (...) Entonces esta cosa ya no es ni indeterminada ni indicial. Ya no es lo uno o lo otro, sino tanto lo uno como lo otro: es ambigua<sup>335</sup>.

É nesta argumentação que nos queremos deter, porque nela existem vários pontos por esclarecer e que, de algum modo, confirmam a nossa hipótese de trabalho nos pontos 2.6.2.1 da primeira parte e 4.3.1 da segunda. Concretamente estamos a referir-nos à legitimidade de que se possa falar em “arbustos” e “perros” para utilizar com precisão as palavras de Zubiri, porque é neste ponto que a discussão se adensa.

Como dizíamos nos pontos citados, uma coisa é que se fale numa atualização e re-atualização de realidades por meio da impressividade, outra, que se possa admitir uma determinação deste tipo. Afinal de contas, foi contra estas posturas filosóficas que Zubiri se voltou e enveredou pela re-abilitação da sensibilidade. Este tipo de argumentação não é, por redução de hipóteses, uma espécie de admissão da proposta de que existam apreensões primordiais isoladas. Aquilo a que nos referimos é ao impossível encaixe destas determinações culturais dentro de uma analítica que se quer fidelíssima à impressividade para que a formalidade possa estar justificada.

Quando ao resto, como é óbvio, não se pode negar que os conteúdos sejam construídos e que as apreensões, pela limitação que lhe é inerente, tenham de se concretizar numa transcendentalidade<sup>336</sup>. O que dizemos é que este tipo de “complemento” a que Zubiri chama re-actualização tem de ser feito num ambiente muito específico que não pode contar com estas determinações que não estão justificadas. Caso contrário, como se pode pretender fazer frente às demais propostas filosóficas e muito concretamente à hermenêutica?

---

<sup>335</sup>IL, p. 192.

<sup>336</sup>“Frente al objetivismo secular de la historia de la filosofía, Zubiri afirma taxativamente el carácter construido de todo contenido mental. Pero a la vez reacciona contra el subjetivismo de buena parte de la cultura (...)”. Diego Gracia, *La cuestión del valor*, op. cit., p. 55.

Quando falámos atrás, mais concretamente no ponto 2.7.2 da primeira parte, em encontro de perspetivas era para este assunto que queríamos chamar à atenção. Tanto a hermenêutica como a proposta da analítica da facticidade, a que chamámos analítica da facticidade material noérgica, lidam com uma recetividade. A questão está em que Zubiri lida com uma impressividade da realidade e esta faz toda a diferença no campo de uma refundação das propostas fenomenológicas, criticistas e hermenêuticas.

Por essa razão, mais do que para o momento da atualidade e para a o momento anterior ao momento consciencial e afirmativo ou mesmo para o momento de mera apreensão da realidade, queremos chamar à atenção para o momento de recetividade da materialidade, porque é nesta habilitação da sensibilidade e da congeneridade entre a formalidade e o conteúdo que se dá o re-fundar. Nesse sentido, não cremos que baste referir, como o faz Jesús Conill, que esta refundação se deve à mera atualização<sup>337</sup>, porque, como dissemos, se estes pontos aos quais acima fizemos referência forem desatendidos, não existe momento algum de ultrapassagem ou refundação.

Avançando ainda, parece-nos que o quarto termo escolhido para falar dos graus de apreensão da realidade é mais ajustado que os anteriores. E, neste ponto, a noção em discussão é a de «preponderância», porque o que está em jogo é uma atualização da realidade que conta com uma maior amplitude na apreensão. Nesse sentido, nada espanta que possa Zubiri dizer que:

El carácter intrínseco de la actualidad es más que simple ambigüedad, es preponderancia (...) En su virtud, la actualidad de la cosa incluye, al igual que en la ambigüedad, dos términos acotados y definidos, pero sostiene más al uno que al

---

<sup>337</sup>Esta é posição exposta pelo especialista no seu artigo intitulado “El sentido de la noología” quando afirma : “(...) Zubiri radicalizó el análisis fenomenológico hasta descubrir que la realidad está dada en un nivel previo a la conciencia y a la relacion sujeto-objeto (...)”. Jesús Conill, “El sentido de la noología”, *op. cit.* p. 286. O que como se vê, não permite perceber um especial ênfase na questão da sensibilidade. Mas, se este é o caso do citado artigo, noutro que já podemos ver uma clara referência à importância da sensibilidade, embora ainda assim, sem que constitua um eixo centra da analítica. Vejamos o exemplo do citado artigo: “La noología sería el desarrollo pormenorizado del análisis de este residuo fenomenológico: es el momento de realidad dado en la sensibilidad humana. El análisis de este dato no es una construcción teórica sino, según Zubiri, un “prolijo y complicado” análisis del acto de intelección sentiente, es decir, de la impresión de realidad; un análisis que exige una filosofía de la inteligencia (Noología) y una filosofía de la realidad (Metafísica), más fundamental que la ontología de Heidegger y que la filosofía de la vida de Ortega, es decir, que las otras vías por las que se ha intentado superar también la fenomenología de Husserl”. Jesús Conill, “Genealogía, fenomenología hermenéutica y noología”, in AAVV, *Signo, intencionalidad y verdad: estudios de fenomenología*, Sevilla, Soc. Española de Fenomenología, 2005, p. 344. Relativamente a Ortega, embora não seja nosso intuito fazer comparações, queríamos apenas apontar o seguinte servindo-nos de um artigo de Jesús Conill: “Para ello; Zubiri translada la indagación fenomenológica desde la «consciencia» (Husserl), la «vida» (Ortega) y la «comprensión» (Heidegger), a la «aprehensión»”. Jesús Conill, “Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset. Entre fenomenologías y más allá”, *art. cit.*, p. 105. Porque, o que nos parece é que Zubiri também tentou re-fundar a proposta de Ortega por meio da mera atualização da realidade. E, nesse sentido, estamos de acordo com Jesús Conill.

otro. Por tanto, la cosa ya no es «tanto lo uno como lo otro», sino «más bien lo uno que lo otro». El «más bien que» es la preponderancia<sup>338</sup>.

O que continua a produzir pruridos na nossa visão da questão é que esta determinação da atualização da realidade possa figurar como uma formalidade que naturalmente depois se dá em abertura e se cumpre na abertura de um campo, porque o nosso entendimento da questão, ainda que agora não estejamos propriamente a falar de algum tipo de intromissão de “questões de sentido” na analítica, é que não é possível que se dê uma apreensão do “verde” e depois do “verde em realidade”. E é para este tipo de abordagem que nos parece que aponta Zubiri ao dizer que agora apreende “um mais determinadamente que outro”. Não nos parece que possa ser assim posta a questão porque as realidades têm dimensão campal e porque o campo é uma dimensão formal da realidade. Mas também é indício disto que dizemos a necessidade de que a realidade seja vista em abertura e na expansão da sua transcendentalidade. Por outro lado, é ainda prova disso o facto de que não se possam considerar apreensões primordiais isoladas. E, por último, as exposições que Zubiri faz a propósito da re-atualização da realidade recordando que não existem comparações entre a realidade que quero atualizar e as anteriores pelo facto de que esta que agora tenho diante na apreensão não está acabada<sup>339</sup>. Se é assim, mais do que uma dificuldade com o assumir da formalidade ou até com uma intromissão das questões de sentido na apreensão primordial, o que queremos salientar neste ponto é a necessidade de que se veja a apreensão de alguma realidade como “aquilo que pode ser a cor amarela”. E não se pense que o “pode ser” é não saber que esta é uma dimensão da razão senciente. Em rigor, este artefacto linguístico é o melhor que encontramos para descrever a dimensão em «hacia» ou “espera” de uma realidade que estamos a apreender.

Por último, não nos parece que as noções de «obviedad» e de «efectividad» levistem outras questões diferentes daquelas que já apontámos, quando nos referimos às questões fraturantes relativas à indeterminação. Falta-nos dizer ao que correspondem.

Em relação ao primeiro conceito Zubiri diz o seguinte: “Pero cuando veo en lejanía un bulto que tiene aspecto de perro, hago la operación inversa: aprehendo el aspecto e intelijo en él la actualización de lo que la cosa es en realidad (...) Y Salir al

---

<sup>338</sup>IL, p. 194.

<sup>339</sup>“Podría pensarse que fuera una especie de «comparación» entre la segunda aprehensión y la primera. Pero no es así (...) La aprehensión dual es «una» aprehensión pero es aprehensión en la luz de algo anteriormente aprehendido”. IL, p. 59.

encuentro es justo lo que etimológicamente constituye la obviedad<sup>340</sup>”.

E relativamente ao segundo o seguinte:

Efectividad: he aquí el nuevo modo de actualización. No se trata de que esos rasgos manifiesten lo que la cosa es en realidad, sino que son rasgos que efectivamente lo son de ella. No es el aspecto que la cosa tiene sino un constitutivo de lo que ella es en realidad<sup>341</sup>.

Dito isto, o que nos interessa pôr em destaque nesta re-atualização da realidade é a noção de evidência e, em relação direta com ela, a noção de recetividade da materialidade, porque nos parece que sem esta recetividade, não seria possível que fosse a realidade a admitir determinadas simples apreensões como realizáveis na apreensão primordial.

## 8. A evidência

Para começar a exposição deste penúltimo elemento do segundo momento do ato intelectual, cremos que é proveitoso dar ouvidos ao que disse Juan Nicolás, há já alguns anos:

La evidencia no es pura presencia inmediata de lo real, sino que es intelección de lo que la cosa es en realidad (...) Y por ello es un acto ulterior de intelección sentiente, exigido pela propia realidad actualizada en la aprehensión primordial: «Una evidencia puede ser todo lo exhaustiva que se quiera, pero será siempre y sólo evidencia: visión de lo que la realidad exige; pero no será jamás la visión primigenia de la realidad»<sup>342</sup>.

Perante tal descrição, queríamos destacar o seguinte: primeiro que não pode ser considerada algo de imediato como, por exemplo, defendeu Husserl. Depois, é importante fixar a ideia de que é um micro-momento mediado e em ordem a uma re-atualização da realidade. E, em terceiro lugar, cumpre dizer que é exigida pela apreensão primordial. O que é, de por si, uma novidade relativamente a outras propostas porque, ao frisar o seu carácter mediado, Zubiri está apontar – pelo menos na nossa ótica – para a necessidade de uma atualidade comum como base de uma analítica.

Parece-nos, ainda, importante destacar que, apesar de se tratar de uma mesma realidade como núcleo donde se parte e onde se chega, a verdade é que não se podem

---

<sup>340</sup>IL, p. 200.

<sup>341</sup>IL, p. 203.

<sup>342</sup>Juan Nicolás, “Noología y/o Hermenéutica”, *art. cit.*, p. 129

equiparar a apreensão primordial e a evidência. Como dissemos atrás, a evidência é mediada e isso significa que o que é evidente é que tais simples apreensões se realizam na apreensão primordial. Então, esta evidência é um micro-momento dentro da reatualização da realidade que, cumprindo as exigências da realidade recetivamente atualizada, permite ou não que as simples apreensões se realizem. Por outras palavras, a evidência é uma visão de exigência – e aqui certamente a exigência é a da realidade primordialmente apreendida – de que tal ensaio intelectual se cumpra<sup>343</sup>. Por isso, como nos diz Zubiri, é medial e não imediata, dependendo da apreensão primordial sem se identificar com ela.

Com efeito, tal como a atualização e as distensões que a transcendentalidade cumpre, também a evidência depende de uma recetividade da materialidade, porque, se não fosse o auxílio dessa mera atualização ou, por outras palavras, dessa recetividade daquela materialidade que nos está presente em atualidade, nem atualização nem evidência de que as simples apreensões se cumprem podia existir.

## 9. A verdade dual

Com este instante chegámos ao final dos desenvolvimentos que o *logos* senciente implica<sup>344</sup>, quer dizer: à verdade dual. Que verdade é esta? Estará ela em rutura com os pressupostos da verdade real? E, se não está, como nos parece, o que significa o carácter dual nesta verdade?

Para responder a estas questões que visam uma correta perceção dos pressupostos e alcance da verdade dual, julgo que é muito proveitosa a leitura do seguinte trecho de um artigo de Pintor-Ramos:

De qué «dualidad» se trata? Como la problemática allí desarrollada – rectitud, autenticidad, conformidad, adecuación, etc – tiene que ver sin duda con los

---

<sup>343</sup>“La evidencia es visión exigencial, o lo que es lo mismo exigencia visiva, y exigencia visiva de carácter dual, esto es de realización de simples aprehensiones. La cosa real A no es evidente; es más que evidente (...) Lo evidente es que sea B y no C. Y esta visión está exigida por la visión de A en el medio de la realidad. Por tanto la función determinante de la cosa real en la intelección afirmativa es exigencia de visión, es evidencia. La realización inteligida en evidencia exigencial es la intelección de lo que la cosa real es en realidad”. IL, p. 220.

<sup>344</sup>Em sinal de reconhecimento, pensamos que devem ficar aqui citados os melhores artigos/livros com os quais lidamos sobre esta temática. Cf. Diego Gracia, *Voluntad de verdad, op. cit.*, p. 147ss; Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad, op. cit.*, p. 164ss; Antonio Pintor-Ramos, “La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri”, *art. cit.*; José María Gómez Delgado, “Claves fenomenológicas para un concepto de verdad como coincidencia: la verdad dual en Zubiri”, *art. cit.*, pp. 231-255 e Juan Nicolás, “La teoría zubiriana de la verdad”, *art. cit.*



tradicionales tratamientos del complejo problema de la verdad, el lector tiende a pensar que se trata de una dualidad entre la inteligencia y la realidad (...) si lo fuese, esta verdad dual sería un tipo del todo extraño respecto a la verdad real (...)<sup>345</sup>.

Desta exposição, podemos retirar, numa primeira instância, que Zubiri, apesar de ter apelidado esta verdade de dual, não se acolhe às metodologias que a tradição tinha aceite, porque, se o tivesse feito, todo o seu trabalho de reconstruir a tradição teria sido em vão.

Então, donde parte e a que se refere o carácter dual da verdade dual?

Respondemos à primeira questão: parte da apreensão primordial. Com efeito, para que se constitua a verdade dual é preciso ter sempre presente os pressupostos da verdade real, porque, em primeiro lugar, é preciso partir de alguma formalidade e essa formalidade é a verdade real; e sem ela não escaparia a argumentação de Zubiri às logificações da inteligência. Depois, porque é preciso sempre ter presente que é a realidade que proporciona os caminhos para que a liberdade escolha, tal como a apresenta o nosso filósofo em *El hombre y Dios*, através do seu conceito de «liberdade em». Sem essa abertura, ou se estaria no seio de um voluntarismo ou estaríamos no seio de uma “certeza” e qualquer um dos dois não poderia ser aceite por Zubiri. E, por último, é necessário assegurar que as «ideias» que pululam no seio da reatualização do logos estejam justificadas<sup>346</sup>.

A segunda questão é mais complexa porque remete para todo o percurso que o logos senciante realiza. E, nesse sentido, quem quer que se abalance a estudar a verdade dual terá sempre que ter presente várias coisas: em primeiro lugar, a recetividade da realidade, caso contrário nunca conseguirá “lidar” com a «factualidade»; depois, terá de ter presente a abertura dessa realidade por meio da recetividade a outras formalidades; de seguida, a constituição do campo de realidade e do logos senciante de forma concomitante, sem nunca esquecer que há grande estratégia por parte de Zubiri ao reverter o logos que a tradição havia considerado apofântico para o terreno intra-apreensivo. Dentro ainda deste movimento em que a abertura se constitui, nunca pode olvidar que ele se constitui, por ação da respectividade, numa retração que é irrealizadora. E, por último, que é a própria realidade, que foi apreendida desde uma recetividade, que remete desde a irrealidade para a apreensão primordial, o que instaura

---

<sup>345</sup>Antonio Pintor-Ramos, “La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri”, *art. cit.*, p. 281.

<sup>346</sup>Esta questão é muito importante e está diretamente relacionada com a questão do sentido. Sobre este assunto, importa ter em conta os reparos que Zubiri faz às filosofias do sentido quando está a determinar o que seja o logos sentiente. Cf. IL.

quer a afirmação quer a necessidade da evidência no sentido de determinar o que seja determinada realidade «em realidade».

Perante esta espécie de resumo de todo o processo de reatualização da realidade, podemos chegar à conclusão de que é pelo facto de que existe uma espécie de «ir e vir» por meio da recetividade da realidade que se pode considerar esta verdade de tipo dual. Só deste modo é que, a nosso ver, pode começar a ser considerado o carácter dual da verdade dual, porque só na posse destas informações é que podemos constatar que a dualidade não é, por exemplo, aquela de que Zubiri fala entre os conceitos e os objetos, porque essa seria cair num tender para a realidade que não é lícito a uma atualidade comum.

Daqui se segue que a dualidade que refere Zubiri é a que está implícita no movimento de impelência e de reversão; melhor, a dualidade que está implicada na verdade dual é a da estrutura da realidade. Por essa razão, a dualidade não corresponde a qualquer determinação da realidade segundo umas «ideias» que, por estarem a flutuar, não fazem mais do que enformar a realidade.

Esse seria, por exemplo, o terreno de uma *adaequatio*, mas não o terreno do Zubiri, porque, nesse caso, não estariam a ser observados vários pressupostos que foi tecendo ao longo da sua argumentação. É por essa razão que podemos encontrar em *Inteligencia y logos* muitíssimas citações que distanciam a verdade dual desta metafísica da inteligência, e de modo particular ainda a co-incidência de uma adequação.

De entre elas, podemos destacar, por exemplo, a seguinte:

La conformidad se da siempre en la verdad dual, pero no la adecuación. Si digo que este papel es blanco. Digo algo conforme con este papel. Pero esto no quiere decir que lo blanco de este papel consista en pura y perfecta blancura<sup>347</sup>.

Como se pode ver, o pendor da argumentação está na ordem da conformidade não na adequação, porque isso seria não admitir que a inteleção fosse mera recetividade, e seria também, como temos vindo a dizer, desimplicar a sensibilidade como acesso ao real e possibilitadora de que a formalidade, como mera tradução intelectual da impressividade do real, seja o que é.

Além disso, a argumentação utilizada deixa antever outras notas próprias da noergia, como seja, por exemplo, a limitação da apreensão da realidade, a estrutura fásica da realidade e a necessidade de que a apreensão da realidade se dê de acordo com uma respetividade, que, se bem que não estejam de modo declarado na citação anterior,

---

<sup>347</sup>IL, p. 320.

estão bem patentes nesta a que a seguir referimos:

La conformidad es en sí misma la unidad fásica de las dos fases suyas, de la fase de autenticidad y de la fase de veridictancia; y esta conformidad es a su vez una fase hacia la adecuación, la cual es formalmente el término del movimiento intelectualivo<sup>348</sup>.

Por isso, não há dúvidas de que dualidade a que se refere Zubiri é uma dualidade intra-apreensiva, que é uma dualidade própria do ter que ser considerado o campo de realidade e o *logos* senciente. E, nessa medida, mesmo que tenha de se confrontar com a necessária distância interna, não está a descambar para outras práticas filosóficas.

Dito isto, não deve espantar que Zubiri se tenha apropriado de algumas características próprias do *logos* aquando da definição da sua verdade dual; como temos vindo a dizer, esta verdade dual está constituída precisamente neste movimento intelectualivo campal que é próprio do *logos*.

É delas que queremos dar conta detalhada de seguida.

Para começar é importante salientar com Zubiri que, apesar de existirem ligações óbvias entre a verdade real e a verdade dual, o que é facto é que também existem entre elas diferenças que não podem ser apagadas. Por um lado, se verificarmos em que consiste a verdade real podemos constatar que esta se constitui na impressão de realidade de modo direto, imediato e unitário. É ainda manifesto que possui uma efetividade, uma confiança e patência, demonstrando que, por ser uma mera recetividade, podemos fazer confiança na apreensão que nela se dá. É este o sentido judaico-cristão que está implicado na dimensão da verdade real que evoca. Além disso, é ainda evidente o seu carácter absoluto e que não possui erro, precisamente pelas razões que acima apontámos.

Mas, tudo quando dissemos acerca da verdade real não pode ser aplicado à verdade dual, apesar de depender da primeira.

Como o próprio Zubiri faz questão de salientar, a verdade dual depende de uma abertura campal, e, nesse sentido, apresenta já diferenças em relação à verdade real porque esta o que possui, na apreensão primordial, é a dimensão campal da realidade apreendida em «hacia», em momento algum está dada a abertura estrutural da realidade como um «hecho». Além disso, na verdade dual, o “verdadear” corresponde a uma abertura feita desde a recetividade da realidade a outras formalidades de realidade e isso, ainda que se deva considerar o “verdadear” enquanto presença do real na verdade real, não é próprio da verdade real.

---

<sup>348</sup>IL, p. 323.

Outra diferença entre as verdades tem que ver com o âmbito em que acontece a verdade dual. Se na apreensão primordial existe uma apreensão direta da verdade real, na verdade dual nada existe de direto; por essa razão, a verdade dual «acontece»<sup>349</sup> segundo uma «co-incidência».

É aqui que, mais uma vez, importa explicitar o que significa esta «co-incidência» e este «acontecer», recuperando alguns dados anteriores, nomeadamente, a noção de abertura ou de transcendentalidade, porque é nessa que começam a existir dois foros como indica Zubiri: o foro da inteligência e o foro do inteligido na coisa. Aqui mais uma vez não estamos no plano dos dualismos das metafísicas da inteligência. Ao falar de dois foros, do que está a falar Zubiri é da abertura e da impelência que estão envolvidas na re-atualização da realidade. Ou seja, do que está a falar é da atualização da realidade e da abertura a outras realidades para determinar o que possa ser determinada coisa-real «em» realidade. E é aqui neste movimento que todas as reatualizações podem acontecer, porque, se nos ficássemos pelo plano das apreensões primordiais não poderia existir uma atualização das coisas como um sentido. Se nos ficássemos pelo plano das atualizações campais sem que fosse considerada a apreensão em recetividade da realidade, não estaríamos longe das apostas dos logicismos ou logificações da inteligência.

Desta feita, fazendo referência quer ao poder do real, quer ao carácter limitado da realidade, quer à proveniência sensível da apreensão primordial, Zubiri aponta para a necessidade de uma respetividade para que se concretize a reatualização da realidade. E, essa reatualização da realidade não é mais do que uma impelência para outras realidades sentido para que se possa construir o sentido. E, num segundo momento, pela força do real, para onde aponta é para uma reversão à apreensão primordial. O que constitui de uma só vez a necessidade de considerar quer o foro da inteligência quer o do inteligido na coisa. Considerar como?

Zubiri responde na página 263 de *Inteligencia y logos* o seguinte: por meio de uma «co-incidência»; ainda que deva ser tido em conta que, a utilização desta grafia para o termo foi uma opção que, segundo acreditamos, tem contribuições para a explicitação da temática. Disso falaremos um pouco mais adiante. Por agora, interessa-

---

<sup>349</sup>“Aquí «acontecer», pues, no es algo opuesto a lo ya hecho o inteligido sino al carácter dinámico y formal de la afirmación misma. Esta verdad dual tiene no sólo un carácter propio sino también estructura propia: es justamente la estructura de la coincidencia misma (...) Por esto es por lo que la verdad «acontece» en esta actualidad sin ser por ello formalmente idéntica a esta. Pero a la verdad dual se llega o no se llega en coincidencia”. IL, p. 262.

nos fixar o que sejam os foros, porque poderia muito bem pensar-se que o foro da inteligência é completamente outro e que segue matizações muito diferentes daquelas que propõe a noergia e não é assim.

Os foros da inteligência, tal como os do inteligido na coisa, são a própria realidade. Por isso, mesmo quando Zubiri está a estabelecer as suas «ideias» no seio da respetividade campal não está, de repente, a optar por umas quaisquer formalidades que não estivessem justificadas pela impressão de realidade. De facto, Zubiri está sempre a apontar para realidades que foram apreendidas na mesma analítica, embora se deva considerar que aquelas realidades para as que aponta a apreensão primordial sejam coisas-sentido. Mas, isso não significa que se tenha perdido a realidade pelo caminho. Por esta razão, tanto os foros da inteligência como os da realidade são sempre foros onde a realidade material está dada.

Todo o avanço da re-atualização da realidade está na consideração do que seja a «co-incidência» entre os dois foros porque, se não existe apreensões primordiais isoladas, se todas as coisas são atualizadas em respetividade e se não podem ser consideradas ideias sem mais, então, a reatualização da realidade ocorre quando incidem em conjunto as formalidades de realidade que escolhi para determinar o conteúdo desta realidade e a realidade donde parti para que esta abertura a outras formalidades fosse possível. É neste momento que surge a «com-incidência», porque incidem em conjunto esta formalidade e aquelas a que remeti.

Ao afirmar isto, é sempre necessário ter presente que esta incidência conjunta é o resultado final da abertura da realidade. Antes existe todo um mundo de micro instantes dentro do momento que é a re-atualização da realidade e sobre isto já falamos ao explicitar qual é a estrutura do logos. Com efeito, o que seja a verdade dual e o seu «acontecer» é algo que só ocorre depois deste percurso pela irrealidade. O que seja o conteúdo desta realidade que apreendo é um momento tardio, e a ele é preciso chegar.

Fixado este carácter de «coincidencialidade» da verdade dual e dito que ele «acontece» na incidência conjunta dos «foros» da inteligência e da realidade é preciso precisar um pouco mais esta estrutura própria da realidade, na medida em que estas são as bases em que se pode chegar à verdade dual, mas pode muito bem suceder que a verdade dual não aconteça. É para esta possibilidade que alerta Zubiri. Por esta razão, não basta que se fale em «atualidade coincidencial» porque ela não garante a verdade dual. Do que ela dá conta, ou melhor, no que ela se plasma é na incidência conjunta dos foros da inteligência e do foro do inteligido na coisa; mas isso não significa que

estejamos a chegar à verdade dual, não significa que ela esteja a «acontecer», porque ao que se está a referir Zubiri é à estrutura da realidade e às impelências e reversões que se dão na reatualização da realidade. E, nesta reatualização, como é notório, cabe à liberdade – é certo liberdade «em» – que pode, pela escolha que fez, não permitir que as simples apreensões se realizem na apreensão primordial. O que é o mesmo que dizer que, por meio da liberdade, pode suceder que a verdade dual não aconteça.

Com efeito, para o que aponta este carácter da verdade dual de «co-incidência» é para um âmbito onde pode «acontecer» a verdade dual. Mas, tal como ela, como nos diz Zubiri, também pode acontecer o erro pelas indicações que demos acima. Por isso, Zubiri, ao indicar o carácter da verdade dual, toma cuidado para que não esteja precipitado um resultado certo sobre o âmbito que apenas possibilita que exista uma verdade dual, como se pode ver pelo texto seguinte:

La actualidad coincidencial no es formalmente verdad sino que es más bien ámbito de verdad dual. Por esto anticipando ideas, diré que en esta actualidad coincidencial, en este ámbito, se constituye también el error. Por tanto la dualidad de la verdad dual no concierne formalmente a la verdad a diferencia del error, sino que a lo que concierne formalmente es a la actualidad coincidencial misma que es el ámbito mismo de la verdad<sup>350</sup>.

Dito isto, importa ter presente que esta verdade dual tem uma estrutura de «co-incidência» que reivindica, para que possa «acontecer» uma «estrutura medial dinâmica», uma «estrutura direcional dinâmica» e uma «estrutura formal dinâmica»<sup>351</sup>. Por isso, e alertados para as proximidades com as estruturas do logos, vejamos em que consistem.

Começamos pela «estrutura dinâmica medial de co-incidência» e ao considerar esta nota da estrutura da verdade dual, importa ter presente algumas considerações que já foram sendo apontadas ao longo desta investigação. A dada altura, quando estávamos a reconstruir as propostas que a tradição metafísica consagrou, dissemos que uma das coisas que Zubiri apontava à tradição era o seguinte:

La filosofía moderna ha considerado la intelección de las cosas como resultado de dos factores, por así decirlo: como resultado de la inteligencia y de la cosa. Pero esto es insuficiente. Porque es esencial considerar el medio de intelección<sup>352</sup>.

---

<sup>350</sup>IL, p. 262.

<sup>351</sup>“Por esto, digo, la verdad dual es esencial y constitutivamente dinámica (...) En primer lugar (...) es el problema de la estructura medial dinámica de la coincidencia (...) En segundo lugar (...) es el problema de la estructura direccional dinámica de la coincidencia (...) En tercer lugar (...) Es el problema de la estructura formal dinámica de la verdad dual”. IL, p. 263.

<sup>352</sup>IL, p. 75.

Porque, não bastando os dois polos, era necessário que fosse ponderado qual era o meio que permitia ligação entre os dois. E, nesse momento, fizemos questão de dizer que Zubiri propunha como resposta o meio, ou seja, o campo de realidade; embora, deva ser lembrado que nos situamos ao arremesso da resposta do filósofo, porque, para nós, anterior ao meio, isto é, ao campo de realidade, deve ser considerada a receptividade.

Seja como for, interessa ter presente que esta re-atualização da realidade só é possível porque existe um meio e que esse meio é o campo de realidade. Sem ele, não seria possível considerar a realidade, porque se teria de admitir que as apreensões primordiais bastariam para apreender a realidade e não é isso que Zubiri afirma.

A par da afirmação do poder do real está a dimensão campal da realidade. E, a par destas notas, está a determinação da dimensão campal por meio da realidade, sem esquecer que uma das razões pelas quais é imprescindível a receptividade da realidade se deve ao facto de que a apreensão parte da impressividade. Por estas razões, não se pode considerar o que seja a realidade fora do campo de realidade e muito menos o que seja a verdade dual.

Se assim é, o meio deve ser considerado como elemento integrante da estrutura da verdade dual porque, se a reatualização só é possível fazendo uso do meio e se a verdade dual se constitui nessa re-atualização, então, segue-se que, para que exista uma reatualização da realidade na verdade dual, é preciso que o meio, isto é, a receptividade campal, possa ser tido em linha de conta. É com esta convicção profunda que Zubiri afirma que “el medio no es, repito, sino un momento de la actualidad misma de lo real en cuanto real”<sup>353</sup>; o que não é uma frase de todo inocente. Nela estão vários pressupostos, entre eles a ideia profunda de que o meio, isto é, o campo de realidade, é uma dimensão formal da realidade e portanto interna. E que em momento algum se confunde com um elemento postíquo que estivesse a ligar o sujeito e o objeto, porque, nesse caso, não sairíamos do mesmo problema metafísico de alcançar a realidade.

Portanto, ao introduzir o campo no seio da apreensão como dimensão interna da formalidade de realidade, o que se faz é que a abertura para as outras formalidades de realidade não seja uma abertura para fora do real, mas uma abertura em ordem a uma maior atualização da realidade. O que se faz é, pela afirmação de que a distância é interna à realidade, mostrar a indiscutível importância do campo de realidade para que

---

<sup>353</sup>IL, p. 266.

possa ser considerado o que é o conteúdo da formalidade de realidade. E, ao que se chega, se as simples apreensões forem realizadas, é à verdade dual. Por esta razão, é evidente que a estrutura medial pertence à «co-incidência» em que a verdade dual se dá.

Além desta estrutura Zubiri, na página 271 de *Inteligencia y logos*, fala de uma «estrutura direcional» e, mais uma vez, chamo a atenção para as óbvias semelhanças com o que foi dito aquando da determinação da estrutura do *logos* e para a missão da recetividade aqui presente, como antes; mas, o que nos interessa particularmente destacar é que, ao descrever esta nota da estrutura da «co-incidentalidade», o foco está na questão da liberdade, como antes quando falávamos que a abertura da realidade a outras realidades implicava uma escolha.

Por esta razão, logo que inicia a sua argumentação, Zubiri começa por dizer que: “el movimiento intelectual transcorre en el medio, pero no está univocamente determinado en él”<sup>354</sup>. Não poderia ser de outra forma; veja-se o que seria fixar o «desde» e o «hacia». E, na nossa perspetiva, não seria menos do que invocar uma inteleção concipiente para dentro da analítica da factualidade. Como isso não pode suceder, o que Zubiri faz é socorrer-se, por um lado, de uma determinada abertura que a realidade proporciona através da sua recetividade, e, por outro, com cuidado para que esta apreensão não estivesse transformada num subjetivismo, aponta para a liberdade «em» realidade que não pode estar desamparada. E a este respeito é bem claro Zubiri, quando em *El hombre y Dios* evoca este conceito:

(...) hay un tercer aspecto último y radical de la libertad, porque, al fin y al cabo, la libertad de y la libertad para afectan más bien a los modos de ejercitar la libertad. Hay una cosa previa que es el ser libre, anteriormente a todo ejercicio de libertad. Es justamente libertad en. El hombre es libre en la realidad. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad. La libertad en este sentido es o puede ser idéntica a la persona. No lo es en los dos primeros, pero sí lo es radical y eminentemente en este tercero. Es ser libre<sup>355</sup>.

Como dissemos, é neste movimento que implica uma impelência e uma reversão que pode ser circunscrita a «estrutura direcional dinâmica da co-cindência», porque todas as direções que, a determinada altura, a inteleção toma são estas: aquela que vai da apreensão da coisa-real para outras formalidades de realidade, criando um campo e com ele o terreno do logo senciente, e, por outro lado, aquela que parte do terreno da

---

<sup>354</sup>IL, p. 270.

<sup>355</sup>HD, p. 200.



irrealidade, isto é, do seria, e que visa alcançar construtivamente o que seja o conteúdo de determinada realidade, para a apreensão primordial.

Simplesmente, ao dizer isto é preciso que se considere, como aponta José María Gómez Delgado na sua tese, que na primeira parte destas movimentações se está a tender para a construção dos “perceptos”, dos “fictos” e dos conceitos, de forma direcional. Por outras palavras, se está a tender para os «foros da inteligência», tal como o próprio afirma:

(...) por “fueros de la intelección” Zubiri se refiere a la actividad propiamente intelectual que va creando el contenido de la cosa real en dos niveles: en el logos las simples aprehensiones y los esbozos en la razón. Ahora, lo propio de ambas no es ser un reflejo de la realidad que trataran de representar, sino un carácter direccional”<sup>356</sup>.

Por seu lado, na segunda parte, embora todo a estrutura direcional assim possa ser considerada, tende-se para o culminar de uma inteleção afirmativa<sup>357</sup>. Afinal de contas este é o terreno da afirmação que, como sabemos, não se constitui de modo concipiente, mas de modo intra-apreensivo. Isto significa que, no campo da inteleção da realidade, a afirmação sofre algumas alterações relativamente às noções clássicas da afirmação para estar integrada no terreno da realidade; deixa de estar a determinar a realidade para cumprir a sua função desde o conteúdo ontológico, como aponta Pintor-Ramos no seu livro já clássico: “si lo real no estuviera en el juico, no habría posibilidad ninguna de hablar de verdad y de error”<sup>358</sup>.

Dito isto, apenas fixámos algumas coisas: tivemos em conta que a verdade dual não é imediata. Demos conta do percurso em que assenta a verdade dual. Mostrámos que chegar a esta verdade implica uma recetividade. Depois uma abertura. Além disso um campo. De seguida, um *logos*, para que a realidade fosse reatualizada através de outras formalidades. E, por último, mostrámos que esta distância interna, criada pela abertura da realidade, implicava, tal como no *logos*, um meio, uma direção e um dinamismo. A cada passo que íamos dando, fomos deixando claro, de acordo com

---

<sup>356</sup>José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, op. cit., p. 392.

<sup>357</sup>“De acuerdo con ello podemos distinguir: varios niveles de verdad y varias fases de un tipo concreto de verdad. La explanación de lo primero se encuentra ya supuesta en nuestra exposición de la verdad real, al comienzo de este segundo epígrafe. Lo que ahora nos interesa es ese segundo texto, las fases de la verdad dual o coincidencia que se pueden extraer a partir de un análisis de los enunciados implicados en cada nivel de la intelección. Es así que dentro del nivel derivado en qué consiste la verdad dual se darían varias fases que apuntan a una adecuación cada vez más exacta (...) (1º) la afirmación de que “este papel es verde”, (2º) el conocimiento de por qué es verde (3º) la comprensión de que “lo que el verde realmente es, es el color de este papel”. Ibidem, p. 395.

<sup>358</sup>Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, op. cit., p. 336.

Zubiri, que esta «co-incidentalidade», quer dizer, este movimento é apenas um âmbito onde a verdade dual pode acontecer. E para que aconteça é preciso esclarecer algumas notas, nomeadamente: 1) a direção da afirmação, 2) o direcional da co-incidência enquanto tal, e 3) a polivalência da afirmação em ordem à co-incidentalidade.

Começamos pela consideração da primeira questão: «qué es más precisamente dirección de la afirmación». Na nossa perspetiva, o que podemos verificar nesta parte da exposição é o retomar das questões das quais acima demos conta, quando descrevemos a direcionalidade da estrutura de co-incidência. Por isso, dizer, como faz Zubiri, que a afirmação é dual e que tende para a inteleção afirmativa de determinada coisa «em realidade», desde o terreno da irrealidade, não é mais do que apontar todo o percurso de abertura, de passagem pela construção irrealizadora e de reversão à realidade. O que não acrescenta coisa ao que já tínhamos dito.

Além disso, dizer que as coisas-reais, desde as quais se pode reatualizar a realidade que apreendemos, estão presentes, em “hacia”, na apreensão primordial, não é mais do que recordar aquilo que já tinha afirmado antes: a circularidade entre coisa-real e campo de realidade, e a afirmação de que o campo de realidade já está dado na apreensão primordial em «hacia». Para nós, o ponto de interesse desta questão está precisamente no extremo cuidado que teve Zubiri ao indicar que tudo isto só é possível em «hacia» porque, de outro modo, isso poderia comprometer a força que a analítica da facticidade encerra.

Com efeito, o desenvolvimento da grande maioria dos pontos da questão não é mais do que um retomar de algumas questões que foram sendo abordadas aquando da determinação da estrutura e da estrutura formal do *logos*. Por isso, para além de um recordar que a reatualização da realidade implica um campo de realidade, uma retração e uma irrealidade que implica uma direcionalidade, não encontramos outros assuntos que pudessem ser inovadores para a questão da verdade dual.

Se é isto que se verifica na determinação desta primeira alínea, o mesmo não se pode dizer da segunda, porque, aí, encontramos uma série de outros conceitos que têm uma importância acrescida no entendimento da verdade dual.

Com o início da segunda alínea, dentro da «estrutura direcional dinâmica da co-incidência», Zubiri começa por retomar as questões das quais tinha já falado anteriormente, a saber: a questão da direção, a questão do «hacia» e implicitamente da «liberdade», fazendo surgir novos pontos, entre os quais, o conceito de «exigência» que possui enorme importância, porque sem ele não se poderia sustentar a questão da

«liberdade em»; quero dizer, sem ele, como se poderia sustentar a ideia de que a intelecção tem que ser livre, mas, ao mesmo tempo, estar subtilmente dirigida para determinadas formalidades? De modo algum. O mérito do conceito de «exigência» em que a realidade se desdobra é este mesmo: o de orientar a liberdade, para que se não torne num voluntarismo que, por não considerar que a escolha das formalidades é um determinar do campo e da coisa-real, redundando numa determinação da realidade. Quanto ao outro polo, penso que é mais complexo avaliar a questão. Falo concretamente da tendência de reatualizar a realidade de acordo com uma exigência indubitável da realidade de se abrir para determinadas formalidades de realidade, porque, nesse caso, pareceria que a exigência tinha toda a vantagem em ser aplicada; afinal de contas haveria que pugnar contra a tendência de uma mera libertinagem eletiva e, por isso, nada melhor do que seguir as exigências da realidade. Aqui, mais uma vez, penso que o perigo de uma filosofia do sentido espreita. Admitir que seja a realidade, desde a apreensão primordial, a fixar quais sejam os caminhos a percorrer é tão perigoso como atribuir à livre vontade, isto é, sem os auxílios da exigência do real, o poder de decidir como reatualizar a realidade.

Na verdade, antecipando algo de que trataremos mais tarde, podemos reparar que é precisamente por estas razões que Zubiri, quando está a determinar o orto da razão, diz que este orto pode muito bem ser estrutural, mas não pode ser genético.

Se se quiser continuar no plano do *logos*, é precisamente isso que está em causa quando o filósofo enfatiza a importância da liberdade ou quando diz que a evidência é mediada e não imediata.

Outro conceito com importância na determinação desta estrutura direccional é o de «retidão», assim definido: “este carácter intrínseco y formal de la actualidade en coincidencia direccional tiene esse momento que es la rectitud. La coincidencia en cuanto «coincidencia de dirección y de exigencia» tiene el momento formal de rectitud”<sup>359</sup>. Porque, de uma maneira muito precisa, dá conta de um “encaixar” que terá de existir na intelecção para que «aconteça» a verdade dual. Isto é, do encaixar das simples apreensões com a apreensão primordial ou, para utilizar o termo de Zubiri, da realização das primeiras nestas últimas.

Sem isso, o que temos é um âmbito, uma abertura, uma escolha livre, uma criação de um conteúdo, uma retração irrealizadora, mas não temos uma realização nem

---

<sup>359</sup> IL, p. 275.

uma verdade dual porque, para que cheguemos a uma determinação do que a realidade é «em» realidade é preciso que a evidência consinta nas escolhas que fizemos. Contudo, teremos de acrescentar que, apesar do peso que tem o conceito de «retidão para a intelecção, ele aponta para o carácter de «co-incidência» da verdade dual, isto é, para o facto de que deva existir uma incidência conjunta do foro da inteligência e do da realidade. E, por isso, falta dizer quais são as notas que asseguram esta co-incidência reta. Faz falta que demos conta da polivalência direcional.

No início da terceira alínea da estrutura direcional da co-incidentalidade, Zubiri começa por dizer que existem vários caminhos que se podem percorrer partindo da realidade apreendida até chegar à afirmação. E a opção é livre. A estas qualidades que visam uma co-incidência, chama valências e estas últimas, por sua vez, podem ser diversas dentro de cada direção assumindo uma polivalência direcional<sup>360</sup>. Isto significa que existem várias valências dentro de cada direção para a verdade e, por isso, para que exista a verdade dual é necessário que exista uma «estrita coincidência» entre a direção e a exigência da coisa-real.

Será que estas indicações resolvem o problema que temos vindo a apontar? Na nossa perspetiva, sim, precisamente, porque oferecem a possibilidade da incidência conjunta, ou seja, de que a realização das simples apreensões na apreensão primordial da realidade se dê.

Tendo isto em conta, podemos dizer que existe uma reatualização de uma determinada realidade ou que existe um novo modo de atualização mais complexo; mas além disso, podemos afirmar que pode existir uma estrita coincidência. É a esta incidência conjunta que Zubiri chama o «parecer» da realidade:

(...) algo parece ser o no ser no lo que sería sin más, sino lo que sería tal o cual cosa determinada. La determinación del «sería» es esencial al parecer. El parecer, pues, no es sólo actualidad direccional sino actualidad en dirección «determinada» (...) parecer es la actualidad exigencial de lo real en una dirección determinada. Es la actualidad de lo coincidente en cuanto coincidente<sup>361</sup>.

Neste ponto, temos de dizer que o «parecer» descrito por Zubiri em nada deve ser equiparado a um “parecer” que algo seja real; isso seria introduzir uma incapacidade dentro da analítica da facticidade material noérgica, o que não é lícito, pelo que temos vindo a apontar.

Em todos os momentos, mesmo no terreno da irrealização, o filósofo está a

---

<sup>360</sup>IL, p. 277.

<sup>361</sup>IL, p. 279.

referir-se à realidade, melhor, a lidar com a realidade que o possui e em momento algum acolhe a posição dos idealismos ou dos empirismos, tal como refere na página 281 de *Inteligencia y logos*.

Por isso, o «parecer» a que se refere Zubiri não é o “parece que é”, mas o «aparecer» da realidade de modo reatualizado pela incidência conjunta que a simples apreensão e a apreensão da realidade, na realização, proporcionam. Mas como já dito, não é possível que «aconteça» a verdade dual sem que se considerem as valências e as polivalências que a intenção afirmativa inclui, melhor, sem que se veja, novamente, de que modo são articulados os «foros» da inteligência e os «foros» da realidade.

De acordo com Zubiri, “toda afirmación tiene en orden a la verdad una radical cualidad esencial: es lo que llamo paridad”<sup>362</sup>. Isto porque há atualização da realidade e da simples apreensão e é necessário que nenhum dos termos seja discordante. Sem tal familiaridade não é possível que exista co-incidência; melhor, sem tal paridade entre a direção da simples apreensão e as exigências da realidade não existe co-incidência ou retidão. Isto porque a direção tecida em paridade acusa uma linha direcional do real enquanto real. Além disso, para que a atualização se mova na direção de uma atualização verdadeira, é preciso que a afirmação tenha sentido, sem que o sentido seja igual à paridade.

Como é evidente, dentro de algo afirmado com sentido podemos enunciar algo que não está dentro das exigências do real, o que não podemos é cair no sem-sentido ou contra-sentido para uma reta verificação do que algo seja em realidade.

Em todo o caso, é preciso ver que o sem-sentido e o contra-sentido são ainda modalidades do sentido. Existe ainda uma terceira co-incidência em ordem à verdade. A informação correta da direcionalidade do processo converte-o, a respeito da verdade, numa via que não é entendida como itinerário exterior para chegar à verdade, mas é algo que faz parte da natureza intrínseca do logos dinâmico: uma verdade-via. Esta é a via da verdade. A via não é algo extrínseco à verdade, não é a via para ir para a verdade, mas antes o momento intrínseco e formal da própria verdade enquanto tal: é a verdade via.

A atualidade da realidade, na afirmação do logos, pode realizar-se dando primazia estrutural à exigencialidade do real e subordinando a ela o aparecer; como também é possível tomar, como referência primeira, o modo de atualidade que é o parecer e subordinar-lhe a afirmação do real. Ambas são possíveis porque, nos dois

---

<sup>362</sup>IL, p. 284.

casos, se trata de uma atualidade do real. A primeira arranca do poder do real, sem se afastar do real. A segunda tem o mesmo ponto de partida, mas na sua caminhada, autonomiza as simples apreensões e afasta-se do real, até ao ponto de ter logo que deduzi-lo desde o aparecer. Se, no primeiro caso, temos a via da verdade como dinamismo reto da atualidade intelectual, no segundo, temos um desvio que conduz a uma atualidade do real e conforma uma via do erro.

Para completar a análise do que seja a verdade dual é preciso que nos atenhamos à «estrutura dinâmica formal da co-incidentalidade medial» e, de forma mais concreta, à estrutura «fásica» da realidade, uma vez que é esta que nos interessa para pensar a questão da recetividade da materialidade que tem servido de guia a esta investigação.

Vamos, para isso, socorrer-nos de um texto de Diego Gracia:

Partamos de la afirmación siguiente: «este líquido es vino» (IL 301). A poco que la analicemos veremos que en ella hay no una afirmación, sino cuatro. Primera, que la cualidad según la cual esto se me actualiza intelectivamente es líquido; segunda, que esa cualidad se realiza en esto, y que por tanto es real en él; tercera que la cualidad según la cual este líquido se me actualiza intelectivamente es esa cualidad que consiste en vino; y cuarta, que esa cualidad se halla realizada en el líquido, y por tanto es real en él (IL 299). Como es obvio, estas cuatro afirmaciones se reducen a dos (...) <sup>363</sup>.

Deste texto podemos retirar, em primeiro lugar, que a verdade dual de modo diferente da *adaequatio* surge de um modo fásico, o que, de por si, apesar de se concretizar numa «co-incidência», afasta as proximidades com uma adequação. Depois, podemos verificar que a determinação do que uma determinada realidade seja «em» realidade é fruto de um longo percurso intelectual que, para além da estrutura medial e direcional, implica uma estrutura formal. E, apesar de não estar dito, está pressuposta nesta descrição que todas as afirmações advêm do terreno da noérgica, o que quer dizer que, nada acrescentando à inteção, surge como um movimento inverso dentro da própria realidade, em ordem à determinação do que seja a realidade «em» realidade.

Contudo, verdadeiramente o que nos interessa ponderar, para além do que seja a «autenticidade» e a «veridictância» em que se concretiza a estrutura formal da verdade dual, é o problema do sentido que se apresenta sempre à espreita naquela que é uma analítica da facticidade material noérgica. Por isso, vejamos em que consistem estes dois conceitos.

Começamos com uma afirmação de Zubiri:

---

<sup>363</sup>Diego Gracia, *Voluntad de verdad, op. cit.*, p. 148.

(...) al afirmar «este papel es blanco», no hago una afirmación sino dos. Porque aquella afirmación consiste en la intelección de la realización real del blanco en este papel. Y esto envuelve dos momentos. Uno, que la cualidad según la cual este papel se me actualiza intelectivamente es esa cualidad que consiste en «blanco». Otro, que esta cualidad está realizada en este papel, y que por tanto es real en él. Al afirmar «este papel es blanco» he emitido no una afirmación sino dos: la realización del blanco, y la realización del blanco es este papel<sup>364</sup>.

Desta explicitação podemos retirar que a verdade dual, tal como a determina Zubiri, decorre em dois momentos, porque não basta que se considere a autenticidade, por exemplo, no caso da reatualização de uma folha de papel branca; nesse caso, estaria incompleto, por exemplo, a atualização de uma determinada tonalidade nessa folha, ou o contrário. Então, para que esta reatualização estivesse completa, pelo menos na sua estrutura formal, o filósofo apontou para a veridictância, dizendo o seguinte:

(...) en la afirmación (este papel es blanco, este líquido es vino) lo que formalmente se entiende es la conformidad de la intelección afirmativa con la cosa real. Son, pues, dos conformidades de signo distinto. En la autenticidad se trata de una realización en lo inteligido mensurada por la intelección misma: por eso quien es auténtico es el vino o el blanco. En cambio, si afirmo que este líquido es vino o que este papel es blanco, se trata de una realización mensurada no por la intelección sino por lo real mismo<sup>365</sup>.

Na posse das duas fases da verdade dual, o que fez foi, como diz José María Gómez Delgado no seu artigo sobre a verdade dual, falar primeiro da autenticidade para que a qualidade do papel pudesse ser afirmada como “branco» e, depois, servir-se da veridictância para dizer que a qualidade de “branco” está realizada neste papel que apreendo<sup>366</sup>.

Contra esta dimensão fásica da verdade dual nada temos a dizer. De facto, pode mesmo acontecer que, no momento que apreendo determinada realidade, em impressidade de real, esteja também a sentir determina outra realidade, e pelo percurso da irrealização, posso determinar que este é um papel. E como a apreensão de tal tonalidade advém impressivamente da apreensão de determinada tonalidade, penso que do ponto de vista das “leis” internas da noergia nada haveria a opor porque, na mesma impressividade do real, estavam a ser dadas duas substantividades onde não haveria que duvidar que o branco provinha da apreensão de tal papel.

---

<sup>364</sup>IL, p. 299.

<sup>365</sup>IL, p. 305.

<sup>366</sup>José María Gómez Delgado, “Claves fenome-noológicas para un concepto de verdad como coincidencia: la verdad dual en Zubiri”, *art. cit.*, p. 240ss.

A questão é outra, é a questão da linguagem.

Como é possível chegarmos à palavra «branco» se toda a analítica se move, necessariamente, no terreno da mera impressividade do real? Já antes levantámos esta questão a propósito dos conceitos que são originados no terreno do logos senciente, e quando nos pronunciamos sobre a questão da linguagem em Zubiri.

Além disso, como é possível que esta realidade seja apelidada de branco tal como outras a que remeto aquando da impelência para o campo de realidade? Se a palavra fosse resultado de uma impressividade do real, tal como tentei explorar nessa altura com a finalidade de demonstrar que não pode ser, então não poderia haver explicação para que esta realidade e outra a que remetesse também fossem chamadas de branco porque o que estava em causa era a questão da referência, questão que não pode ser aceite por Zubiri; imagine-se o que seria querer compagnar a questão da referência com a analítica da facticidade material noérgica. Simplesmente não é possível.

Alguns exemplos desta rejeição da referência são a admissão de que a cor possa ser verde para uma pessoa e amarela para outra sem que seja beliscada a veracidade da re-atualização, por um lado, e, por outro, a rejeição de que se possa estabelecer à maneira kantiana um critério para que seja dado o real. Contudo, ligada a esta questão, está uma outra. Se recordarmos a argumentação de Zubiri vemos que, quando está a descrever a apreensão dual da realidade, diz que pelo poder do real, ao apreendermos determinada realidade, esta nos remete para outras árvores. Atentemos no seguinte texto:

Pero hay otra aprehensión, la aprehensión de esta misma cosa real ya aprehendida, y en cuanto es lo que es en realidad: de lo aprehendido en aprehensión primordial decimos ahora que consiste en ser árbol. Para ello recurro a la aprehensión anterior de algo que era árbol<sup>367</sup>.

Será isto possível? Se nos detivermos nos textos do primeiro volume da trilogia vemos que Zubiri insiste no facto de que não apreendemos coisas-sentido. E neste ponto faz um elenco de coisas, mas não é isso que importante, pelo menos a este nível, porque o ponto fulcral da questão está na ideia de que não podemos apreender coisas-sentido porque elas não estão dadas numa mera recetividade. Se analisarmos bem, é precisamente isso que estava em causa quando o reparo é feito a Husserl e a Heidegger, como dissemos quando nos debruçamos sobre esta questão aquando da determinação do estatuto dos conceitos.

---

<sup>367</sup>IL, p. 56.



Husserl partia de uma consciência para determinar os seus objetos. Ora, se partia de algo para determinar os objetos, significa que aquilo donde partia não era uma mera recetividade do real e, por isso, se não era uma mera recetividade, nem mesmo ao nível da relação que a formalidade exige com o seu conteúdo, então consistia num enformar da realidade segundo as suas categorias. É aí que está o problema, porque, não se servindo de uma mera analítica, o que fazia era determinar a realidade segundo as suas categorias. E, no meio dessas determinações surgia o determinar dos seus objetos como cadeiras, cadernos etc. Se este é o veio condutor que permite apontar para a grandeza da mera recetividade da materialidade, como é que é possível que seja considerado o papel como tal? Não nos parece que seja possível; e neste sentido, pensamos que o artigo de José María Gómez Delgado, apesar de ser muito sistemático na sua apresentação da verdade dual e no elenco das divergências existentes em relação à adequação, não vai às últimas consequências no percurso de análise da verdade dual<sup>368</sup>.

Tendo descrito a verdade dual e mostrado a sua dependência de uma recetividade da materialidade, vamos empenhar-nos agora em mostrar que o eixo que escolhemos para erguer esta tese continua a estar presente no terceiro momento do ato intelectual. Por isso, na terceira parte desta tese, passaremos à descrição de todos os elementos que compõem a marcha intelectual que leva à verdade como encontro.

---

<sup>368</sup>Como já tivemos oportunidade de o confessar antes, na mesma medida que estruturamos uma recetividade da materialidade como chave interpretativa da analítica de Zubiri, também surgem as dificuldades de lidar com uma filosofia da linguagem tal como o filósofo espanhol a admite ao longo do seu pensamento.

**III**  
**PARTE**  
**A VERDADE COMO ENCONTRO**

### III

## A verdade como encontro

### 1. Análise de alguns conceitos essenciais

No início da descrição deste terceiro momento do ato intelectual gostaríamos, tal como antes, de clarificar alguns conceitos essenciais, de que destacaremos os seguintes: «marcha», «pensar», «razão», «princípio», «fundamento», «conhecimento», «esboço» e «verdade como encontro», porque nos parecerem os mais importantes. Não pretendemos fazer um labor semelhante ao das entradas das enciclopédias filosóficas. A nossa preocupação, com este tipo de “mapa concetual”, está sobretudo voltada para a clareza e para um apontar imediato da rutura que as aceções destes termos causaram com tradição.

Comecemos com o conceito de «marcha».

Se tivermos em conta as formulações dos anos 60, mais concretamente a obra *El hombre y la verdad*, embora nela não possa ser encontrada uma definição deste termo, já podemos encontrar alguns conceitos que nos fornecem indicações preciosas<sup>369</sup>. Por exemplo, na página 64 da citada obra, existe uma curiosa ligação entre os conceitos de «hacia» e de «búsqueda». E é curiosa precisamente porque junta a dimensão aberta da realidade ou de «hacia», com aquela que é uma busca intelectual, dando a ideia de que esta abertura se converte, no último momento do ato de inteleção, numa busca<sup>370</sup>. Tal posição representa, na nossa perspetiva, um belo indício daquilo que mais tarde entenderá por «marcha intelectual», precisamente porque é neste enquadramento que deve ser compreendida, isto é, dentro daquele movimento que parte de um «hacia» em busca do conteúdo fundamental.

Se nos ativermos às formulações de *Inteligencia y razón* existem outras explicitações – que apesar de tudo, não fogem ao que já dizia na página 65, de *El hombre y la verdad*, quando afirma: “No es búsqueda de la realidad, sino la realidad en

---

<sup>369</sup>É importante ter presente que esta obra é uma espécie de proto-teoria da inteligência sentiente. Por isso, nela podem ser lidas, ainda que de forma menos acabada, as bases daquela que será a sua teoria madura.

<sup>370</sup>“La intelección es, inexorablemente, un *ir hacia*. *Ir hacia* lo que es por dentro la cosa, *hacia* lo que es la cosa a través de su manifestación (...)”. E, pegando com esta ideia, diz na página 65: “Y esto precisamente es la búsqueda. No es búsqueda de la realidad, sino la realidad en búsqueda. Ahora bien, la búsqueda es la definición de la razón”. HV, p. 64 e 65.

búsqueda.”, que nos parecem fundamentais. A primeira é a que destaca a marcha de uma procura de realidade, inviabilizando o entendimento da mesma como se de um realismo se tratasse. A segunda é a que situa a marcha num plano intelectual, quer dizer, é aquela advertência que indica a matriz intelectual deste movimento da realidade reatualizada em direção a outras formalidades de realidade com a finalidade de concretizar o que seja o conteúdo fundamental. A terceira indicação está diretamente colada ao que acima dissemos e indica que, apesar de poder ser vista esta marcha dentro de um movimento que implica um «hacia», não deve ser confundida com a abertura campal, porque, neste âmbito, Zubiri se está a referir a uma nova atualização que procura ir mais longe do que o *logos* senciante foi anteriormente. Por fim, é ainda para nós importante o que diz na página 23 da citada obra, quando afirma que: “en la marcha, el movimiento está fundado y mensuradamente determinado por la previa intelección de pura y simple realidad”, porque este é um dos pontos onde está escorada a argumentação contra a subjetividade ou os voluntarismos.

Em jeito de síntese, pensamos que a marcha intelectual pode ser definida como aquele movimento que parte da realidade e dentro da realidade em direção a outras realidades extra-campais com a finalidade de buscar o conteúdo fundamental da realidade.

Em relação ao pensar, se voltarmos à obra dos anos 60 que acima citámos, podemos encontrar de novo terreno fértil. Na página 79, vemos que o pensar é “(...) actividad de abrise camino”. Logo depois, na página 80, Zubiri diz que “Pensar es la actividad intelectual en orden a trazar el esbozo y el encuentro con las cosas”. E, por fim, acrescenta na página seguinte: “(...) aquello que constituye formalmente el objeto del pensamiento en tanto que pensamiento, es, a mi modo de ver, esto: forjar una posibilidad, una posibilidad de intelección, posibilidad de la que las funciones antedichas no son sino momentos suyos”.

Por que razão é fecunda a apresentação deste conceito?

No que diz respeito à primeira explicitação, apesar de neste momento não estar indicado nada nesse sentido, a noção de «atividade» será essencial para compreender o que seja o pensar. Por isso, de momento, é este conceito que queremos reter da primeira formulação, num sentido muito preciso porque, se por atividade entendermos uma escolha livre, então, não estamos a entendê-la na aceção que Zubiri forjou. A atividade a que se refere o autor é aquela que lhe advém da realidade. Por isso, o pensar só é

atividade intelectual na medida em que é ativado pela realidade a sê-lo<sup>371</sup>. Em relação à segunda explicitação que encontramos existem outros elementos importantes, nomeadamente aquilo que é dito na parte final da frase quando afirma que é uma atividade intelectual em ordem ao encontro com as “coisas”. É aqui que nos queremos deter, porque o encontro com as coisas-reais segue certamente trâmites muito precisos na filosofia de Zubiri, nomeadamente, a fidelidade para com a analítica da facticidade material noérgica. E, como tal, para que o pensar continue a ser uma atividade intelectual em ordem a uma maior determinação da realidade, deve contituir-se sobre uma atividade que esteja fundada numa recetividade da materialidade, o que é assumir que a única forma para que o seja é estar dentro da marcha que anteriormente citámos, mas, agora, segundo uma matriz incoativa e aberta, cujo fito é determinar o conteúdo fundamental da realidade.

Guardando maiores explicitações para o ponto 3.1, estamos convictos que o pensar pode ser definido como uma actividade intelectual, intra-apreensiva, que é possível por meio da ativação da realidade e que está ordenada, num terreno profundo e extra-campal, a determinar o conteúdo fundamental da realidade<sup>372</sup>.

A razão senciente, por seu turno, também é alvo de uma torsão relativamente ao seu entendimento. Basta que vejamos o que afirma em *Sobre la esencia*: “Por tanto, ni existe «la» razón ni existe un primado metafísico de la razón sobre lo real. La metafísica jamás podrá ser una lógica. Es insostenible el supuesto primordial de la metafísica hegeliana<sup>373</sup>”. Por isso, não pode ser vista na ótica de uma operatividade que determina um objeto externo; esse seria o caso dos antigos realismos ou dos racionalismos tradicionais. E, acerca destes, como vimos, foi-se pronunciando ao longo das suas obras<sup>374</sup>. Com efeito, a razão senciente é assumida por Zubiri em terreno intra-

---

<sup>371</sup>“Lo importante ahora es insistir en que el pensar no es actividad que brote espontáneamente de sí misma. Y no lo es, precisamente porque la inteligencia queda constituida en actividad tan sólo a consecuencia del dato de realidad abierta. Son las cosas las que nos dan que pensar, y por tanto son ellas no sólo las que nos ponen en actividad sino que son las que determinan el carácter activo mismo del inteligir. Somos intelectivamente activos porque las cosas nos activan a serlo”. IRA, p. 35.

<sup>372</sup>Desde já manifestamos aqui que a distinção que Zubiri faz entre os conceitos de pensar e de razão sentiente nos parece um pouco difícil de manter. Em todo o caso, é a esta distinção que se refere em IRA “la actividad del inteligir en cuanto determinada por un modo de intelección diremos que tiene carácter intelectual. Pero en cuanto acto que procede de una actividad en cuanto actividad, llamaré a esta actividad actividad del inteligir”. IRA, p. 26.

<sup>373</sup>SE, p. 51. Pintor-Ramos foi sensível a este ponto fundamental da argumentação Zubiri como se pode verificar pela longa citação e comentário presente no seu artigo sobre os tipos de racionalidade na filosofia de Zubiri. Cf. Antonio Pintor-Ramos, “Zubiri: tipos de racionalidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 39 (2012), p. 219.

<sup>374</sup>A este respeito é muito interessante a citação que Ricardo Espinoza faz de Zubiri. Vejamos o que nos diz: “La filosofía moderna dio todavía un paso más en esta línea. Lo inteligido es *jectum*, pero no es sub-

aprensivo, para evitar as enformações da realidade e dentro de uma marcha intelectual. Mas, agora, com uma particularidade, caso contrário, não haveria razão para distinguir os dois conceitos: é que a razão senciente é o carácter intelectual desta marcha intelectual, quer dizer, é aquela inteção que, ultrapassando a mera atividade intelectual enquanto atividade, entende a realidade desde a abertura da realidade em profundidade, mensura, e busca<sup>375</sup>. Por isso, no dizer de Zubiri, é à razão que compete entender em profundidade o que possa ser o conteúdo fundamental da realidade.

Se nos voltarmos para o conceito de «princípio», também é importante fazer algumas considerações para evitar ambiguidades. Nesse sentido, é preciso ver que esta noção aparece no contexto da “actividad pensante en cuanto intelectual: la razón”, quer dizer, aparece no contexto da determinação da razão senciente porque, a razão senciente na marcha intelectual tende para a determinação de um princípio. Que princípio é este?

A este respeito, numa descrição um pouco enredada, Zubiri é pouco claro. Mas, de toda a sorte, cremos que é visível que o princípio a que se refere é a realidade que é apreendida. Melhor, é o conteúdo porque, quer se esteja a referir ao princípio para o que tende a razão senciente, quer se esteja a referir ao princípio donde parte a marcha intelectual, a verdade é que, nos dois casos, se está a referir à realidade. A diferença está num aquém ou além de respetividade. Quanto à índole do princípio pensamos que pode ser dito que é a mesma.

Por isso, não faz diferença que diga:

(...) si se quiere, la razón entiende la realidad misma no como luz (...) sino como luminaria (esto es la realidad como mensura) (...) Porque en ella se entiende ciertamente la realidad por sí misma, pero no como una cosa más sino como algo que llamaré «realidad-fundamento», realidad fundamentante de la intelección pensante en cuanto fundamentante. Es lo que llamo principio.<sup>376</sup>

E também:

---

jectum, sino que es ob-jectum. Sus notas serían predicados objetivos. Jectum, subjectum, objectum son para una inteligencia concipiente los tres caracteres de lo real inteligido”. Ricardo Espinoza,” Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, p. 219. E, a esta, cremos que a da página 228 também deve ser juntada :“Esto no significa que sea el sujeto quien ponga lo aprehendido, porque lo que el sujeto «pone» son los modos de actualización, pero en todos ellos y en su unidad dinámica misma, es la realidad, es el color el que se actualiza”.

<sup>375</sup>Uma das primeiras definições que Zubiri dá da razão sentiente está na página 39 e reza o seguinte: “Razón es el carácter intelectual del pensar, y en este sentido es la intelección pensante de lo real”. E, no que se apressa é em determinar as distâncias em relação a outras formulações, como se pode constatar pela página 40 quando diz: “la realidad que la razón tiene que alcanzar no es, pues, la nuda realidad; esto lo hizo ya la intelección en la aprehensión primordial y hasta en todas las afirmaciones campales ulteriores. La realidad que la razón ha de alcanzar es la realidad sopesada”.

<sup>376</sup>IRA, p. 45.

(...) es la realidad principio fundamental de la intelección pensante? Ciertamente es así. La realidad, en efecto, es aprehendida como realidad constitutivamente abierta en cuanto realidad (...) como la realidad es abierta, es la realidad misma la que previamente inteligida sentientemente como formalidad nos lanza desde sí misma «hacia» lo allende en búsqueda intelectual (...) La realidad en cuanto abierta es lo que da que pensar, y este dar es lo que constituye a la realidad en principio de intelección pensante (...) Este principio es por tanto la realidad<sup>377</sup>.

Na nossa perspectiva, está-se a referir à mesma realidade, sendo que, neste tipo de argumentação, emergem duas notas essenciais: a primeira é a ideia de que tem de ser a realidade a abrir a estrutura da realidade, caso contrário é de um subjetivismo concipiente que pode ser acusado; a segunda ideia forte é aquela que, continuando a admitir as limitações de uma atualização em impressividade da realidade, diz ser necessário uma re-atualização – ou várias – da realidade para colmatar as limitações intrínsecas a essa recetividade. Para nós isto significa uma aposta na impressividade da realidade como estrutura interna de acesso à realidade.

Avancemos agora para a noção de fundamento<sup>378</sup>, começando por dizer que, dentro desta noção, Zubiri estabelece mais duas, a saber, a noção de «realidade fundamentante» e noção de «realidade fundamento» das quais é bom dar conta. Avisados desta sub-divisão, cremos que não existem divisões relevantes entre os conceitos de princípio e de fundamento. Na realidade, na primeira citação feita sobre o princípio, foi isso que transpareceu, pelo que cremos que o fundamento corresponde à realidade. E, o movimento pelo qual vai ser encontrado é, à semelhança do princípio, a marcha intelectual.

A novidade relativamente à descrição, porque nos parece que o ponto nevrálgico continua a ser o mesmo, está na diferença entre a noção de fundamentante e de fundante. E, sobre este assunto, cremos que os seguintes trechos do texto de Zubiri são muito esclarecedores: 1) “pues bien, lo fundante es fundamentante cuando otorga a lo fundado su propio carácter de realidad<sup>379</sup>”, 2) “la realidad no es ahora nuda realidad sino realidad en cuanto fundamentante (...) aquí la realidad no está «puesta» sino que está «fundamentando». La realidad (...) está actualizada fundamentantemente<sup>380</sup>”.

---

<sup>377</sup>IRA, p. 48.

<sup>378</sup>Sobre este assunto, pensamos que o artigo de Diego Gracia presente no volume dedicado a Zubiri e a Heidegger é dos melhores estudos que se podem encontrar. Por isso, fica a remissão. Diego Gracia, “El problema del fundamento”, *art. cit.*, pp33-81 especialmente da página 54 em diante. E de modo ainda particular a página 62 no seu início.

<sup>379</sup>IRA, p. 46.

<sup>380</sup>IRA, p. 47.

Indo, agora, ao conceito de «conhecimento», queremos dizer, como Zubiri faz no início da trilogia, que a noção a que se refere não é a utilizada pela tradição, porque esta estava marcada por uma determinação dos objetos com formalidades injustificadas. Quando utiliza este conceito Zubiri refere-se a uma intelecção profunda, que não pode ser distanciada daquela que é levada a cabo pela razão senciente. Aliás, é mesmo identificada com essa expressão como se pode ver pela designação seguinte: “(...) conocimiento es lo que formalmente constituye la intelección racional<sup>381</sup>”, e só neste contexto é que pode ser utilizada com propriedade, porque, se a intelecção fosse tomada como conhecimento, tal como fez Kant, no dizer de Zubiri, o que acontecia era que, nem a noologia, nem a noergia ou até a atualidade comum tinham sortido efeito na apreensão de «hechos».

Quanto ao tema do esboço, se voltarmos às páginas de *El hombre y la verdad*, podemos verificar que o esboço, na formulação de Zubiri, é uma “espécie de mediação” de que a razão se serve para que o fundamento das realidades seja encontrado na verdade. Trata-se de uma descrição curiosa e, ao mesmo tempo, consentânea com o que tem vindo a ser dito. Assim, logo à partida, por esboço não pode ser entendida a tentativa de descrever a realidade com base em princípios ou induções porque isso seria o contrário da exigida mediação em que se concretiza a razão. Voltando ao que o filósofo afirma, o esboço é precisamente este forjar do que “poderia ser” o conteúdo fundamental da realidade, dentro da marcha intelectual que é a razão senciente. Nesse sentido, é perfeitamente contemporâneo do pensar, da marcha e da razão senciente. Melhor, é perfeitamente co-substantivo da realidade e por isso conforme com a analítica, tal como indica Zubiri na página 219 de *Inteligencia y razón*<sup>382</sup>.

Por último, referir-nos-emos à definição da «verdade como encontro», fito da nossa tese, salvaguardando que estamos mais interessados em provar «como» se chega a ela do que em provar ao que se chega com ela. Dizendo “ao que se chega” referimo-nos ao nome porque, certamente não é indiferente estar na verdade ou não, nem tampouco que este percurso, no caso da verdade dual e da verdade como encontro, seja dual ou não. Porque querer reduzir a questão da verdade à mera recetividade, ainda que fosse importante como analítica inovadora, era sem dúvida introduzir elementos que não

---

<sup>381</sup>IRA, p. 159.

<sup>382</sup>“La intelección racional entiende lo que es posible (...) referido al sistema de referencia. Y esta referencia es la que constituye el esbozo. Dicho más radicalmente, esbozo es la conversión del campo en sistema de referencia para la intelección de la posibilidad del fundamento. La posibilidad sentida, en cuanto sentida, es según vimos, sugerencia. La posibilidad sentida como sistema de referencia es esbozo”. IRA, p. 219.



provêm da impressividade do real com as suas inevitáveis consequências.

Por verdade de encontro, Zubiri entende uma verdade que se constitui no encontro dos esboços com a realidade campalmente atualizada. Ou seja, por verdade de encontro, entende uma verdade a que se chega por meio do terreno da irrealização e de um forjar do que poderia ser o conteúdo fundamental da realidade. E, nesse sentido, como refere Pintor-Ramos no seu artigo sobre a verdade dual, é uma verdade extensa<sup>383</sup> que em nada se parece à proposta das *adaequationes* ou até dos realismos ou das fenomenologias mais alinhadas com Husserl ou com Heidegger. É uma verdade da ordem da razão que, apesar de assumir semelhanças com a verdade dual, se cumpre na verificação de um “poderia ser” que é da ordem da fundamentalidade e não da representatividade<sup>384</sup>.

Chegados aqui, importa, agora, atender fundamentalmente a duas questões: a) continuar a dar conta da intelecção da realidade por meio da exposição que Zubiri faz da razão senciente e, b) provar que esta intelecção profunda só é possível por meio de uma recetividade da materialidade.

---

<sup>383</sup>“(…) si impresión de realidad, logos y razón son modalizaciones de una sola inteligencia sentiente, también la verdad real y las verdades duales deben ser modalizaciones de una verdad unitaria”. E, na página seguinte diz: “(…) su verdad – es una unidad (...) en suma, una unidad compleja”. Cf. Antonio Pintor-Ramos, “La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri”, *art. cit.*, p. 278 e 279 respectivamente.

<sup>384</sup>Neste sentido, tem razão José María Gómez Delgado ao fazer a seguinte distinção: “Por lo que respecta a la segunda fase, la propia de la intención cognoscitiva, aunque en principio no venga expresada en afirmación ninguna (propiamente, no es un momento intencional afirmativo, aunque presupone igualmente afirmaciones y se construye a partir de ellas), podríamos enunciarlas en la oración: (2) “este papel es blanco porque ...” En este nivel racional la realización de mi intelección tiene el significado justamente de probación o inserción de los esbozos, que para Zubiri lleva aparejada una doble connotación lógico-histórica. Esta fase quedaría expresada en los textos de *Inteligencia y Razón* con las nociones de verificación y confirmación. Por lo que respecta a la idea de cumplimiento, en el tercer volumen este término se reserva para expresar el aspecto lógico de la verdad racional en paralelo a otro aspecto, el histórico, cuyo término asociado sería el encuentro. La verdad racional no es sólo el cumplimiento, a través de un proceder científico y lógico, de la razón que esbozo como verdadera sin más. Las confirmaciones experienciales propias de la verdad racional tienen implicaciones estructurales que, por así decirlo, alcanzan además a la dimensión histórica de la realidad inteligida y de la propia actividad intelectual. En cada intento de confirmación experiencial se pone en juego la adopción de un sistema de posibilidades que va a confirmar la trayectoria de esa misma intelección. Este aspecto de la verdad hace referencia al encuentro que se produce entre un sistema de posibilidades esbozado y mi propia realidad que lo adopta, en el que las cosas me dan o me quitan la razón”. José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, *op. cit.*, p. 396.

## 2. O enquadramento: a estrutura unitária da intelecção

Com o intuito de mostrar o nosso projeto de trabalho, antes de entrarmos diretamente nas questões que moveram Zubiri, queremos apresentar a investigação nos seguintes moldes:

No ponto 2.1, pretendemos mostrar que existe uma continuidade no projeto de atualização da realidade e que esta unidade se fundamenta numa recetividade da materialidade. No ponto 2.2, como um desdobrar do ponto 2.1, mostraremos que esta unidade se concretiza numa verdade real e numa vontade de verdade, porque é através delas que se dá a abertura para outras formalidades de realidade extra-campais com o intuito de determinar o conteúdo fundamental da realidade. No ponto 3, mostraremos que a marcha intelectual ocorre por meio de uma recetividade do poder do real, do qual é preciso que o sujeito senciente se encarregue. Depois, num subponto, o ponto 3.1, mostraremos em que é que se concretiza esta marcha intelectual, nas suas versões incoativa e intelectual. Estes serão os pontos dedicados ao pensar e à razão senciente, que já se enquadra no ponto 3.2. Mostraremos que o ponto dedicado à unidade da razão, o ponto 3.2.1, releva diretamente de um «de» que remete para a mesmidade do ato intelectual e, de modo mais relevante, para uma recetividade da materialidade. Por último, para culminar o ponto três, provaremos que é necessário que esta marcha intelectual que a razão senciente leva a cabo seja orientada sob a base de uma recetividade e que exista uma problematização da mesma para dar resposta às limitações de uma apreensão sensível que está na base da analítica da facticidade material noérgica. Esses serão os pontos: 3.2.2, intitulado “a recetividade como «orto» da razão senciente e o problema da liberdade”, 3.2.3, intitulado “ a razão senciente como problema” e o 3.2.3.1 “o poderia ser como resultado da criação dos conteúdos”. No ponto 4, dedicar-nos-emos ao problema do conhecimento onde, para além de mostrar que o conhecimento deve ser enquadrado numa outra perspetiva se se quiser “lidar” com a realidade, queremos provar que esta marcha intelectual só se dá porque existe uma recetividade da materialidade que permite que possa ser a própria realidade a abrir o espectro de hipóteses que podem ser escolhidas para forjar o que seja o conteúdo fundamental da realidade (os pontos 4 e 4.1). Por fim, no ponto 5, dedicar-nos-emos à verdade como encontro e nele esperamos poder sustentar a nossa hipótese de que a esta

verdade como encontro só se chega pela via da recetividade da materialidade<sup>385</sup>.

## 2.1 A continuidade do projeto

Para iniciar esta terceira parte, gostaríamos de começar por citar um texto de Diego Gracia, presente na sua obra *Voluntad de verdad*: “Pocas cosas hay que aumenten tanto la racionalidad y resulten más útiles para la vida que una buena teoría metafísica”<sup>386</sup>. Perante tal afirmação o que nos falta para que se cumpra esta travessia metafísica? Certamente o “mergulho” nos terrenos de uma razão senciente. Mas, para que possamos começar a traçar o azimute por onde caminha o projeto de Zubiri, convém que, desde já, comece a ser traçada uma continuidade entre os três momentos do ato intelectual, de tal modo que se não pense que existem três atos que se seguem de acordo com uma espécie de dedução.

Com efeito, diante da pergunta pela continuidade dos momentos do ato intelectual, cumpre perguntar pelo elo de ligação, pela sua possibilidade e pelo seu fundamento.

Certamente o que proporciona a continuidade, numa primeira instância, é o poder do real, porque se a realidade não se impusesse não lhe teríamos acesso no seio da

---

<sup>385</sup>E é neste âmbito que deve ser analisada a proposta zubiriana da noção de verdade. Diferentemente de uma “verdade” referencial, ou mesmo de uma “verdade” legisladora, aquela a que Zubiri se refere é uma verdade da ordem do *pathos* como refere Diego Gracia. Por isso, mais do que para um ponto protocolar ou para um ponto onde se assumem acordos para onde está Zubiri a apontar é para a re-abilitação da sensibilidade e para uma congeneridade entre a formalidade e os conteúdos. A propósito da referência que faz Diego Gracia sobre a verdade, gostaríamos de chamar a atenção para o seguinte texto pela profundidade que envolve: “la ciencia nació solamente en una vida intelectual. No cuando el hombre estuvo, como por un azar, en posesión de verdades, sino justamente al revés, cuando se encontró poseído por la verdad. En este “pathos” de la verdad se gestó la ciencia”. Diego Gracia, “Ciencia y filosofía”, *art. cit.*, p. 11.

<sup>386</sup>Diego Gracia, *Voluntad de verdad, op. cit.*, p. 242. Perante esta descrição de Diego Gracia, cabe ainda dizer que é neste desenrolar que se cumprira a inteção racional do conteúdo fundamental da realidade. E, se quisermos tomar como referência um pequeno esquema do que vai executar Zubiri talvez possamos acolher a seguinte descrição sem medo de errar: em primeiro lugar, o filósofo diz-nos que existe elementos por atualizar na realidade. Depois, dando-se conta de que tem de seguir uma via intraprensiva descreve o que seja uma marcha. Em terceiro lugar, começa a concretizar as vias que permitem concretizar o que seja o tal conteúdo fundamental e o primeiro que faz é dar conta do que seja o pensar e razão sentientes. Logo depois, começa a determinar o carácter problemático da razão e a dimensão construída dos conteúdos. Dando-se conta necessidade de aprofundar mais o que seja esta atualização, determina o estatuto deste conteúdo buscado em marcha. Depois, começa a descrever o que seja o conhecimento e identifica-o com a marcha intelectual que a razão sentiente leva a cabo. E, por fim, faz saber duas coisas: 1) que o conhecimento tem três momentos, a saber: a objetualidade, o método e a verdade, e por fim 2) determina o que seja a verdade como encontro desde as exigências do poder do real. Cf. Sobre este assunto a descrição de Diego Gracia presente em Diego Gracia, *Voluntad de verdad, op. cit.*, p.152 a 168.

recetividade<sup>387</sup>. Numa segunda instância, o que permite o elo de ligação entre os momentos do ato intelectual é o carácter denso da realidade que resiste a uma apreensão absolutamente omnisciente da realidade, como aponta Diego Gracia, no seu artigo *Ciencia y filosofía*:

(...)“a actualización intelectual no es quiescente sino dinámica, y se abre no sólo a nuevas actualizaciones de la misma cosa. En esto último consiste el “hacia”. Y ello porque la actualización propia de la aprehensión primordial, con ser muy importante (diríamos nós absolutamente determinante), no agota del todo la cosa, no la actualiza completamente. Y como la intelección no consiste más que en actualización, y busca la actualización plena, la misma deficiencia de la actualización primordial lanza hacia nuevos modos de actualización, los propios del logos y de la razón<sup>388</sup>”.

É neste segundo ponto, embora aqui se deva introduzir a dimensão aberta da realidade, que se vem juntar o terceiro ponto: o carácter campal e fundamental da realidade como momentos internos de explicitação da realidade. Estas expressões significam que a realidade não é percebida a não ser por meio dos desdobramentos que a própria transcendentalidade da realidade implica. Com efeito, na presença de uma abertura da realidade e na necessidade de que se observe o seu carácter campal e a abertura mundanal da realidade, para que se possa dar conta do que seja a realidade apreendida em impressão de realidade, é por demais evidente que estes dois momentos fazem parte de uma mesma intelecção: a intelecção como ato. Tanto mais que, como afirma Zubiri, as distâncias e as linhas com que são tecidas a conceção de campo de realidade figuram como dimensão formal da realidade<sup>389</sup>. O que é o mesmo que dizer que todos os desdobramentos da realidade que se presentificam na intelecção, como *logos* e como razão, são internos à determinação da realidade e por ela possíveis.

Contudo, não está ainda todo o novelo deslindado no que à estrutura da realidade diz respeito; na nossa perspectiva, todo o desdobramento da transcendentalidade respetiva da realidade tem que ver com a verdade real e com uma vontade de verdade sobre as quais convém que nos expliquemos.

---

<sup>387</sup>Neste ponto, partilhamos da opinião de Diego Gracia; a única coisa a apontar entre a nossa e a sua opinião está na nossa aposta pela recetividade. Mas, seja como for, como dizemos na sua generalidade estamos de acordo com este autor quando diz: “la actualización permanece siempre idéntica a todo lo largo del proceso intelectual, y lo que va cambiando son los modos. Y precisamente porque permanece idéntica y es mera actualización, es lógico que pueda dar salto hacia lo que son las cosas allende (...)”. Diego Gracia, “Ciencia y filosofía,” *art. cit.*, p. 26.

<sup>388</sup>Diego Gracia, “Ciencia y filosofía”, *art. cit.*, p. 25.

<sup>389</sup>“Este carácter de «más» no es un «allende ella», pero sí es un «más en ella». Por consiguiente distancia es sólo un momento dentro de la cosa real. No salimos fuera de la cosa sino que estamos «en ella». No sólo no salimos fuera de la realidad, sino que no salimos ni de la cosa real misma: la distancia es un momento intrínseco a la cosa (...)” IL, p. 83.

## 2.2 A verdade real e a vontade de verdade como possibilidade da estrutura da realidade

Se há pouco demos conta da patência e da abertura da realidade como constituintes da mesma, agora, surge-nos a questão de como é possível que seja a realidade, na sua transcendentalidade, a remeter para outras formalidades de realidade.

Este facto tem um propósito: garantir que as re-atualizações da realidade sejam feitas à luz das exigências da realidade e, por isso, não se estranha que Zubiri tenha apontado que o campo de realidade não é coisa alguma de subjetivo, mas, ao invés, deriva da impelência ou da transcendência respetiva da realidade. Poderá a realidade, enquanto formalidade de realidade, remeter para outras realidades, sem que isso convoque uma vontade de verdade? E poderá fazê-lo sem que essa vontade de verdade se estabeleça sobre a verdade real? Consideramos que não. Tentaremos explicitar.

Se atrás dissemos que Zubiri se move no terreno de uma analítica da facticidade material noérgica que diz respeito à realidade, na mera recetividade, com este tópico sobre a vontade, o que estamos a defender não é que se trate de uma mudança de perspectiva que nos conduza para os terrenos de uma subjetividade. Na realidade, nada disso poderia ser admitido sem que a noérgica, num piscar de olhos, se transformasse num concetualismo ou num formalismo. Portanto, não é aqui que Zubiri se situa. Vejamos onde se pode inserir esta tese.

Num primeiro momento, existe uma realidade que se nos impõe. De seguida, esta mesma realidade é apreendida em formalidade de realidade, sem que isso seja um claudicar perante o “canto” dos realismos, porque o que está em causa é a mera recetividade da realidade e não uma intencionalidade que se dirige para um objeto externo. Sobre esse assunto estava Zubiri bem avisado e nós, com esta posição que pode ser fundamentada por algumas formulações de *El hombre y la verdad*, não pensamos estar a atraiçoar o legado do filósofo espanhol<sup>390</sup>. O que é que se segue daqui?

---

<sup>390</sup>Neste tópico, é para nós particularmente importante ressaltar duas coisas: os realismos de que Zubiri se distanciou, por um lado, e, por outro, fazer referência ao texto em causa que sustenta a nossa posição. Começemos pelos exemplos de realismos. E, para isso nada melhor que fazer alusão ao artigo de Diego Gracia: “Hay una primera fase de «realismo natural» o prefilosófico, en la que el idealismo no está tematizado. Hay otra segunda fase de «realismo ingenuo», en la que por idealismo se entiende la negación de la capacidad de la mente para conocer las cosas como ellas son en si. Después, Zubiri va a pasar, estimulado por la fenomenología, a defender un objetivismo, de tal modo que identifica, al menos parcialmente, objetivismo y realismo, y por tanto idealismo y subjetivismo. Más tarde, a partir del año 1928, Zubiri pasará del objetivismo husserliano a la defensa de una ontología más o menos

Se atendermos à exposição de Zubiri é certamente uma impressão de realidade, é um «hecho», uma formalidade de realidade ou a verdade real. O que significa que a realidade é apreendida tal como é «de suyo», verdadeiramente. Mas, a nosso ver, para além disso, perante o carácter érgico e denso da realidade e diante da sua abertura, o que se impõe é que uma vontade de verdade tenha de ser considerada, dentro do quadro de uma impelência e de uma recetividade da materialidade, caso contrário, já não estaríamos no quadro intra-apreensivo a que se refere Zubiri. Convém, contudo, tomar consciência que a vontade é de verdade e que se apoia na verdade real pelo que já vem enformada pela função que lhe é própria: a de ser, tal como a intelecção, mera atualidade da realidade. E, se assim é, mesmo que colabore na escolha livre dos ensaios intelectivos, no caso do *logos* ou na determinação do «podería ser», no caso da razão senciente, o que acontece é que não foge da alçada de uma analítica da facticidade material noérgica, o que é o mesmo que dizer que não rouba o protagonismo à realidade. O seu trabalho é inverso: no seio da mera atualidade da realidade e interpelada pela densidade e carácter érgico da realidade, permite mover a intelecção para outras formalidades de realidade sem que com isso deixe de ser a realidade a cumprir a função da impelência. Por isso, julgamos que a par da transcendentalidade respetiva da realidade se deva falar de uma vontade de verdade como possibilitadora de uma re-atualização da realidade. E este facto, presente na intelecção da realidade, releva de uma recetividade, precisamente porque é a noergia que está em jogo, não podendo ser considerada de outro modo sob pena de já não estarmos no seio de uma noergia.

Sobre este assunto pode ser apontado, por exemplo, o tratamento que Zubiri dá à questão *Gesltat* ou até à admissão dum ato psicológico, como ato de intelecção da realidade, para colmatar a ideia de que a vontade de verdade, como momento conjunto de impelência da realidade, só pode ser admitida na fidelidade aos propósitos do inteligir: a mera atualização da realidade.

É, certamente, isso que o próprio Zubiri defende ao afirmar em *El hombre y Dios*:

El saber científico, sea de la índole que fuere, debe su existencia a la voluntad de verdad real. Es una opción libre: podría haber optado por entregarme no a la realidad

---

heideggeriana”p. 27; “Zubiri no hay duda que hubo de pasar por estos dos tipos de realismos filosóficos, el ingenuo y el crítico (...) [mas ] a lo que parece, lo superó bastante pronto (...)”. Diego Gracia, “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, *art. cit.*,p. 31. Passemos à defesa da nossa posição: “La realidad, pues, es mero carácter de formalidad; un carácter que consiste en que esta cosa real que está presente a mi inteligencia me está presente como real, es decir, como algo que le incumbe a la cosa”. HV, p. 30.

por la realidad sino a su utilización, etc (...) de las realidades. Llamémosla voluntad de elaboración de la realidad. De ahí que en la voluntad de verdad real, tratándose de la realidad-objeto, está en acto la unidad intrínseca y radical de la intelección y de una opción de mi ser (...) <sup>391</sup>.

Se nos movermos para os textos de Óscar Barroso, podemos ver uma mesma conceção da vontade de verdade que não se confunde com a vontade de ideias <sup>392</sup>. Por isso, estamos convencidos de que, quando estivermos a descrever a abertura da realidade e a devida transcendentalidade da mesma para outras formalidades de realidade, é necessário que falemos de uma vontade de verdade como “inteleção volente” que, seguindo os ditames de que demos conta, proporciona que a descrição analítica da realidade seja cada vez mais rica <sup>393</sup>. Acreditamos mesmo que é esta vontade de verdade, encarada desta forma, que está por detrás das afirmações de Diego Gracia em *Voluntad de Verdad* e que permite que – posteriormente, no desejo de dar conta da pura realidade que é apreendida na impressão de realidade – se comecem a traçar os caminhos de uma razão senciente. Ouçamos Diego Gracia:

Pero siendo principio, la verdad real está siempre presente: todo acto de un proceso intelectual está apoyado en la presencia misma de la verdad real (HD 247-8). La verdad real nos lanza desde la aprehensión allende ella, en busca de lo que son las cosas en la realidad del mundo (...) La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real <sup>394</sup>.

Feita esta descrição do vínculo real que existe entre os três momentos do ato de inteleção e apontada a vontade de verdade como momento interno à estrutura dinâmica da realidade, gostaríamos de começar a desenvolver os pressupostos que estão envolvidos na compreensão do que seja a razão senciente. Vamos fazê-lo do seguinte modo: no ponto 3, mostraremos que é por meio do poder do real que se desenvolve a estrutura da realidade e a sua concomitante inteleção. De seguida, faremos notar que este real que continua a figurar na apreensão sem uma apreensão total e acabada impele para que se concretize uma marcha intelectual que possa dar conta do seu conteúdo

---

<sup>391</sup>Fonte citada por Ignacio Ellacuria Cf. Ignacio Ellacuria, *Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad. Conocimiento-fe y su configuración histórica*, in <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1224/1/RLT-1986-008-A.pdf>, p. 123 (08.03.2017)

<sup>392</sup>Ainda que se esteja a referir à vontade tendente julgo que a explicitação pode ser transposta para a vontade de verdade que aqui nos ocupa. Consulte-se, por favor: Óscar Barroso, “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, vol. 3 (2000/2001), pp. 133-148.

<sup>393</sup>Ao que nos referimos fundamentalmente é ao conteúdo da realidade. Como se pode constatar pelos textos de Zubiri a formalidade de realidade é absoluta e inalterada. O que figura de forma constituída, ou se quisermos, construída é o conteúdo da realidade em causa.

<sup>394</sup>Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, op. cit., p. 243.

fundamental. Num ponto anexo, mostraremos como são considerados o pensar senciente e a razão senciente dentro do pensamento de Xavier Zubiri e qual a sua importância na determinação dos conteúdos da realidade em «hacia». Por último, num crescendo que implica uma consideração do carácter problemático da razão, do seu estatuto congénere da realidade e uma determinação do carácter mediado dos conteúdos fundamentais, teremos em conta o conhecimento, o esboço, o método, a experiência e por fim a verdade como encontro.

### 3. O poder do real e a marcha intelectual

Até ao momento tratámos de demonstrar, essencialmente, duas coisas: 1) como apreendemos a realidade de forma imediata e 2) como apreendemos essa formalidade de realidade à luz do campo de realidade, pelo facto de que, em sentido estrito, não existem apreensões primordiais isoladas. Mas, como afirma Zubiri, estas atualização e re-atualização da realidade não chegam, porque na impressão de realidade, no exato momento em que se dá a atualidade da realidade, existem três níveis de profundidade de atualização em jogo<sup>395</sup> que faz com que, nessa mesma impressão de realidade, de uma só vez, tenhamos a apreensão da formalidade de realidade, a apreensão em «hacia» do que seja «em realidade» e a apreensão, novamente em «hacia», do que seja a «pura realidade». Isto, contudo, não quer dizer que todas as atualizações da realidade estejam, de uma só vez, dadas na apreensão primordial direta unitária e una. Nesse caso estaríamos na pior das afirmações porque este facto se refere à necessidade de que seja a própria realidade a remeter para as outras formalidades de realidade e ao facto de que esta realidade possui uma dimensão densa que só é possível de descrever analiticamente no seio de uma respetividade<sup>396</sup>. Ou seja, temos diante, no seio da impressão de realidade, uma apreensão que já concretiza em «hacia» os três índices dos momentos de realidade. Por isso, o interessante é perceber o que resulta deste «hecho». É essa a

---

<sup>395</sup>“En la impresión de realidad, en efecto, apreendemos no sólo que este calor es real, que este color es su realidad (Primera parte), y no sólo lo que es en realidad este color respecto por ejemplo de otros colores, o de otras cualidades, a saber que en realidad este color es rojo (Segunda Parte), sino que apreendemos también que este color rojo es real respecto de la pura y simple realidad, por ejemplo que es fotón o onda electromagnética”. IRA, p. 12.

<sup>396</sup>Como se vê é sempre a matriz impressiva da realidade e a dimensão aberta da mesma que estão em jogo neste prolongamento da inteligência da realidade. E, como dissemos anteriormente, mais concretamente no ponto 2 da segunda parte, esta múltipla explicação pode constituir um problema ao nível da própria re-atualização.



questão que tem de ser resolvida para que se prove que existe uma unidade na realidade apreendida e na intelecção. Este facto, melhor, este «hecho» tem implicações ao nível da estrutura da realidade e ao nível dos elementos noérgicos da analítica convocados para dar conta do que seja a realidade em tais momentos do ato. O que se passa é o seguinte: à semelhança da realidade apreendida em apreensão primordial, também aqui a realidade está em «atualidade» diante do sujeito senciente e suscitando desde si mesma questões; e este facto, que até aqui não pode ser respondido porque haveria que dar resposta a questões prévias, como ao meios de acesso à realidade e ao modo como pode figurar determinado conteúdo à luz de outras formalidades, passa agora a ter expressão. A este respeito podemos ver que a trajetória é semelhante: a realidade, pelo seu poder, impõe-se-nos e como não pode ser apreendida senão na sua densidade, na sua abertura e na sua respetividade, imediatamente chama à colação, para que nos possamos pronunciar sobre o fundamento da realidade que apreendemos, um desdobramento para outras realidades, sendo nesta exigência do poder do real que se instala a abertura ou o «hacia» da realidade para outras realidades, com o fim de dar conta do que seja a «pura realidade» que foi apreendida em «hacia» anteriormente. Daqui resulta, inevitavelmente, que nos tenhamos de deparar com uma «marcha». Veja-se que o movimento é o mesmo. Se até aqui demos importância capital à noergia, então, terá de ser a mesmíssima realidade, pelo seu carácter aberto, respetivo e mundanal, a remeter a outras formalidades de realidade, situação que corresponde ao que Zubiri chama «marcha intelectual». Importa, agora, clarificar o estatuto desta marcha que parte deste o terreno das exigências da realidade, como manda a fidelidade à noergia porque, se por marcha entendermos uma espécie de “pôr em marcha”, não creio que estejamos a ser fiéis à recetividade da realidade<sup>397</sup>.

Se continuarmos ainda a apontar para uma certa direção para a realidade externa, tampouco acertamos com o alvo; se persistirmos ainda em dizer que a marcha intelectual é uma espécie de acréscimo em relação ao que anteriormente estava definido, também não creio que o azimute seja aquele a que se referiu Zubiri. Isto era, por exemplo, aquilo que estava em causa no momento em que Zubiri se negou a conceder um carácter arrebatador à afirmação e aos juízos pelo facto de estar, com essa anuência, a romper com a analítica da facticidade material noérgica.

A este respeito, cremos que Zubiri foi bem claro: a marcha é intelectual,

---

<sup>397</sup>Já nos referimos a estes aspectos no ponto 1 desta terceira parte.

significando com essa designação que se exerce desde as forças do real, que se abre a outras realidades e no terreno interno à própria realidade. Por isso, não pode ser nada que se dirija para uma realidade externa porque, nesse caso, teríamos abandonado o terreno da noergia intra-apreensiva para nos dedicarmos, por exemplo, ao plano de uma fenomenologia ou de uma hermenêutica. Além disso, também não pode figurar como uma espécie de acrescento ao que tinha sido feito. É preciso que nos lembremos que a marcha intelectual é feita desde a abertura da realidade e, por isso, apesar de comportar uma certa liberdade de escolha da possibilidade intelectual do fundamento, isso não significa que o campo de escolhas esteja fora do âmbito das aberturas da realidade. Nesse sentido, e remontado à ideia que temos vindo a desenvolver, a marcha intelectual é precisamente este movimento intelectual intra-apreensivo que se efetiva na abertura de uma determinada realidade apreendida a outras. Esse movimento é feito desde a recetividade da realidade porque é ela mesma que proporciona esta abertura a outras formalidades; todo o terreno de uma subjetividade que escolha a abertura da realidade é relegado. Assim, não espanta que ela se constitua dentro da estrutura da realidade e não dentro de um procedimento porque este último evocaria precisamente aquilo que seria uma espécie de inversão do primado da noergia o que redundaria numa enformação “auto-mórfica” da realidade<sup>398</sup>. Além disso, é preciso não esquecer que esta marcha intelectual, apesar de se assemelhar ao que acontece aquando da abertura do campo de realidade, não é igual ao movimento intelectual aí criado. No primeiro caso, temos presente uma distância que é criada desde a realidade, é certo, e aqui não existe diferença, uma vez que é a realidade e a verdade real que comandam toda a abertura da estrutura da realidade. O que é diferente é que esta «marcha intelectual» evoca agora aquela abertura que vai desde o campo de realidade à pura realidade com o sentido de clarificar o que seja o fundamento da realidade, sendo, pois, aí, radicalmente diferente do momento logóico.

Como afirma Zubiri, no terreno do *logos* temos um movimento da realidade ao campo e deste último para a realidade no sentido de afirmar o que seja «em» realidade; agora, aquilo que existe é uma procura do fundamento da realidade desde a realidade já re-atualizada<sup>399</sup>. Por isso, trata-se de uma abertura da realidade campalmente atualizada

---

<sup>398</sup> A este respeito Zubiri diz sempre que não é a razão que “enforma” a realidade; pelo contrário, a razão sentiente só existe porque é a realidade que a dá.

<sup>399</sup> “Esta diferencia entre movimiento y marcha tiene un carácter muy preciso. El movimiento intelectual del logos es un movimiento muy definido: es movimiento de retracción y reversión afirmativa dentro de las cosas del campo. Pero la marcha es otro tipo de movimiento. Es movimiento no dentro de lo real

a outras formalidades de realidade, sendo tal abertura que cria a marcha intelectual que é certamente intra-apreensiva, não só porque todos os elementos que compõem esta impelência e reversão são apreendidos em apreensão primordial, mas porque esta distanciação, à semelhança do que já acontecia no campo do *logos*, é interna à determinação do que seja a realidade que apreendemos em «hacia», na apreensão primordial. Por esta razão, parece-nos evidente que esta marcha seja intra-apreensiva. Também se nos afigura corretíssimo que esta mesma marcha, possível desde a abertura da realidade, seja uma busca de realidade, não porque não estejamos já «cheios de realidade e de verdade» - esse é um facto que aliás Zubiri retoma incansável contra os nihilismos dizendo que estamos já sempre dentro da realidade e possuídos pela verdade real – mas porque esta busca de realidade que a marcha intelectual efetua se refere a uma espécie de maior clarificação do conteúdo fundamental da realidade. Por isso, a busca é uma busca intra-apreensiva e aqui sim com propriedade epistemológica. Repetimos, não se trata de uma busca de realidade, precisamente pelo facto de que toda a estrutura da apreensão da realidade, na filosofia de Zubiri, é erguida sobre o estandarte do «en realidade»; o que significa que nunca saímos da realidade para alcançar algo que estivesse externamente a importunar-nos com a sua forma<sup>400</sup>.

Assim, podemos dizer que a realidade que foi apreendida em impressão de realidade, em «hacia», claro está – porque de outra forma estaríamos a dar toda a potência a uma apreensão sem que fosse preciso que a realidade re-enviasse a outras formalidades de realidade perigosamente – pela sua potência nos lança para outras formalidades de realidade, no sentido de clarificar o que seja esta mesma realidade que, em «hacia», apreendemos. E que essa atualização diferencial que implica um certo desdobramento estrutural da realidade se concretiza numa marcha intelectual que procura mais densidade epistemológica para a realidade<sup>401</sup>.

Feita esta descrição que não é mais do que dar conta do caminho que se estabelece entre a realidade, o campo e a pura realidade, desde as exigências da noergia

---

campal sino hacia lo real allende todo lo campal. Por tanto marcha es búsqueda de realidad”. IRA, p.23.

<sup>400</sup>É particularmente interessante notar que a tríplice fundamentação da analítica, queremos dizer num «com», num «em» e num «de», continuar a ser evidente. Mesmo neste nível da razão sentiente tão profundo quanto possível, mas tão frágil como não poderia deixar de ser.

<sup>401</sup>Repare-se que, só a este nível, é que se pode falar em epistemologia com propriedade; antes, toda a argumentação, que de algum modo, visava sustentar uma filosofia da intelecção não poderia fazer uso dela. Nesse sentido, compreendem-se as palavras ao início da trilogia sentiente de Zubiri. A epistemologia corresponde a uma teoria do conhecimento, e o conhecimento, no seu sentido acertado, só pode ser considerado ao nível da atualização que corresponde aquela que é feita pela razão sentiente, que como se sabe, é um terceiro momento dentro do ato intelectual.

presente na mera recetividade da material, cumpre então avançar na descrição do ato intelectual para explicar o que seja o pensar<sup>402</sup>.

### 3.1 A marcha como um pensar

A dada altura, depois de nos introduzir no que há por atualizar de modo mais profundo e depois de nos elucidar sobre o que seja a marcha, Zubiri diz-nos que este movimento intelectual dá lugar a um pensar. Que pensar é este? Será que está a falar de um pensar que se concretiza no movimento de um intelecto para um objeto? Será que tem em mente um pensar de pendor racionalista, intelectualista, fenomenológico ou mesmo hermenêutico?

A este respeito e à luz do que dissemos na primeira parte, a resposta parece ser óbvia; afinal de contas foi precisamente disto que estivemos a falar quando mostramos em que bases é que Zubiri estabeleceu a sua analítica. Com efeito, enveredar por este caminho não seria nada menos do que contrariar tudo o que tinha defendido anteriormente. Mas vejamos como é que chegou a esta posição.

Se consultarmos a sua primeira obra, o *Ensayo de una teoria fenomenológica del juicio*, podemos começar a constatar que Zubiri tinha algumas reticências em relação à possibilidade de que os objetos fossem determinados por conceitos, justamente porque tudo isso lhe parecia uma determinada “tirania dos objetos”. Isto é já um primeiro indício da resposta, embora nos estejamos a referir a uma etapa muito inicial que nada tem que ver com a etapa madura.

Avançando para o terreno a que se acolheu e deixando agora a determinação dos seus adversários, é ainda sabido que, já nesta altura, o filósofo se manteve à margem de uma total ortodoxia fenomenológica precisamente porque diagnosticava um pendor idealista e pouco arraigado na proposta fenomenológica. O que é um segundo indício de que o conceito de pensar que utilizava começava a sofrer alterações.

Depois, na etapa ontológica, pela leitura de obras como *Naturaleza, Historia,*

---

<sup>402</sup>A este respeito é sumamente instrutiva a formulação de Zubiri que aponta para o facto de que a marcha é feita desde a abertura da realidade, o que é o mesmo que dizer, e agora na nossa perspetiva, que é possível desde a recetividade da realidade: “Ciertamente ningún movimiento es azaroso y caótico. El movimiento de retracción y afirmación está fundado en la actualización de lo que algo ya real es en realidad entre otras cosas del campo, y está exigencialmente determinado por dicha actualización. En la marcha, el movimiento está fundado y mensuradamente determinado por la previa intelección de pura y simple realidad”. IRA, p. 23.

*Dios*, sabemos que abandonou a proposta husserliana de acesso aos objetos para se dedicar ao terreno da facticidade de pendor heideggeriano. E aqui, mais uma vez, são conhecidas as resistências do autor às propostas intelectualistas, positivistas, historicistas e pragmatistas porque todas elas partiam de “ideias” e não da experiência. O que é um terceiro indício de que o pensar começou a assumir um pendor enraizado.

Ainda dentro da segunda etapa do seu pensamento, são conhecidas duas coisas: por um lado, os avanços que os estudos do pensamento dos gregos lhe trouxeram para o desenvolvimento de uma teoria da realidade e da inteligência desligada de quaisquer determinações dos objetos, e, por outro, a repercursão que estes avanços, ao nível da determinação da realidade e da inteleção, tiveram no desenvolvimento da sua filosofia e na reconfiguração da proposta heideggeriana. Este é o quarto indício de que o pensar passa a assumir uma dimensão intra-apreensiva e não de ordem fenomenológico-hermenêutica.

Na etapa madura, datada dos anos 60, são conhecidas as críticas do autor ao modo de pensar kantiano por se tratar de uma enformação da realidade e, por fim, na obra que é considerada um esboço da trilogia, encontramos muitas críticas aos modelos de pensamento que estavam reféns de um ter de se dirigir para um determinado objeto, porque o que se dava era uma determinação e não uma apreensão do mesmo. E este é o quinto indício de que o pensar foi sofrendo transformações e passando de uma direcionalidade de tipo realista, para uma direcionalidade de tipo husserliano, depois para uma forma de compreensão da realidade e, por último, plasmou-se em algo de intra-apreensivo.

Nos anos 80, terminado o desenvolvimento da sua teoria da inteligência, vemos uma constante rejeição de todas as propostas que sejam contrárias à noergia e à noologia e, com isso, uma rejeição de toda a forma de pensar que não seja de base senciente. Basta ver que, no último volume da trilogia, o que está patente é uma constante rejeição de que o pensar possa ser algo de enquadrado num esquema silogístico ou mesmo numa determinada espontaneidade de tipo racionalista.

Com efeito, se quisermos analisar a postura zubiriana desde os anos 20 aos anos 80, assistimos a uma constante recondução do acesso do real à atualidade comum e à estrutura interna do ato de inteligir que, como temos vindo a dizer, é contrária ao pensar como modo de acesso aos objetos seja ele identificado com os intelectualismos, com os realismos ou mesmo com as propostas fenomenológico-hermenêuticas.

Se esta foi a evolução que foi assumindo a postura de Zubiri de que modo é que

pode ser encarada a pergunta que fizemos ao início? Certamente no mesmo registo que já tínhamos alinhavado, a saber: o pensar de que fala Zubiri tem de ser radicalmente outro, tem de ser devedor de uma analítica da facticidade material noérgica, porque todas as outras posturas assumem uma mediação desligada do real que o tem de alcançar. E se o tem de alcançar, apesar de este desligar do mesmo, então o contraponto desta desunião é que a inteção da realidade seja feita de acordo com dados que não têm que ver com a realidade diretamente. Passemos a uma explicitação um pouco mais detalhada do que dizemos.

Se analisarmos estes pontos que enunciámos, um por um, verificaremos que, na perspectiva de Zubiri, existem vários elementos aos quais os diversos autores não parecem ter sido sensíveis. Kant, por exemplo, encarou, no dizer do filósofo, o pensar de uma forma espontânea e livre. Aristóteles encaixou o pensar dentro de umas determinadas regras lógicas pré-estabelecidas. Hegel desenvolveu o pensar de acordo com uma dialética interna que pretendia uma maior determinação dos seus objetos a partir dos conceitos. Este tipo de posturas não podiam ser admitidas por um Zubiri que havia feito um trajeto analítico rumo a uma redução eidética e formal pelas razões que a seguir apontaremos.

Se verificarmos a doutrina zubiriana presente em vários textos seus, mas particularmente em *Inteligencia y logos*, rapidamente nos apercebemos que um dos “nós” da tradição filosófica foi precisamente o não ter atendido à necessária mediação entre o sujeito e o objeto:

La filosofía moderna ha considerado la intelección de las cosas como resultado de los factores, por así decirlo: como resultado de la inteligencia y de la cosa. Pero esto es insuficiente. Porque es esencial considerar el medio de intelección<sup>403</sup>.

Outro ponto a ter em consideração é que a inteção da realidade é encarada, pela tradição, do ponto de vista de uma determinada afirmação ou juízo, e nesse sentido, aquilo que sobrevém, nas palavras de Zubiri, é uma enformação da realidade que não se pode considerar que tenha alcançado «hechos» reais, mas apenas ideias de realidade, o que é radicalmente diferente.

Avançando ainda, podemos verificar que, na mesma medida em que é trocada a inteção pela afirmação ou pelo pensar, o saber da realidade é ditado pelo concetualismo do sujeito e não pela mera tradução intelectualiva daquilo que é dado em impressão de realidade. Ligado a este ponto, emerge ainda a ideia de que o pensar

---

<sup>403</sup>IL, p. 75.

enquanto tal é algo de espontâneo, como se pode verificar, por exemplo, pela formulação kantiana do conceito. Este dado não é certamente para Zubiri admissível. Veja-se que o pensar, ainda que não tenhamos até ao momento especificado o seu conceito, é uma atividade intelectual que é ativada pela realidade. O que significa que o pensar releva, em primeiro lugar, da apreensão da realidade, isto é, da recetividade e, em segundo lugar, da abertura da realidade a outras realidades, o que por outras palavras é dizer o mesmo.

Outro ponto de desacordo tem que ver com os polos que estão em jogo no momento em que se dá o conhecimento, porque uma coisa é que se fale de um pensar que se dirige para a realidade externa para que a determinar, outra, radicalmente diferente, é que se fale de uma atualidade comum que está ancorada na mera recetividade da realidade.

Se nos detivermos nos textos de Zubiri é ele mesmo que o afirma de forma clara:

(...) todos estos conceptos de la verdad (...) parten de un supuesto primario: que hay una dualidad de dos entidades. De un lado tengo las cosas, de otro lado tengo en entendimiento<sup>404</sup>;

“En primer lugar, la actualidad no es relación ni correlación (...) la visión misma de la pared no es relación, sino algo anterior a toda relación. Es una actualidad, repito, en la visión misma, puesto que es en ella «en» la que estoy viendo la pared. Y esta visión en cuanto tal es actualización. Actualidad es más que relación: es el establecimiento mismo de los relatos<sup>405</sup>.”

No primeiro caso, o máximo a que pode aspirar a afirmação é a uma determinação posicional do objeto que, tal como afirma Zubiri, o espartilha; no segundo caso, temos uma pensatividade do que seja o fundamento da realidade primordialmente apreendida desde as exigências do poder do real. E o resultado é radicalmente diferente, porque uma parte da enformação e o outro procede de acordo com uma co-substantividade da realidade.

Dito isto, o «pensar» enquanto tal, considerado como atividade intelectual dentro da noergia de Zubiri, terá de ser pensado de acordo com outros contornos.

Vejamos então a que corresponde este pensar de que Zubiri fala.

Se nos voltarmos para o “lastro” que dá origem ao pensar, rapidamente podemos começar a tecer considerações porque já sabemos várias coisas relativas à sua base. Primeiro, sabemos que o filósofo espanhol não aceitou outros acessos ao real que não

---

<sup>404</sup>HV, p. 25.

<sup>405</sup>IRE, p. 143.

fosse a mera recetividade. Depois, sabemos que promulgou uma analítica. Em terceiro lugar, sabemos que tematizou um conceito de realidade denso que não pode ser totalmente abarcado pelas apreensões primordiais ou até pelo logos senciente. Por fim, sabemos que tinha de ser a realidade a dar a sua forma de re-atualização.

Perante esta descrição que parece em nada beliscar a noergia ou a recetividade da realidade, o pensar figura como uma inteleção em atividade e não como uma determinada forma de acesso a um objeto. Nesse sentido, ao invés de ser uma mediação passa a ser uma atividade intelectual interna que é ativada pelo carácter senciente da inteleção. Se nos dedicarmos à explicitação do pensar podemos verificar que é uma inteleção da realidade porque o que se verifica no pensar é uma busca, em profundidade, de uma maior concretização do fundamento da realidade primordialmente apreendida, sem que isso seja um enformar da realidade. Nesse sentido, não indo além da prescrição do que seja a inteleção que, recordamos, é uma mera atualização da realidade, não faz sentido que não possa ser considerado como uma inteleção. O que está por dizer é que estatuto possui e como é possível que este pensar entre em ação.

Se nos voltamos para os textos de Zubiri rapidamente podemos ver que o pensar é ativado pela realidade, quer dizer, que o pensar não é autónomo no seu proceder, pelo que releva da abertura da realidade a outras formalidades de realidade. Neste ponto, julgamos que não poderia ser descrito de outra forma sem que passasse ao terreno daquelas posições que anteriormente descrevemos como insensíveis à realidade.

Imagine-se que considerar o pensar de acordo com uma espontaneidade é certamente considerar que existe um determinado conhecimento que se dirige para a realidade para a caracterizar de acordo com as suas categorias o que, como dissemos, é enformar a realidade. O pensar é sim um inteligir a realidade, mas de acordo com uma ativação da realidade; quer dizer, é porque temos uma apreensão senciente da realidade que esta realidade, pelo seu poder, respetividade e abertura, nos leva a que possamos considerar o que seja tal pura realidade, como aponta Zubiri:

Por lo que concierne a la inteligencia, el activador de la actividad es lo real mismo en cuanto real; lo real es el suscitante de accionalidad, por ser actualidad en intelección sentiente, y por tanto abierta (...) como ya dije en la Primera Parte, no es que la vida me fuerce a inteligir, sino que la inteligencia, por ser intelección sentiente, es lo que me fuerza a vivir pensando<sup>406</sup>.

Repetimos, o pensar não é uma espontaneidade é sim um inteligir ativado,

---

<sup>406</sup>IRA, p. 37.



perspetiva que já explicitámos, em parte, pelo menos a base que dá origem a esse pensar: é a realidade em «hacia» que o possibilita; é a realidade que dá que pensar. Nesse sentido, continuamos a verificar que a recetividade da realidade é um grande eixo onde se estabelece o pensar de Zubiri. O que falta por clarificar é o estatuto deste inteligir e a sua co-substantividade com a realidade.

Começando pelo primeiro, se anteriormente dissemos que a realidade que já foi atualizada de acordo com uma representatividade, no sentido que evoca Zubiri, no entanto, continua a ter que dar conta da «pura realidade» que foi apreendida em impressão de realidade, então, é por este caminho que importa dar resposta ao estatuto da atividade do inteligir como tal. Isto é tanto mais verdade, quanto se considere que é a realidade que nos dá que pensar; quer dizer, é a realidade que, na sua transcendentalidade respetiva, impulsiona para outras formalidades, no sentido de clarificar a pura realidade e isso não é mais do que, pelo caminho activado pela realidade, dar lugar a que o pensar, enquanto inteleção, possa ter cumprimento dentro da apreensão da realidade. Primeiro, como uma busca de realidade ou, para usar a expressão de Zubiri, como um mergulho na realidade profunda que se concretiza além das coisas campais. O que faz com que nenhuma das aberturas da realidade esteja dentro do campo de realidade, mas todas elas sejam, pelo «hacia» da realidade, uma abertura a outras formalidades de realidade. Além disso, podemos considerar que o pensar se constitui como uma inteleção que é incoativa, no sentido em que as vias que abre para a determinação deste conteúdo fundamental, são totalmente inovadoras.

Por outro lado, podemos verificar que no pensar está sempre presente uma determinada realidade e, em momento algum, pode ser considerado apenas de um ponto de vista teórico, porque o que acontece, aquando da abertura da realidade a outras formalidades de realidade, pelo pensar que a realidade nos dá, é que continuamos no seio da inteleção «em realidade». O que é o mesmo que dizer que continuamos dentro da realidade, quando estamos no seio da inteleção campal, nunca fugindo da mera atualização da realidade, e esta mesma fidelidade recetiva continua quando estamos a falar da marcha intelectual.

Note-se que, mesmo quando é exigida uma distância de determinada realidade, tal como já foi feito antes quando nos referíamos à atualização da realidade desde a campalidade, esta distância não é coisa alguma além da realidade. A distância é interna, por isso, não sai do plano da realidade, como diz Zubiri: “Siempre va incluido en el pensar un momento de realidad y por tanto un momento formal del inteligir (...) En el

pensar se va inteligiendo, se va actualizando lo real pero pensadamente”<sup>407</sup>.

Além disso, creio que é pela mesmíssima razão que afirma que o pensar, sendo uma atividade intelectual, precisamente naquele sentido que indicámos, é co-substancial com a realidade, tal como a razão<sup>408</sup>. Por último, cumpre dizer que o pensar é ainda uma via, intra-apreensiva, e co-substancial com a realidade, que tende ao conteúdo formal da pura realidade, e, por isso, como atrás dissemos, é um mergulhar na realidade, desde uma certa mesuração que a própria realidade proporciona, mas não só. Em rigor, é um inteligir que, pelo facto de ter de se ater ao campo da abertura da realidade, se configura precisamente com esta abertura, o que é o mesmo que dizer que se configura com a realidade, pelas razões que apontámos: porque o que lhe dá origem é o «dato de» realidade e não um determinado «dato para» o pensar.

No primeiro caso, temos a presença do «devir noérgico» de que Zubiri fala; no segundo, trata-se de uma certa enformação da realidade, pela implicação de uma normatividade que até pode ser própria de um pensamento lógico-matemático, de que adiante daremos conta, mas não tem nada que ver com a recetividade da realidade, de que temos vindo a falar<sup>409</sup>.

Sublinhando especialmente o facto de que o pensar – como atividade intelectual – só tem lugar pela imposição do poder do real que nos impulsa pela sua abertura para outras formalidades de realidade, no seio da «vontade de fundamentalidade» que a realidade nos dá, importam ainda dizer outras coisas relativamente a nova atualização que a pura realidade implica porque, até ao momento, falámos de várias coisas: falámos da presença da pura realidade na impressão, falámos da abertura da realidade e da marcha intelectual que dela advém, falámos do pensar como atividade intelectual que releva desta imposição da realidade e por consequência da recetividade, mas, em momento algum, falámos do facto de que esta inteleção é francamente diferente do carácter intelectual do pensar o que é, de certa forma, introduzir-nos já no terreno da razão senciente. Mas, antes de o fazer, convém atender à diferenciação entre o pensar e a razão, segundo Zubiri: “La actividad del inteligir en cuanto determinada por un modo

---

<sup>407</sup>IRA, p. 30.

<sup>408</sup> Voltaremos em breve a esta questão, e de forma muito detalhada; por isso, avançamos agora sem que sobre ela digamos mais coisas para que não estejamos a repetir conteúdos.

<sup>409</sup>“El pensar (...) es un inteligir activado por la realidad en cuanto abierta. Cómo? Inteligir es mero actualizar lo real. Por tanto lo real inteligido mismo es algo que está dado como realidad; es esto. Qué es este dato? El dato es ante todo «dato-de» la realidad (...) ser «dato de» la realidad es ser «realidad dada» en cuanto realidad” IRA, p.32; “ Y entonces es claro que el racionalismo no solamente no ha reparado en el «dato de», sino que además ha tenido una falsa idea del «dato-para» (...)”. IRA, p. 33.

de intelección diremos que tiene carácter intelectual. Pero en cuanto acto que procede de una actividad en cuanto actividad, llamaré a esta actividad del inteligir”<sup>410</sup>.

Dito isto, passemos à descrição da «razão senciente», segundo a formulação de Xavier Zubiri, com o fito de continuar a provar que o que está na base de todo este desdobramento da estrutura da realidade é uma recetividade da materialidade da realidade.

### 3.2. A razão senciente: acerca da co-substantividade entre a realidade e a razão

Chegados a este ponto Zubiri fala-nos de uma razão senciente e naturalmente com este conceito chegam as questões: que tipo de razão é esta? Será uma razão do tipo daquela que a tradição consagrou? Será diferente dados os pressupostos que emanam do que fomos dizendo a propósito da analítica?

A respeito da definição do que possa ser uma “razão da tradição”, avançar uma resposta geral ou demasiado lata parece-nos desajustado porque, ou seríamos condenados a estender a tese infinitamente ou seríamos perigosamente parcios nas descrições. Como alternativa propomos que se passe em revista os reparos que Zubiri foi fazendo aos vários modelos de racionalidade para depois podermos definir com clareza se esteve de acordo com eles ou se, por outro lado, definiu um caminho diferente para a sua metafísica. Vejamos que tipo de racionalidade acha Zubiri que estava em causa quando escrevia a sua tese.

Se consultarmos alguns dos mais autorizados comentários à obra de Zubiri como é a obra de Pintor-Ramos intitulada *Realidad y verdad*, podemos constatar que o filósofo tinha em mente forjar uma saída para a situação em que a modernidade filosófica se encontrava porque lhe parecia que esta havia caído em bancarrota e, além disso, pretendia dar uma resposta tanto ao realismo como ao idealismo<sup>411</sup>. Que razões levavam o jovem Zubiri a estar contra estes dois tipos de racionalidade?

Estava contra a primeira porque lhe parecia que o modelo de razão adotado pela

---

<sup>410</sup>IRA, p. 26.

<sup>411</sup>“Como adversario en esta etapa aparece, sobre todo, el “idealismo”, término entendido en sentido muy amplio. El aspecto bajo el cual Zubiri critica esse genérico idealismo es su impronta subjetivista, una dirección que alcanza su radicalidad en el psicologismo y que vicia de raíz el planteamiento del problema al reducir las objetividades a meros contenidos de conciencia”. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, *op. cit.*, p. 38.

modernidade filosófica estava totalmente à mercê de um subjetivismo, de um concetualismo e da determinação que os conceitos pudessem fazer da realidade. Posicionava-se nos antipodas dos segundos, porque lhe parecia que nem os realismos nem os idealismos conseguiam alcançar os seus objetos pelas marcas concetualistas e subjetivistas que possuíam. Nesse sentido, a opção que lhe pareceu mais viável foi a husserliana porque não partia de pressupostos e prometia ir além dos realismos e dos idealismos por meio de uma intencionalidade que alcançava os objetos.

Como já se viu, também o terreno objetivista foi de pouca dura, basta ter em conta o que vai dizendo ao longo dos anos 40 e, de modo mais concreto em *Sobre la esencia*, para se ver que também foi crítico em relação aos modelos de racionalidade que a fenomenologia propunha. Então, nem os subjetivismos, nem os realismos, nem os idealismos, nem mesmo a fenomenologia lhe serviram como vias aceitáveis para o acesso à realidade.

Pela análise dos textos dos anos 30 e pelos comentários de Pintor-Ramos a esta etapa, sabemos que desde cedo esteve ao arrepio dos modelos intelectualistas, idealistas e pragmatistas pelas seguintes razões:

Tendo em consideração o intelectualismo, o que fomentava as distâncias que nutria por esta corrente filosófica eram os seguintes elementos: 1) a redução que exercia de todo o modelo racional a leis matemáticas aplicáveis a todos os elementos do universo<sup>412</sup>; 2) a absoluta imanência dos dados com que eram moldados os objetos e por fim 3) o total desvincular da realidade dos conceitos que não lhe pareciam corretos.

No que diz respeito ao pragmatismo não lhe pareceu digno de estabilidade que o modelo apresentado estivesse nivelado por um processo psicológico que desembocava num relativismo, tal como o explicita Pintor-Ramos no seu estudo sobre o tema:

Todos los actos de la vida mental se hacen a causa de una necesidad psíquica y con el fin de satisfacerla. En esto estamos perfectamente acordes com el pragmatismo (p.73). Pero esto no es criterio de verdad como tal, sino una orientación del proceso empírico en la búsqueda de verdad, y entonces, la discusión debería determinar si esse proceso empírico, que los pragmatistas hacen girar sobre el plano práctico, está adecuadamente descrito. No se niega que existan actos en los cuales el resultado práctico es precisamente lo que se busca, ni tampoco se pone en duda que la finalidad es uno de los factores que ponen en marcha los actos teóricos; la dificultad surge cuando ese componente práctico se convierte en la única medida de toda verdad porque entonces se confunde el proceso psicológico con el sentido filosófico

---

<sup>412</sup>Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, op. cit., p. 67.

de la verdad y la pretensión de “establecer un sistema de equivalencias entre los momentos de la finalidad y las fases de la noogenia<sup>413</sup>.

Por último, é ainda manifesto que esteve contra os modelos idealistas porque lhe pareciam subjetivistas e desenraizados da experiência e da realidade.

Avançando na leitura das suas obras, podemos ver nos textos de *Sobre la esencia* que não esteve de acordo com os modelos racionalistas de Hegel e de Kant para determinar a essência porque já estava enraizado numa outra postura de cariz hermenêutico, própria da atualidade comum, que não lhe permitia aceitar que a realidade fosse o resultado da determinação de um conceito que tinha sido forjado por um razão concetualista<sup>414</sup>.

Já na trilogia são múltiplas as referências da sua postura filosófica aos modelos racionalistas contra os quais se debate. Logo no início da trilogia faz alusão à congeneridade entre a formalidade e o conteúdo ou entre o inteligir e o sentir para marcar a sua posição em relação a alguns tipos de racionalidade concipientes que tinham por certo determinar os seus objetos.<sup>415</sup>

Depois, quando está a falar do acesso ao real diz claramente que a essência da intelecção não é concetualista, o que é mais um elemento importante para que possamos tomar posição relativamente ao tipo de razão escolhido por Zubiri. Mais adiante, quando está a falar do *logos* senciente, refere que as “ideias” não são algo que possa flutuar sobre si mesmo e, em *Inteligencia y razón*, refere que a razão é senciente e co-substantiva com realidade e que não pode ser encarada de um ponto de vista concetual<sup>416</sup>.

Portanto, estas descrições tornam claro que Zubiri foi descartando algumas soluções que os diferentes modelos de racionalidade foram propondo e criando um conceito próprio de razão. Parece-nos mesmo que pode ser dito que o filósofo nunca esteve de acordo com os modelos de racionalidade que estiveram em voga.

Fosse porque estava mais interessando na potencialidade de uma descrição sem

---

<sup>413</sup>Ibidem, p. 74.

<sup>414</sup>Em *Sobre la esencia*, Zubiri faz um elenco de razões pelas quais não pode adoptar esta postura conceptualista. Por isso, seja-nos permitida esta referência um pouco longa: “Pero pese a este esfuerzo hegeliano, la esencia no puede entenderse como un momento dela concepción formal. Esto es absolutamente insostenible por varios razones. Em primer lugar, por su concepto unitario y unívoco de razón que le lleva al primado de lo lógico sobre lo real. No existe eso que Hegel llama «la» razón (...) Por tanto, ni existe «la» razón ni existe un primado metafísico de la razón sobre lo real. La metafísica jamás podrá ser una lógica. Es insostenible el supuesto primordial de la metafísica hegeliana. Em segundo lugar, es insostenible la identificación de la cosa real con su concepto objetivo en cuanto producto de la concepción formal”. SE, p. 51.

<sup>415</sup>IRE, p.84ss.

<sup>416</sup>IRA, p. 66ss.

pressupostos, fosse porque queria tecer uma intelecção enraizada, fosse ainda porque se estava a dar conta de que o inteligir nada tem de determinar, o certo é que foi traçando um modelo de razão que não era conforme com aquele que as diferentes posturas iam apresentando porque tendeu para uma descrição eidética e formal da realidade de tipo recetivo.

Por isso, agora cumpre duas coisas: 1) apresentar o conceito de razão senciente tal como Zubiri o tematizou e 2) responder a uma outra dificuldade de que damos conta de seguida brevemente porque ainda não definimos o que seja a dita razão.

Serão os critérios que levaram Zubiri a rejeitar os modelos de racionalidade vigentes iguais nos anos 20 e 80? Não nos parece. É que não é o mesmo perceber as razões pelas quais não podia aceitar os idealismos segundo capital intelectual dos anos 20 que perceber, desde a arquitetura dos anos 80, as razões para não poder aceitar esses pressupostos. No primeiro caso, apenas tinha a forte convicção de que o objetivismo de Husserl era mais denso que aquilo que a modernidade filosófica, os realismos e os idealismos prometiam. No segundo, depois de desenvolvida a noergia, a noologia, a formalidade de realidade, a união entre a formalidade e o conteúdo e o conceito de atualidade comum, os motivos são outros e mais fortes que os primeiros, embora o resultado seja o mesmo: o rotundo rejeitar.

Vejamos, então, o que é a «razão senciente» que, obviamente, terá de ser algo de totalmente diferente daquilo que propôs a tradição; terá de ser algo que, junto com a reabilitação da sensibilidade, como nos lembra Juan Nicolás, no seu artigo “La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenêutica”<sup>417</sup>, re-configura os contornos da racionalidade além da proposta hermenêutica.

Na verdade, Juan Nicolás não é o único a pensar assim. Esta ideia vemo-la, por exemplo, nos artigos de Fernando Danel, quando clarifica que a reviravolta que deve existir das propostas das logificações da inteligência se baseia precisamente no ressuscitar da sensibilidade<sup>418</sup>.

---

<sup>417</sup>“(…) Zubiri elabora una Teoría de la inteligencia en la que transforma la relación entre sensibilidad y razón. Para ello realiza una revisión completa del aparato cognoscitivo humano con la intención de ampliar la comprensión de sus elementos constitutivos, al hilo de la experiencia del saber (...)”. Juan Nicolás, “La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica”, *op.cit.*, p. 16. E, mais adiante, escreve ainda, relevando a importância do corpo como elemento que proporciona quer a apreensão, quer mais adiante, um conhecimento racional de ordem científica: “Los sentidos nos proporcionan cosas reales. Zubiri se pregunta por la forma en que sabemos acerca de lo real. La realidad se nos da, primariamente, en impresión. Por ello Zubiri desarrolla una filosofía que podemos llamar de la corporalidad humana (contra todo idealismo), en la que realidad e inteligencia son congéneres, no hay prioridad de una sobre otra”. *Ibidem*, p. 17.

<sup>418</sup>“su tarea filosófica de estos años está empeñada en deslogificar la inteligencia por el sentir, en

Passemos à explicitação do que é esta razão senciente<sup>419</sup>.

Como ponto de partida, gostaríamos de citar um texto de Zubiri presente em *Sobre la esencia* com que concordamos e que, na nossa perspetiva, dá um belo ponto de partida para o esclarecimento do conceito de «razão senciente»:

Por tanto, ni existe «la» razón ni existe un primado metafísico de la razón sobre lo real. La metafísica jamás podrá ser una lógica. Es insostenible el supuesto primordial de la metafísica hegeliana<sup>420</sup>.

Perante tal texto pode-se começar a descortinar relativamente à «razão senciente», numa primeira instância, que a razão como uma espécie de “alforge” de conhecimentos sobre a realidade não existe, porque nunca daria conta do que seja a realidade, limitando-se ao enformar da realidade. Assim, temos de reconsiderar o seu enquadramento a partir da realidade, da sua co-substantividade com a realidade e sobretudo a partir da sensibilidade. O que o quer dizer isso<sup>421</sup>?

Pela ligação que estabelecemos entre os três momentos do ato, ao início desta terceira parte, nada do que possa ser efetuado no seio da razão é dis-conforme com as exigências da formalidade de realidade<sup>422</sup>. Isso seria inverter o primado da recetividade e da noergia e, nesse sentido, já não estaríamos a dar conta da realidade apreendida, mas estaríamos a enformá-la.

Para começar a delinear a tal «razão senciente», é importante considerar que a razão se move no terreno da realidade, isto é, terá de ter por base a atualidade da

---

radicalizar lo dado como realidad (...) y, sobre todo, en cuestiones si es propio de la inteligencia sentiente tener actualidad, es decir, enérgeia (...) esta extrema semántica del “estar” lleva a Zubiri a su primera idea de la noergia (...). Fernando Danel, “La primera idea de la noergia: una genealogía hacia la “filosofía primera” de 1952”, *art. cit.*, p. 531.

<sup>419</sup>Para explicitação do que seja a razão sentiente, segundo a formulação de Zubiri, e até num sentido que vai além daquilo que o filósofo espanhol propôs, veja-se, por favor, o longo artigo de Pintor-Ramos sobre os vários tipos de racionalidade. Dele apenas queríamos, agora, destacar o seguinte pedaço pela sua importância. “la doctrina de la razón no es una epistemología ni tampoco una teoría del conocimiento; es cierto que muchos de los problemas tratados habitualmente en tales disciplinas también tienen su lugar dentro del tratamiento zubiriano, pero los fundamentos y el mismo concepto de filosofía subyacentes resultan incomparables. La razón es una modalidad de la inteligencia sentiente que se activa de modo necesario por la insuficiencia del logos a la hora de concretar en contenidos la excedencia de la realidad com la que primordialmente es dado cada dato concreto. Por tanto, sólo puede ser una razón sentiente, algo completamente ajeno a otras razones sensibles que se limitan a dar forma desde sus principios a contenidos aportados por la sensibilidad (...) Cf. Antonio Pintor-Ramos, “Zubiri: tipos de racionalidad”, *art. cit.*, p. 224.

<sup>420</sup>SE, p. 51.

<sup>421</sup>Foi justamente tendo em conta este aspecto que nos referimos à torsão que Zubiri opera na modernidade. Cf. Ponto 1 desta terceira parte dedicada à verdade como encontro.

<sup>422</sup>“(...) Inteligencia sentiente es la denominación común de tres modalidades intelectivas que guardan entre sí precisas relaciones: aprehensión primordial de realidad, logos y razón; a las três, por tanto, concierne la tan citada y lapidaria descripción inicial: “la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente (...)”. Antonio, Pintor-Ramos, “Zubiri: tipos de racionalidad”, *art. cit.*, p. 214.

realidade, a atualidade comum, a impressão de realidade, a abertura da realidade, as reatualizações campais e ainda a exigência de uma nova atualização da «pura realidade» desde a sua impressão «em hacia».

Nenhum destes momentos pode ser suprimido; especialmente, num plano primário, a sensibilidade ou algum dos momentos da impressão, porque isso seria rapidamente fazer com que a analítica da facticidade material nórgica se transformasse num tipo de juízo ou de apreensão simples tal como Zubiri indica já em *Inteligencia y realidad*<sup>423</sup>.

Só considerada a formalidade de realidade desde a analítica da facticidade material nórgica e só considerada o que seja essa mesma realidade «em realidade» é que pode começar a ser considerado o que seja o fundamento da realidade que já foi dado «em hacia». Como? Desde a impressão de realidade «em hacia».

Se relembarmos os textos de Zubiri, este afirma que na impressão de realidade estão contidas: a impressão de realidade, da realidade «em realidade» e da realidade «na realidade»:

En la impresión de realidad, en efecto, aprehendemos no sólo que este color es real (...) sino que aprehendemos también que este color rojo es real respecto de la pura y simple realidad, por ejemplo que es fotón o onda electromagnética<sup>424</sup>.

Será a esta última reatualização que a razão tenta dar cumprimento, mas desde as exigências da realidade. Quer dizer que será desde esta realidade que se nos impõe que pode ser considerada a razão senciente. Melhor, será desde esta formalidade de realidade já atualizada desde uma campalidade, que deve ser considerada.

A este nível, importa não olvidar que é a realidade, pelo seu poder, que “dá que pensar”, que exige ser inteligida desde uma razão senciente que não é nada além das realidades. Importa não olvidar que é uma recetividade da materialidade que está na base da razão senciente. O que isso significa isso? Significa que é a realidade que pela

---

<sup>423</sup>É curioso contrastar estas posições com a forma como é tematizada a apreensão das realidades matemáticas, porque, de alguma forma, parece-nos que são posições contrárias. Porque, se a apreensão primordial não releva de uma sensibilidade, ou se quisermos de uma impressão, que permite que a intelecção, naquela sua mera tradução intelectual, tenha conteúdo, não nos parece que a formalidade de realidade possa ser da própria realidade. E, se é assim, parece-nos ainda mais inaudito que as realidades matemáticas, apesar de toda a estratégia argumentativa, e até de alguma fidelidade para com a realidade – no sentido em que estamos mesmo de acordo com Zubiri quando afirma que os conteúdos são atualizados posteriormente -, sejam postas de tal modo. Por isso, e dada a suma importância desta passagem da obra de Zubiri, seja-nos permitida uma pequena citação: “considerando la impresión sólo como mera afeción, la aprehensión primordial sería una mera representación mía de lo real (...) si se elimina de la impresión de realidad el momento de fuerza de imposición del contenido según su formalidad, se llega a concebir que la aprehensión primordial de realidad sería un juicio (...)”. IRE, p. 66.

<sup>424</sup>IRA, p. 12.



densidade, pelo seu poder, pela sua abertura e pela moção da vontade de fundamentalidade, que se abre a outras formalidades no sentido de clarificar o seu fundamento. É nesta linha que se empreende a intelecção feita pela razão senciente. Por isso, como é evidente, a razão senciente terá de ser considerada segundo as suas características próprias a fim de manter a fidelidade ao conceito que Zubiri defendeu. Como é que o filósofo espanhol tematizou a razão senciente?

Em primeiro lugar, interessa considerar que a razão senciente se desenvolve dentro da marcha intelectual, isto é, no momento de abertura de uma formalidade a outras. Anexado a este facto, interessa considerar que esta marcha é feita no terreno intra-apreensivo o que significa que, se vai de uma formalidade de realidade, apreendida em impressão de realidade, para outras formalidades de realidade – e, em momento algum, se constitui como uma direcionalidade para a realidade, porque nesse caso, à semelhança de outras propostas criticadas por Zubiri, em *Sobre la esencia*, o que estaria em jogo já não seria uma intelecção em realidade, mas uma determinação externa da realidade – sendo que, a diferença relativamente ao *logos* está agora naquilo que é buscado.

No caso do *logos*, tratava-se de uma representatividade em que a formalidade de realidade na sua abertura constituía um campo de realidade e depois exigia, pela reversão noérgica, que fosse clarificado o conteúdo de tal realidade. Por seu turno, no caso da razão senciente, acontece que a pura realidade, que já é apreendida em «hacia» na apreensão primordial, continua a impôr-se e a ter de ser clarificada; por isso, no seio da abertura da realidade ou no seio da transcendentalidade respetiva, remete a outras realidades para determinar o que seja o «que» que apreendeu desde o «por» que é o campo.

Num terceiro ponto, interessa fixar que esta razão senciente não tem coisa alguma de puro; pelo contrário, resulta da congeneridade entre o sentir e inteligir que se alastra a todas as formalidades de realidade alcançadas pela abertura da realidade e só por este facto se pode dizer que é uma razão da realidade e conseqüentemente senciente. Se fosse amputada a sensibilidade da apreensão primordial não existiria, em sentido estrito, uma formalidade de realidade e, não existindo uma formalidade de realidade, nem uma recetividade, de uma só vez, não teríamos acesso nem à realidade, nem, na apreensão à apreensão da realidade «em» realidade, nem à apreensão da realidade «na» realidade, uma vez que é a formalidade de realidade que, pelo seu carácter aberto, abre os caminhos de uma marcha intelectual.

Para além disso, obliterar a sensibilidade da necessária inteligência senciente reflectir-se-ia na incapacidade de ser a própria realidade, na abertura que a caracteriza, a remeter a outras formalidades de realidade. E, nesse sentido, estaria completamente vetada a marcha intelectual que constitui a razão senciente dentro da apreensão da realidade, bem como a única possibilidade de que a razão seja mesmo da realidade, enquanto momento noérgico extremo que caracteriza o conteúdo fundamental da formalidade de realidade.

Interessa, ainda, fixar que esta marcha feita desde as exigências da realidade não é uma espécie de aditamento tal como fizemos notar no momento da descrição da marcha. Tampouco é uma espécie de pôr-se a caminho para determinação da realidade, como também anteriormente deixámos claro. Nem sequer é uma espécie de arrebatamento ou até um simples mover de raciocínios, porque todas as opções de determinação do conteúdo fundamental são tecidas desde a co-substantividade da realidade e desde as hipóteses de abertura que a realidade fornece. Por isso, não dão lugar a que a abertura ou qualquer esclarecimento ou até avanço em direcção a uma maior determinação da realidade seja feito além daquilo que a intelecção «em» realidade estabelece.

Num último ponto, interessa clarificar que a razão senciente é co-substantiva da realidade porque, se não o fizermos, o que sobrevém é precisamente o movimento contrário de direcção para a realidade que, como tivemos oportunidade de clarificar anteriormente, enfermava de várias aporias como sejam: 1) a falta de congeneridade entre saber e realidade; 2) a falta de congeneridade entre sentir e inteligir; 3) a desatenção ao ponto de partida; 4) a desatenção à noologia bem como para com o que seja o sentir e o inteligir; 5) a confusão do que seja a intelecção com os conceitos as afirmações e os juízos, 6) e a impossibilidade de aceder aos objetos externos por falta de meio.

Mas, em que sentido é que a «razão senciente» é co-substantiva da realidade? Rigorosamente no sentido em que depende de uma receptividade da formalidade de realidade, num primeiro momento e, num segundo momento, no sentido em que se concretiza na abertura desta realidade a outras que representa a dimensão constitutivamente formal da realidade.

É esse segundo ponto que configura a marcha intra-apreensiva como interna à realidade porque esta abertura não é mais do que uma dimensão interna da determinação da própria realidade, tal como Zubiri determinava nas explicitações que fazem parte de *Inteligencia y logos*:

Por consiguiente distancia es sólo un momento dentro de la cosa misma. No salimos fuera de la cosa sino que estamos «en ella». No sólo no salimos fuera de la realidad, sino que no salimos ni de la cosa real misma: la distancia es un momento intrínseco a la cosa, es algo en ella misma<sup>425</sup>.

Feitos estes esclarecimentos, torna-se evidente que a razão senciente “opera”, como inteligir ativado pela realidade, melhor, como um inteligir que é absolutamente co-substantivo da realidade e que tem nas anteriores apreensões o seu apoio. Porque, se não existisse uma recetividade, não teríamos acesso à realidade e muito menos a desdobramentos estruturais da realidade que dela permitissem uma melhor clarificação. Além disso, se não existisse uma re-atualização campal da realidade, não poderíamos ter acesso ao que seja tal realidade para depois, segundo as exigências da mesma formalidade de realidade, começar a determinar o que seja a pura realidade.

É nesse sentido que pode ser considerada como uma inteleção ativada pela realidade e que visa determinar, desde as exigências do poder do real, o conteúdo fundamental da realidade intra-apreensivamente. Ou, de acordo com uma formulação de Zubiri, é nesse sentido que pode ser considerada como: “(...) intelección pensante de lo real”<sup>426</sup>.

Existem outras notas importantes para amplificar ainda mais o entendimento do que seja a razão senciente. Para isso é preciso atender ao facto que esta inteleção pensante do real é «minha» e das «coisas-reais». É minha porque, apesar de toda a atenção e recetividade de que releva a inteleção da realidade, continua a ser uma inteleção que é minha, feita por mim onde não pode ser elidida a componente de subjetividade, como lembra Zubiri em *El hombre y la verdad*:

Las impresiones: son subjetivas? Sí y no. Pueden serlo, tal vez, por razón de su contenido -no vamos a entrar en el tema -, pero una cosa completamente distinta es que ese contenido – todo lo problemático que se quiera – está presente justamente a la mente del hombre en forma de impresión. En este sentido, no es solamente subjetivo, sino que es el modo subjetivo de la primera presencia objetiva de las cosas. Y esto es justamente lo que llamamos sensibilidad<sup>427</sup>.

Além disso, é das realidades, pelas razões que anteriormente apontámos. No fundo, porque em todas as re-atualizações da realidade apenas é feita uma mera re-atualização da realidade desde as exigências da realidade e por isso não é forma alguma

---

<sup>425</sup>IL, p. 83.

<sup>426</sup>IRA, p. 40.

<sup>427</sup>HV, p. 52.

de determinação da mesma a partir de conceitos. Depois, porque aquilo que a realidade dá na sua abertura é espaço para que exista uma razão senciente; melhor, aquilo que a realidade dá na sua abertura é a razão senciente.

Centremo-nos, por agora, na determinação da razão senciente como minha.

Tendo presente o que dissemos a propósito do lastro onde deve ser concebida é fácil perceber que esta razão senciente tenha de ser concebida desde a abertura e desde o poder do real. Em que é que isso se concretiza? Rigorosamente no facto de que é uma inteção que é feita em: A) profundidade; B) em “mensura”; C) e em busca. Clarifiquemos o que isso significa.

A) Inteção em profundidade: se pensarmos na razão senciente como inteção que é feita em profundidade importa ter presente a ideia de que é a realidade apreendida que, na sua abertura, remete a outras formalidades no sentido de determinar o que seja tal «pura realidade». Como esse movimento intelectual é concretizado desde as apreensões campais da realidade, dizemos então que se trata de uma marcha intelectual «em profundidade», porque vai além dos esclarecimentos campais, pelas exigências do poder do real.

Nenhum momento da marcha intelectual corresponde quer a um subjetivismo que pudesse agora ter a audácia de querer determinar a realidade pelo determinar das aberturas a que a realidade se expõe, quer a uma espécie de capricho. Na verdade, e fazendo jus ao que já se passa ao nível da inteção campal, que corresponde ao *logos*, é a realidade que na sua abertura se abre a outras formalidades para determinar a «pura realidade» desde uma respetividade de tipo campal. E, se assim é, não se trata de um capricho, mas de uma exigência da própria estrutura da realidade que se abre a outras formalidades.

Zubiri acrescenta, ainda, que tampouco se trata de uma dedução<sup>428</sup>; neste caso, estaríamos a introduzir não só uma faculdade de princípios, como princípios lógicos, causalidades, logificações da inteligência e determinações da realidade onde não podem ser havidos sem que deixemos de estar diante de «hechos» e de razões da realidade.

Por isso, e deixados todos os terrenos de “enformação da realidade”, a razão senciente é possível como inteção em profundidade e desde as exigências da realidade. Neste caso, desde a realidade campalmente atualizada. Por outras palavras, é

---

<sup>428</sup>“Por tanto «allende» no es algo meramente «otro» sino que es un otro «por» ser el «aquende» lo que es. No es una «deducción» sino que es la impresión misma de realidad en «hacia» como momento de lo que está aquende. Y este carácter es el «por» físicamente sentido”. IRA, p. 42.

porque a realidade atualizada campalmente continua a “dar que pensar”, e pelo facto de ser apreendida em abertura, que remete para outras formalidades de realidade para determinar o fundamento da realidade apreendida. E isso não é mais do que uma intelecção ativada pela realidade e desde as exigências campais que vai além daquilo que já esta re-atualizado, «por» meio das exigências campais.

Nesse contexto, como afirma Zubiri, a marcha «além» é feita pelas exigências de um «por» campal; por outras palavras, é porque a realidade campalmente re-atualizada continua a impor-se em abertura e com uma densidade inesgotável que ocorre uma marcha além do campo de realidade e desde a abertura da própria realidade, com vista a determinar o que seja, em profundidade o conteúdo das coisas que são apreendidas no campo de realidade. Assim, podemos ver que, no seio desta marcha intelectual, o além é instaurado no centro de uma recetividade da realidade que continua a impor-se abertamente ao sujeito senciente e a suscitar uma abertura a outras formalidades de realidade. O que é o mesmo que dizer que o «além» releva de um «por».

Dito isto, poderemos caracterizar a razão senciente através da seguinte definição: é uma intelecção ativada pela realidade campalmente atualizada e que, nesse sentido, corresponde a uma intelecção em profundidade, precisamente porque vai além daquilo que o campo já atualizou e desde uma certa “direção”/medida ditada pela realidade<sup>429</sup>.

B) Intelecção mensurante: Tenhamos presente que nada do que seja uma re-atualização da realidade releva de uma subjetividade porque isso, efetivando a escolha das formalidades a que a realidade apreendida remete, seria determinar o modo como o conteúdo da realidade é determinado<sup>430</sup>. Será que este tipo de “mandamento” que visa manter uma intelecção da realidade «em» realidade – no sentido de uma patência da realidade na intelecção – se aplica agora a esta segunda re-atualização?

Parece-nos que sim porque, apesar de todas as distâncias que possam existir entre os planos de um *logos* senciente e de uma razão senciente, a verdade é que são duas atualizações duais da realidade. Mais que isso, são duas re-atualizações que têm por base quer a verdade real quer a vontade de verdade e, na exigência do verdade que comportam têm de se acolher às exigências da noérgica que foram sendo traçadas.

---

<sup>429</sup>“Pues bien, razón es ante todo la *intelección de lo real en profundidad*. Sólo como razón del color hay intelección de la onda electromagnética o del fotón. El color dándonos que pensar es lo que nos lleva a la onda eletomagnética o al fotón”. IRA, p. 43.

<sup>430</sup>“Ante todo, el campo de realidad es un momento que concierne a las cosas pero en su formalidad de alteridad, esto es concierne a las cosas al ser inteligidas (...) el campo es una dimensión de lo real tal como está dado en la aprehensión misma. Pero por otro lado el campo no es algo que depende de la intelección sentiente como acto mío; no es por tanto algo que fuera como suele decirse subjetivo”. IL, p. 42.

O que significa que tem de ser a realidade a traçar a abertura, como anteriormente se disse. Por outras palavras, tem de ser a realidade campalmente atualizada a possibilitar a abertura de uma determinada formalidade de realidade a outras porque, se não o fosse, estaríamos no plano de uma enformação da realidade. E, se assim o é, então a realidade campalmente atualizada passa a ser a «mensura» daquilo que seja a pura realidade; é a realidade campal que possibilita as hipóteses de determinar o que seja «na realidade» a realidade primordialmente apreendida<sup>431</sup>.

Isto não permite que seja nem um necessitarismo, nem um subjetivismo ou uma mera dedução a determinar a realidade, mas apenas a própria realidade. Não no sentido da pura realidade que é apreendida, mas a realidade campalmente atualizada, porque se procura o fundamento de determinada coisa. E, para que seja possível tal questão, é necessário que esteja primeiramente atualizada o que seja tal realidade.

Através desta análise, e sem nos darmos praticamente conta, introduzimos uma outra determinação da razão senciente: “(...) la razón no sólo es intelección de lo real en profundidad, sino intelección mensurante de lo real en profundidad”<sup>432</sup>, o que significa, segundo a nossa perspetiva, o seguinte: toda a inteção da realidade brota em primeira instância e também em última dela mesma e da sua recetividade. Se anteriormente, este facto foi particularmente patente quando afirmámos que a inteção ou a analítica da facticidade parte da atualidade da realidade, é preciso não esquecer que este facto se estendeu às demais re-atualizações. Para o confirmar basta que vejamos o caso da re-atualização que é efetuada pelo *logos*. Em toda a linha, o que está presente é uma re-atualização desde a transcendentalidade da realidade que não nega o cunho da liberdade na escolha dos percursos do ensaio intelectual. Mas, se nos movermos para o campo daquela inteção da realidade feita pela razão senciente, isto é, segundo uma abertura a outras formalidades de realidade além do campo de realidade, o caso não muda de figura.

Se atendermos bem ao plano de Zubiri é precisamente, e continuamente, isso que está a ser delineado. É a realidade, a sua recetividade e a abertura da realidade que estão na base desta marcha intelectual. Por isso, cremos que se pode, a par desta patência da realidade, continuar a defender a ideia de que a recetividade é um eixo central sobre o qual é viável que as sucessivas atualizações da realidade sejam possíveis.

---

<sup>431</sup>“La mensura no es unidad de relación de las cosas reales; por el contrario, la mensura es en cada caso consecutiva a su respectividad misma. Sólo porque la realidad como realidad es respectiva, sólo por eso su formalidad es medida de su propia realidad”. IRA, p. 44.

<sup>432</sup>IRA, p. 44.

Retomando o que foi dito a propósito do carácter mensurante da razão senciente, interessa-nos ainda fazer algumas considerações. Até aqui, de algum modo, reiterámos a ideia que esta intelecção parte da realidade e da recetividade e que esse ponto de partida se concretiza na abertura da realidade a outras formalidades de realidade. Mas ela concretiza-se, ainda, (1) na possibilidade de falar de uma marcha intelectual, sem que estejamos no plano dos realismos ingénuos ou nas enformações da realidade e (2) na possibilidade de que, tanto o pensar como a razão senciente, sejam co-substantivos da realidade.

Por isso, vejamos agora ao que se dirige esta intelecção mensurada e em profundidade.

Numa palavra, dirige-se à determinação da «realidade fundamentante» ou do «princípio». A este respeito, Zubiri é claro:

(...) ésta es una intelección peculiar. Porque en ella se entiende ciertamente la realidad por sí misma, pero no como una cosa más sino como algo que llamaré «realidad-fundamento», realidad fundamentante de la intelección pensante en cuanto fundamentante<sup>433</sup>.

Tal afirmação significa, em primeiro lugar, que tenhamos desde já presente a ideia de que, este princípio que irá ser forjado desde a intelecção pensante do real, sem deixar de atender à abertura da realidade, em nada se confunde com o princípio de que nos fala Heidegger porque o de Heidegger corresponde ao ser, além de relevar de uma ontologia modal e de uma certa ontologização hermenêutica do processo desvelador do ser. Por isso, é radicalmente diferente daquele fundamento de que nos fala Zubiri. Importa, então, que nos interroguemos sobre o que é o princípio<sup>434</sup>.

Podemos dizer que este princípio nada mais é do que patência da realidade que é irrecusável, nada mais é do que a irrefutável retensão da realidade e por fim nada mais é do que o fruto da recetividade material.

Então, e diante de tal imperativo, haverá que atualizar o que seja a «pura realidade» desde uma noérgica, quer dizer, desde a realidade. No caso da razão senciente, isto significa uma re-atualização do que seja a «pura realidade» que, já foi

---

<sup>433</sup>IRA, p. 45.

<sup>434</sup>A este respeito, apontamos para um estudo aturado de Diego Gracia sobre o fundamento onde são comparadas as aceções de Heidegger e de Zubiri. Valha, para exemplificar as diferenças, a seguinte citação: “El fundamento es realidad, pero en forma de fundamento. Tendemos a confundir realidad con objeto, y pensar que el fundamento es un objeto más (...) y el fundamento, noológicamente considerado, es pura dimensión transcendental. No tiene sentido noológico preguntarse por la talidad del fundamento. El poder de lo real no está dado en la aprehensión como talidad, sino como pura y simple transcendentalidad (...) el fundamento es, precisamente, la pura transcendentalidad de la realidad sobre toda talidad”. Diego Gracia, “El problema del fundamento”, *art. cit.*, p. 62.

apreendida em «hacia» desde o terreno da abertura da realidade, desde a marcha intelectual, desde o pensar e desde uma razão senciente que é profunda e mensurada.

Por esta razão, a re-atualização do fundamento da realidade é feita desde uma certa mensura e em profundidade, não sendo algo que possa ser resultado de uma mera escolha, de um subjetivismo ou de um necessitarismo lógico. Toda a intelecção ativada pela realidade, a este nível, segue as exigências da abertura da realidade para que possa ser uma razão senciente e dar com a re-atualização do princípio desta realidade.

Mas princípio não é o das faculdades de princípios ou aquele que corresponde a um dos alicerces da lógica formal ou, ainda, a ideia de que o princípio é resultado de um conceito objetivo, como faz notar o próprio Zubiri:

Este principio no es un juicio. La conversión del principio en juicio fundamental es uno de los avatares más graves en la historia de la filosofía (...) Y así lo encontramos en la filosofía moderna, sobre todo en Leibniz y en Kant, que entienden por principios uno o varios primeros juicios<sup>435</sup>.

Se o princípio fosse uma espécie de princípio daqueles que são utilizados pelas faculdades concipientes, teríamos a introdução de uma qualquer determinação da realidade a que se sucederia um nexos causal ou pelo menos dedutivo que explicitasse o que seja tal realidade. Diante de tal proposta, saltariam à vista, no contraste com a proposta de Zubiri, pelo menos as seguintes questões:

- 1) Como garantir que apreendemos a realidade?
- 2) Como garantir que estas características são «de suyo»?
- 3) Como ultrapassar o problema da relação entre o sujeito e o objeto;
- 4) Como reparar as consequências que brotam da separação entre a sensibilidade e o entendimento?
- 5) Como solucionar o problema do criticismo pressuposto?
- 6) Como superar o problema de uma filosofia do sentido aí determinada?
- 7) Como explicitar o nexos causal sem cair numa inteligência concipiente?
- 8) Como chegar à formulação dos conceitos que definem a realidade de que estamos diante além de uma determinação concipiente?

Acontece que nenhuma delas poderia ser solucionada porque nenhuma destas propostas dá primazia à atualidade de realidade, nem à atualidade comum e muito menos a uma mera receptividade da materialidade. E teria de o fazer se quisesse, como determina Zubiri, estar diante de «hechos», se quiser estar diante de um conhecimento

---

<sup>435</sup>IRA, p. 50.



científico que é co-substantivo da realidade.

Assim, «princípio» terá de ser de outra ordem, terá de desobedecer aquelas recomendações que a tradição ditou para que através de uma moção de raciocínios se chegasse a bom porto, mais que não seja porque a razão senciente não é um movimento de raciocínios.

Se quisermos que a razão senciente seja algo, é uma intelecção ativada pela realidade de carácter intelectual e que visa a determinação do conteúdo fundamental da realidade. Por isso, o princípio a que tende não pode ser da ordem concipiente. Como afirma Zubiri: “este principio no es un concepto objetivo ni análogo ni unívoco. Porque no se trata de que la razón se encuentre lanzada a inteligir lo real como algo que realiza el concepto objetivo de realidad (...)”<sup>436</sup>. Que sentido faria estarmos a mesclar duas propostas que se excluem à partida? Uma começa pela realidade, melhor pela atualidade. A segunda, por meio de um concetualismo.

O princípio não é mais do que a realidade apreendida em apreensão primordial ou não é mais do que a «pura realidade» apreendida em *hacia*, mas, agora, re-atualizada desde a abertura da realidade. Por isso, trata-se de uma formalidade de realidade, não de um princípio lógico ou até de uma faculdade de princípios. Trata-se da realidade que em «hacia» foi apreendida, mas agora considerada desde uma necessária respetividade. Com efeito, não podemos dizer outra coisa senão isto: “la realidad está actualizada ahora como real, pero el modo de su actualidad es «fundamentar», no es «estar» ni en sí ni en «ob»”<sup>437</sup>.

Embora Zubiri, na sua argumentação, não o refira pensamos que aquilo que é próprio de uma re-atualização deste tipo é uma re-atualização em respetividade, isto é, de “tipo” campal. Não certamente campal, porque esse é o ponto de onde parte a razão senciente para determinar o que seja o conteúdo fundamental da realidade, mas certamente de “tipo” campal, porque, o que está envolvido na marcha intelectual e na transcendentalidade respetiva é uma abertura a outras formalidades de realidade e uma consideração do que seja tal conteúdo desde o terreno de uma respetividade. Ora, o que é isso senão uma re-atualização de “tipo” campal?

Por essa razão, pensamos que faz sentido considerar o princípio como realidade, porque é da realidade que se está a falar, não de um princípio lógico, nem tampouco de uma princípio de uma faculdade da inteligência, porque como fomos vendo ao longo

---

<sup>436</sup>IRA, p. 53.

<sup>437</sup>IRA, p. 47.

desta investigação nenhuma destas posições pode ser aceite por Zubiri. Mas, outrossim faz sentido considerar o inverso: realidade como princípio porque o que está em causa é precisamente esta «pura realidade» que em «hacia» foi apreendida já na apreensão primordial. Nessa medida, o princípio terá de ser considerado como realidade, uma vez que é a realidade que está em causa, já na apreensão primordial, aqui de forma meramente indicativa e a instigar para que desse princípio se dê conta, mais tarde.

Por outro lado, princípio também terá de ser considerado como realidade, uma vez que o que se alcança é uma mera re-atualização da pura realidade desde toda a marcha intelectual que visa o esclarecimento deste mesmo princípio, já no seio de uma respetividade de “tipo” campal, como se disse.

Creemos que Juan Nicolás, no seu artigo sobre a razão senciente, tem razão ao afirmar que existe um duplo princípio e um duplo fundamento<sup>438</sup>; Contudo, pensamos que falta acrescentar o sentido preciso em que esta consideração pode ser feita. A nosso ver, não basta que se diga que existem dois princípios e dois fundamentos, por mais certa da marcha intelectual que essa descrição seja. Pensamos que falta dizer que o princípio corresponde à realidade primordialmente apreendida no sentido que é ela que proporciona todo o desenvolvimento da marcha intelectual. E, a par desta afirmação, que o princípio também é aquela re-atualização a que se chega desde a re-atualização de “tipo” campal a que fizemos referência. Por isso, anteriormente dissemos que a realidade é o princípio e que o princípio é a realidade sendo que a diferença entre as duas enunciações está no adentrar que a respetividade transcendental intelectual proporciona.

Por isso não espanta que Zubiri afirme que a realidade como princípio é o fundamento que advém de um «por», como se pode ler na página 46:

(...) la realidad como principio es evidentemente realidad como fundamento; y en cuanto tal, el fundamento es un «por». Ahora bien, ser fundamento es siempre sólo ser fundamento de algo otro, de lo campal (...) pues bien, lo fundante es fundante cuando otorga a lo fundado su propio carácter de realidad: a) desde sí mismo (desde lo fundante), y b) cuando al ortogárselo la realidad fundada está realizándose precisa y formalmente por y en la realidad del fundante<sup>439</sup>.

Também não deveria pasmar que, mais adiante, diga que: “La realidad en cuanto abierta es lo que da que pensar, y este dar es lo que constituye a la realidad en principio

---

<sup>438</sup>Cf. Juan Nicolás, “Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri”, *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 87-102.

<sup>439</sup>IRA, p. 46.

de intelección pensante<sup>440</sup>».

Nem devem espantar as afirmações que existem a favor da realidade como «fundamento» e como «fundamentante» porque, como atrás se disse, trata-se da mesma realidade. A diferença está no “ponto de vista”, para dizê-lo de forma breve, ainda que incorreta pelas mesmas razões que são apontadas por Zubiri ao falar de um campo perceptivo de realidade. A diferença está naquilo que é alcançado pela respetividade transcendental.

Da mesma forma, como já tínhamos feito referência logo no primeiro ponto desta terceira parte, a realidade é fundamento/fundante quando é aquilo que proporciona a marcha intelectual, o pensar senciente e a razão senciente profunda e mensurada<sup>441</sup>. É fundamentante quando é re-atualizado o que possa ser, desde a respetividade de “tipo” campal, e concede à razão aquela propriedade de “dar densidade” à realidade como aponta Zubiri. Por isso, não é radicalmente diferente o seu estatuto ou até a formalidade de realidade da qual se fala.

As re-atualizações não alteram ou anulam a realidade que é atualizada desde uma respetividade, antes pelo contrário. Desta feita, o que é diferente é a densidade da inteleção da realidade; o que é diferente é o esclarecimento obtido e que não pode ser recusado porque, assim como as respetividades campais são essenciais para a determinação «em realidade» do que seja a formalidade de realidade, também no terreno noérgico da razão senciente, são essenciais as aberturas da realidade para determinar o que seja a pura realidade apreendida em «hacia». Dito por outras palavras, para determinar o que seja a realidade «na realidade».

Seja como for, e apesar da importância das duas aceções dos termos – caso contrário nem sequer se poderia falar em realidade ou em razão senciente – o que nos interessa particularmente tematizar é a realidade enquanto fundamentante, isto é, enquanto aquilo que é o carácter mesmo da realidade profunda e que permite apreender

---

<sup>440</sup>IRA, p. 48.

<sup>441</sup>“Pero como la realidad es abierta, es la realidad misma la que previamente inteligida sentientemente como formalidad nos lanza desde sí misma «hacia» lo allende en búsqueda intelectual: la realidad es fundante. Pero es fundante como fundamentante, precisamente porque es la realidad ya actualizada en intelección previa; y en esta realidad, digo, es en lo que formalmente se está actualizando de nuevo la cosa real. Por la apertura, pues, la realidad es fundante y fundamentante de la intelección pensante: es su principio”. IRA, p. 48. Como esclarecimento previo do ponto a que tende esta marcha intelectual, gostaríamos ainda de citar um pequeno texto de Zubiri: “lo que se busca en la intelección racional es cuál sea el fundamento de la cosa real campal. Para ello acude a esa proyección positiva que llamamos «ob». Pero ni la realidad profunda como tal, esto es el ámbito de fundamentalidad, ni lo real como objeto real son términos buscados. Lo que se busca es el fundamento del objeto real en la realidad profunda”. IRA, p. 186.

a realidade com a densidade que possui<sup>442</sup> e salientar que nenhum momento desta empresa é feito de acordo com os trâmites de uma inteligência sensível ou concipiente.

Neste aspeto, Zubiri tem especial cuidado ao afirmar que a realidade fundamentante ou fundamento não é um objeto externo ao qual devêssemos aceder para solucionar o problema do fundamento da realidade que vemos. Se assim fosse teria de se haver com a pior das aporias dos realismos e não poderia encontrar meio de ligação entre o sujeito e o objeto. Por isso, o que faz é considerar a realidade, desde um terreno intra-apreensivo, como fundamento e como fundamentante ou como princípio no primeiro sentido e como princípio a que se chega, no outro sentido. Nessa perspetiva, mantendo a analítica da facticidade material noérgica, não tem que se haver com todas as questões que avultaram ao início da trilogia senciente, quando havia que demarcar o terreno quer da noologia quer da noergia.

Zubiri dá a primazia à realidade, como sempre, sem que isso constitua uma espécie de pressuposto criticista, como alerta nas páginas de *El hombre y la verdad*<sup>443</sup>. A partir daí, através do poder do real e da vontade de fundamentalidade, permite que seja a realidade campalmente re-atualizada a dar conta do que seja a pura realidade através da respetividade transcendental. O que faz é pensar e raciocinar, no sentido senciente de que temos vindo a dar conta, o que seja a realidade fundamentante, porque é ela que nos interessa agora, não porque a realidade anterior fique relegada. Como temos vindo a ver e como veremos mais adiante, a realidade apreendida primordialmente bem como aquela que é re-atualizada através do logos nunca são deixadas. Elas figuram sempre como apoio e além disso como possibilidade para que se possa empreender a marcha intelectual. A razão para que o pendor esteja agora do lado da realidade fundamentante é que, ao responder ao que seja, no fundo, o que se está a fazer é a obter uma inteleção e uma verdade integral sobre a realidade. Por isso, quando estamos no plano da marcha intelectual, não está relegado nenhum dos pressupostos da noergia ou da recetividade da

---

<sup>442</sup>Pensamos que a este respeito a descrição de Zubiri é muito pedagógica, por isso citamos o que diz: “En su marcha intelectual, la razón tiene que ir actualizando nuevamente lo real cautamente, esto es sopesando cada uno de sus pasos (...) se pesa, se sopesa la realidad. Y este peso intelectual de la realidad son justamente las razones. Hablamos así de «razones de peso». La realidad que la razón tiene que alcanzar no es, pues, la nuda realidad; esto lo hizo ya la intelección en la aprehensión primordial y hasta en todas las afirmaciones campales ulteriores. La realidad que la razón ha de alcanzar es la *realidad sopesada*”. IRA, p. 40.

<sup>443</sup>“Presentarse como siendo algo «de suyo» significa que se presenta, pero como siendo antes de la cosa que de su presentación; el «de suyo» se presenta como un *prius* de la cosa que remite a su realidad. Ahora bien, esta prioridad no es un razonamiento. ¿Cómo se va a pretender – ha sido el error de los célebres realismos críticos desde final del siglo XIX hasta nuestros días – que se trata de un razonamiento o una inferencia inmediata por la que se pasa de una representación a la realidad? Esto es quimérico!”. HV, p. 33.

realidade.

Depois destes esclarecimentos sobre o que seja o «princípio» na sua dúplice abordagem que defende quer a noergia quer necessidade de que as re-atualizações da realidade sejam feitas no seio de uma campalidade, e do que seja a realidade segundo a sua dúplice fundamentalidade (fundante/fundamentante), falta que façamos um pequeno esclarecimento ainda: trata-se do facto de que a realidade possa ser «princípio último» da razão. Com esta indicação Zubiri pretende que continue a vigorar a primazia da realidade e que a determinação da realidade seja dada pela mesma transcendentalidade respetiva. Com efeito, se não fosse a realidade a «dar que pensar», se não fosse o estatuto aberto da realidade a outras formalidades de realidade, não se poderia falar em razão senciente com propriedade. Perante estas considerações faz sentido considerar a realidade, campalmente atualizada, como aquela que permite, desde a sua abertura, que exista uma marcha intelectual tal qual aquela que efetiva a razão senciente.

Dito isto, ainda nos falta indicar a propósito desta inteção pensante do real algumas coisas importantes.

Em primeiro lugar, e na esteira do que já fomos dizendo a propósito do facto de que a abertura da realidade seja da responsabilidade da própria realidade, que esta inteção em marcha intelectual é possível por meio de um determinado «cânon», não no sentido de umas determinadas regras que já estivessem fixadas e que por isso não resultassem da mera tradução intelectual do que foi impressivamente apreendido.

O “cânon” a que Zubiri se refere é precisamente aquele que é possível no sentido inverso, isto é, de acordo com as aberturas que a própria realidade proporciona para que a pura realidade seja atualizada de modo fundamental. Vejamos o que diz o filósofo espanhol a este respeito:

Este «metro» es justo lo inteligido previamente como real en su forma y en su modo de realidad. La intelección pensante va en búsqueda de lo real allende lo previamente inteligido, apoyada en el canon de la realidad ya inteligida<sup>444</sup>.

Então, com mais propriedade e acerto do que se nos servíssemos de uma medida que fosse logicamente determinada, julgamos com Zubiri, que o “cânon” corresponde àquela medida que a campalidade sugere no sentido de que se possa encontrar o princípio da realidade que foi primordialmente apreendida. Em momento algum se trata de um conjunto de normas. Essa foi a proposta de Kant<sup>445</sup>, mas como essa apontava para

---

<sup>444</sup>IRA, p. 58.

<sup>445</sup>“Este canon no es un sistema de normas para mensurar la intelección de lo real. El concepto de canon

uma criteriologia que demarcasse o modo de a realidade se dar, não pode ser consentida por Zubiri porque, de algum modo, isso seria esquecer alguns pressupostos básicos que já foram assinalados desde o início da trilogia, a saber: não é possível considerar que o criticismo seja a base da intelecção, tal como refere Zubiri:

La transcendentalidad en cuanto tal no es el carácter de todas las cosas concebidas en el concepto más universal, sino que el carácter de todas las cosas en cuanto propuestas objetualmente a la intelección<sup>446</sup>;

Con la inteligencia concipiente se pensó que lo transcendental es algo que está no sólo allende la realidad física, sino que es una especie de canon de todo lo real. Lo transcendental sería así a priori, y además algo conclusivo<sup>447</sup>.

O que resta na determinação do modo como a intelecção pensante do real é que toda a marcha decorre desde a recetividade do real, isto é, desde a respetividade transcendental que a própria formalidade permite, sem nunca esquecer que, apesar deste facto, a liberdade nunca pode ser elidida, tal como vimos a propósito do *logos*.

Interessa também reter a ideia de que, apesar de que toda a intelecção e todos os processos de desdobramento decorram da recetividade – isto é, da realidade mesma – isso não significa que daí derive uma verdade dual ou racional certa.

Como já tivemos oportunidade de frisar a propósito da verdade dual, mesmo que falemos da co-incidência, não se pode garantir nesse exato momento que se chegue dualmente à verdade. A co-incidência é apenas o âmbito que pode “gerar” a verdade de modo dual. E o mesmo se passa com a razão senciente. É certo que deriva, por assim dizer, da realidade campalmente actualizada. Que é possível pela abertura da realidade a outras formalidades de realidade, mas também é certo que essa abertura não dispensa a liberdade e a liberdade implica escolha.

Além disso, é preciso verificar que o terreno da formalização nunca é apagado. Ao invés, está sempre presente. E, se por um lado, estava muito patente a sua presença no campo da atualização que a apreensão primordial e o *logos* levam a cabo, também no campo da razão senciente está. Veja-se que as re-atualização que esta abertura da realidade leva a cabo partem do terreno onde termina o de laborar o *logos*. Nesse sentido, havendo uma afirmação que seja meio dúbia, então, será desse terreno dúbia que partirá uma nova re-atualização da realidade que – quer se queira ou não – terá

---

(...) ha revivido en Kant. Para toda esta filosofía, canon es un conjunto de normas (lógicas o de otro orden). El canon sería así un sistema de juicios que regulan la mensuración intelectual de lo real. Esto, a mi modo de ver, es insostenible: es hacer de la afirmación predicativa la esencia misma de la intelección”. IRA, p. 58.

<sup>446</sup>IRE, p. 117.

<sup>447</sup>IRE, p. 130.

implicações na respetividade transcendental que posteriormente se deseja e como, não poderia deixar de ser, na inteção que a razão senciente leva a cabo.

Penso que seja mesmo a este facto que Zubiri se refere ao tratar da ação que as «reconstruções canónicas» produzem na inteção pensante do real. Mas, não só. Este facto depende diretamente da inesgotabilidade da realidade ou depende da atualização limitada que o sujeito senciente pode fazer a realidade e que se reflete na constante necessidade de atualizar e re-atualizar a realidade no sentido de obter uma verdade cada vez mais densa da realidade.

Feitas estas descrições da analítica da facticidade, e mais concretamente do momento noérgico que é a razão senciente, ainda assim apenas demos conta de duas características da razão. Falta que seja apresentado o carácter de busca que a inteção pensante do real possui.

C) Inteção em busca<sup>448</sup>: acerca deste aspeto da razão senciente já fomos dando as algumas notas, mas convém que façamos uma descrição mais detalhada.

Para começar, creio que convém lembrar o lastro onde assenta a razão senciente: a realidade dinâmica. Depois, recordar a ideia de que é a realidade por meio do seu poder e pela sua intrínseca e constitucional abertura que nos impele para outras formalidades de realidade que são as bases que permitem falar de uma inteção pensante do real que é feita em busca. De que modo? Naquele sentido em que é isto que acontece no interior da razão senciente, precisamente na medida em que é por meio do carácter aberto da realidade que a razão senciente tem lugar. Se não existisse uma impelência da realidade a outras formalidades de realidade, se não existisse um «dar que pensar» que as realidades efetivam, simplesmente não existiria, no seio desta dinâmica da realidade, uma razão senciente que se plasmasse numa busca que não é mais do que aceder à abertura da realidade, uma vez que é do envio desta realidade para outras que resulta, na tal busca que referimos, a razão senciente.

Com isto apenas estabelecemos as bases da busca. Apenas referimos como pode a busca ter lugar. Ainda não foi referido o facto de que esta busca tenha de ser feita desde um «princípio», de um «cânon», desde uma «mensura» e desde um «por», mas temos de o fazer porque não basta que se diga que esta marcha intelectual é feita em

---

<sup>448</sup> “La razón marcha mensuradamente hacia una intelección en profundidad. Por tanto tiene este momento de ser búsqueda de aquello que se va a inteligir. Este momento de búsqueda se presta a un equívoco que es menester eliminar de raíz. Ya lo he insinuado anteriormente. Porque no se trata de la búsqueda de una intelección que aún no se posee, sino que se trata de un modo propio de intelección: es la búsqueda misma, es el buscar mismo como modo de intelección”. IRA, p. 60.

busca pelas exigências da realidade, é preciso que se diga que esta busca é feita de modo orientado pela realidade. Com efeito, à busca do que seja o conteúdo fundamental não pode faltar esta orientação que permite que possamos continuar no seio da realidade e dar com o que seja o conteúdo fundamental da realidade. Tudo isso faz parte do «problematismo» envolvido na re-atualização que a razão senciante leva a cabo.

Só tendo presente isto que dissemos é que se pode afirmar com propriedade que a razão é dinâmica, que se rege segundo um princípio canónico e segundo uma busca, como afirma Zubiri:

La cosa es clara: la razón es una marcha (...) por tanto, la razón tiene una estructura formalmente dinámica<sup>449</sup>;

Razón es direccionalidad de una marcha (...) pero esta representación no consiste en ser la norma o medida de lo que efectivamente es real, sino en ser la dirección de una búsqueda en profundidad<sup>450</sup>.

La razón marcha mensuradamente hacia una intelección en profundidad. Por tanto tiene este momento de ser búsqueda de aquello que se va a inteligir [mas atenção] no se trata de la búsqueda de una intelección que aún no se posee, sino que se trata de un modo propio de intelección: es la búsqueda misma (...) <sup>451</sup>.

Por último, creio que convém acrescentar a ideia de que esta inteção pensante se constitui segundo uma busca porque aquilo que haverá de ser re-actualizado não pode estar ainda determinado. E como não pode não o estar pelas exigências da realidade que se nos impõe, todo o trabalho da razão senciante será o de esclarecer o que seja este conteúdo fundamental desde a abertura da realidade; sem que com isso se pense que esta busca signifique buscar a realidade. Pensamos que é nesse sentido que vai a afirmação de Pintor-Ramos, embora neste trecho específico se esteja a dirigir à re-actualização que é levada a cabo pelo *logos*:

La misión del logos es precisamente dotar de contenido actual a este ambiente generado en la cosa real, por el cual y en función del cual es “esta” cosa. El logos es lanzado por las características que conforman el momento de realidad con que es dada cosa en aprehensión primordial, pero cuyos contenidos de realidad no están allí actualizados de modo específico<sup>452</sup>.

Como já se disse, toda a estrutura intelectual de que a trilogia dá conta é tecida no meio intra-apreensivo pelo que não existe necessidade de nos lançarmos na busca da realidade. Em rigor, já estamos no centro de uma inteção «em» realidade e será aqui,

---

<sup>449</sup>IRA, p. 61.

<sup>450</sup>IRA, p. 62.

<sup>451</sup>IRA, p. 60.

<sup>452</sup>Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, op. cit., p. 138.



neste terreno intra-apreensivo, que se irá desenrolar a busca.

Tendo chegado a este ponto, convém que digamos duas coisas: 1) se os critérios de rejeição dos modelos de racionalidade são iguais aos dos anos 20 ou dos anos 40 e, 2) o que a razão não é, seguindo as pisadas de Zubiri.

Numa primeira linha de resposta, não nos parece de modo algum que pudessem ser os mesmos critérios a ter em conta mais que não seja pelo espaço de tempo de quase 60 anos que separam as duas posições. Se quisermos aprofundar nas razões podemos começar por observar que existe uma radical diferença entre a postura que Zubiri adota na etapa fenomenológico-objetivista e a postura que adota na etapa metafísica de maturidade, justamente porque o ponto de partida muda.

Como lembrávamos no primeiro ponto da primeira parte da tese, uma coisa é partir de uma consciência que se dirige para um objeto, outra, radicalmente diferente, é que se possa partir da realidade reduzindo a intelecção a uma mera atualidade comum, porque, no último caso, o que existe é uma mera recetividade material e, no primeiro, o que existe é uma intuição mediada por uma consciência. Assim, ainda que nos dois casos exista uma rejeição dos modelos idealistas, racionalistas e intelectualistas, a verdade é que só a formulação dos anos 80 dá uma resposta cabal à problemática do acesso à realidade.

Vejam agora o que a razão senciente não é.

Confessamos que diante desta tarefa surge uma perplexidade: por que razão temos de voltar a este tema? Já não foi feito esse trabalho anteriormente? De certa forma, sim, mas, em todo o caso, esse foi um percurso totalmente nosso, ainda que nos tivéssemos servido das “razões” de Zubiri para justificar a tese que defendemos. Falta uma análise cuidada daquilo a que se referiu o autor. Por isso, tendo em conta os exemplos que o filósofo chama à colação, interessa-nos agora verificar por que motivo não pode ser a razão nada do que é apontado na página 66 e seguintes de *Inteligencia y razón*. Mesmo que estejamos a repetir algumas das razões que já avultaram na primeira secção deste segmento quanto começamos a distanciar a posição de Zubiri de outras que encaram a razão de um ponto de vista concipiente.

Por isso, a seguir vamos ocupar-nos da determinação do que não é esta razão senciente, de forma breve, porque, as razões que justificarão o caminho senciente ao invés do logificante já foram apontadas.

Assim, se é verdade que há umas páginas atrás, ao começar a introduzir a razão senciente, começámos a dizer, por contraste com a tradição, o que a razão não é; agora,

o que nos interessa é, fundamentalmente, dizer que esta razão não é nem um “rigor lógico”, nem uma “faculdade de princípios”, nem uma “organização de experiências”, nem uma “necessidade dialética”, ou até uma “evidência concetual”.

Na página 66 de *Inteligencia y razón*, depois de ter salientado as linhas mestras que norteiam a razão senciente, Zubiri diz, referindo-se à distância entre a razão senciente e a «faculdade de princípios»:

Se entiende por razón, según hemos visto ya, la «facultad de los principios», esto es, la facultad de juicios fundamentales. Y esto es falso porque principio no es juicio principal sino mera actualización sentiente de la realidad como realidad-fundamento. Principio ha de ser entendido no en intelección concipiente sino en intelección sentiente<sup>453</sup>.

Parece-nos certíssima a posição de Zubiri por vários motivos. Numa primeira instância, porque o que está pressuposto nesta abordagem é uma direção para os objetos externos, que não é possível, porque este tipo de posição tem de se haver, de uma só vez, com várias aporias.

Se recuperarmos o que dissemos, um dos problemas consiste precisamente no ponto de partida. Não é igual começar pelas «realidades» ou começar, tal como aludia o convite fenomenológico, por um movimento que se dirige para as «coisas». No primeiro caso, temos uma atualidade da realidade, que está patente, efetiva e «de suyo» presente, e da qual, num momento segundo temos consciência. No segundo, o que existe é uma colocação da posição filosófica no segundo momento do ato intelectual, o que acarreta, como já dissemos a propósito de Husserl, uma substantivação da consciência, uma consideração da consciência dos atos, uma consideração da realidade desde o sentido, uma consideração da realidade desde uma redução eidética que faz perder a materialidade da formalidade de realidade entre outras coisas.

Outro dos problemas é, certamente, considerar a atualidade da realidade desde uma metafísica da inteligência e não segundo uma metafísica do «estar». Por isso, acertadamente, não pode ser admitida por Zubiri, porque lhe estaria vedado o acesso à realidade.

Depois, este tipo de postura filosófica tem de se haver com o problema da relação entre o sujeito e o objeto, melhor, com o seu elo de ligação porque não conta com a religação, nem com a atualidade comum, nem com a mera recetividade da realidade. E, se não conta, pura e simplesmente não pode afirmar que está a lidar com

---

<sup>453</sup>IRA, p. 66.

«hechos», isto é, com a realidade «de suyo», tal como afirma Zubiri<sup>454</sup>. Logo, esta posição não pode ser admitida por Zubiri.

Além disso, um dos pressupostos de uma metafísica deste género, que certamente conta entre os modelos de um determinado realismo, é a utilização dos conceitos para configurar a realidade, coisa que para Zubiri é inadmissível, precisamente pelo facto de enformar a realidade desde o princípio, como já salientámos anteriormente.

Num quarto ponto, podemos verificar que o modelo de razão adotado nesta posição filosófica é o concipiente. E perante tal identificação não podemos continuar a manter relações com o tipo de razão proposto por Zubiri. Na nossa perspetiva, para bem do modelo noérgico, é necessário que as relações sejam cortadas, porque o que está em causa é certamente uma “enformação da realidade”. O que está em causa é a desconsideração da congeneridade entre a sensibilidade e o entendimento, o que de imediato corta toda a possibilidade que se considere uma noergia ou uma noologia.

Mas, além disso, o que não está considerado num modelo operativo como a «faculdade dos princípios» é que razão é co-substantiva da realidade. O que de imediato instaura o terreno concipiente ao invés de permanecer nas exigências de uma analítica da facticidade material noérgica, mas não só isso, porque, ao mesmo tempo, acontece que se desconsidera a ideia de que a razão é co-substantiva da realidade. E, por isso, impera uma enformação da realidade, ao invés de uma recetividade da realidade que depois, pelo poder do real, dará lugar a uma inteleção pensante do real, sempre edificada segundo o modelo regulamentar de Zubiri, a saber: «com»; «em», «a».

Por último, num quinto ponto, está pressuposto que o princípio é algo que se tem de alcançar externamente e segundo juízos fundamentais o que manifestamente é inadmissível para Zubiri e para nós, se nos quisermos situar no terreno de uma reatualização da realidade. Com efeito, nem o princípio é algo que tenha de ser considerado externamente, uma vez que nesse caso estaríamos no seio de um realismo ingénuo, nem a consideração da realidade pode ser feita desde um juízo fundamental. A este respeito, as considerações que Pintor-Ramos faz a propósito dos realismos, na sua obra *Realidad y verdad*, denotam bem por que razão teria Zubiri de se afastar desta

---

<sup>454</sup>A este respeito, como bem notou Jesús Conill, a religação é responsável pela resolução de alguns problemas que se mantinham “vivos” após as tentativas de solução que a fenomenologia de Husserl apresentou. “Asimismo, una noción tan importante como la de «religación» (la noergia del poder de lo real) responde a las insuficiencias de la intencionalidad noético-noemática, típica de la fenomenología, y a la necesidad de corregir el concepto de noesis y noema (...)”. Jesús Conill, “La fenomenología de Zubiri”, *art. cit.*, p. 188.

posição filosófica<sup>455</sup>.

Se nos ficarmos apenas pelo texto do filósofo espanhol, temos provas de que a sua posição é a de uma analítica intra-apreensiva que não se coaduna com qualquer tipo de realismo, ou de confusões da intelecção com um juízo ou afirmação.

E, nesse sentido, é bom recordar que, desde o princípio dissemos que a intelecção é uma mera atualização da realidade e por isso não se confunde com um juízo que afirmasse a realidade segundo os seus conceitos. O juízo, aliás como se pode verificar pelas tematizações que sobre o assunto faz Zubiri em *Inteligencia y logos*, é um momento secundário relativamente à analítica da realidade, e, nesse sentido, perfeitamente dependente da apreensão primordial. Não perceber isso é não ter percebido nada da novidade que Zubiri aporta com a sua noergia, com a sua recetividade da formalidade de realidade.

Esse foi o deslize das logificações da inteligência que, de algum modo, por não atenderem à importância de uma reabilitação da sensibilidade, não tiveram outra solução senão eivar a intelecção da realidade dos concetualismos que, de por si, não podem garantir que estejamos a lidar com realidade, como aponta Zubiri no final de *Inteligencia y realidad*:

El racionalismo en todas sus formas entiende que ese salto lo da el concepto: el concepto me dice lo que la cosa es (...) pero (...) los conceptos por sí mismos no pasan de ser conceptos objetivos; jamás son por sí mismos conceptos de realidad real y efectiva. Realidad no es lo mismo que objetividad (...) la ciencia sería pura y simplemente un sistema coherente de conceptos objetivos, pero no una aprehensión de realidad<sup>456</sup>.

Por estas razões, e não esquecendo que as “regras” que a analítica faz emergir, aquando da apreensão primordial, não podem ser desrespeitadas ao longo dos momentos intelectivos do ato intelectual é por demais evidente que a concepção da razão como uma «faculdade de princípios» não pode ser admitida por Zubiri. Mais que não fosse, porque o princípio é real, o princípio que é alcançado pela razão é uma formalidade de realidade e por isso não se confunde com uma enformação da realidade.

Vejamos, agora, por que razões nos parece correto que Zubiri afirme que a razão senciante não se confunde com um rigor lógico.

Num segundo momento, referindo-se ao «rigor lógico», diz o seguinte:

El rigor del razonamiento se fundaría en las rigurosas evidencias de los llamados

---

<sup>455</sup>Cf. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, op. cit, p. 59ss.

<sup>456</sup>IRE, p. 178.

principios de razón, esto es, en evidencias conceptuales (...) razón sería el órgano de la evidencia conceptual absoluta (...) ahora bien, esto es inaceptable (...) el principio de la razón no son los conceptos y los juicios primeros sino la realidad físicamente aprehendida en «hacia». La razón no es el órgano de las evidencias absolutas (...)»<sup>457</sup>.

O que se pode deprender daqui? Numa primeira instância, que não é igual começar pela atualidade da realidade e começar por um afirmar da realidade. Aliado a este ponto é importante considerar o papel da mera recetividade da realidade no contraste com aquilo que seja a determinação da realidade a partir de um conceito. Num terceiro ponto, salta à vista a convicção, que aliás perpassa toda a analítica, de que é necessário reabilitar a sensibilidade para que se possa continuar a determinar a realidade, desde ela mesma, e na fidelidade àquilo que é. É ainda presente a ideia de que a apreensão da realidade se faz por meio de uma respetividade, de uma atualidade comum, de uma formalidade de realidade, de uma congeneridade e de uma recetividade.

Um dado importante também pressuposto na negação do carácter lógico da razão está na convicção de que a evidência não é algo de imediato, não é algo de determinado desde uma consciência, desde uma inteligência concipiente ou desde um realismo crítico, mas algo mediato pela abertura da realidade.

Num sexto ponto, está presente a ideia de que a razão, tal como pensar, não são uma mera movimentação de raciocínios, mas o resultado do «dar que pensar» que a realidade nos dá ou o resultado de uma inteleção senciente da realidade.

Num sétimo ponto, está vigente a ideia de que a realidade não pode ser esgotada por mais perfeita que seja a afirmação que dela é feita com base quer no poder do real, quer nas limitações apreensivas (tenhamos aqui em mente a formalização, os indícios desta limitação presentes nos modos de afirmação e liberdade de escolha diante da riqueza infindável do real).

Por todos estes re-ajustes da forma como foi sendo pensada a realidade julgamos que os reparos que Zubiri tece a esta posição filosófica são acertadíssimos. Mas, o que acontece se considerarmos a razão como uma dialética? Poderia Zubiri estar de acordo com esta posição? Não nos parece, mas como antes, demos-lhe a palavra para depois aferir do que está em causa.

Num terceiro momento, referindo-se à «necessidade dialéctica» diz o seguinte:

Razón sería dialéctica especulativa conceptual, sería en sí misma el concepto mismo del concepto, esto es, Idea en sentido hegeliano. Pero esto es imposible. Razón no es

---

<sup>457</sup>IRA, p. 67.

movimiento dentro de un concepto (...) sino que es marcha «hacia lo otro» (...) razón no es movimiento de conceptos sino búsqueda en la realidad. La razón es inquiriente; la razón marcha (...) lo que mueve a la razón no es la inconsistencia de los conceptos, sino el problematismo de la realidad<sup>458</sup>.

O que é que está em causa nesta descrição? Por que razão não pode ser admitida, segundo Zubiri? Terá ele razão quanto ao que diz?

Para começar a descortinar o que está em causa nesta descrição é preciso começar por observar que Zubiri se refere a Hegel, rejeitando o facto de que a intelecção da realidade possa ser feita por meio de um conceito ou juízo. É o facto de que, não existe diferença ontológica e sustancial para que se faça uma grande diferença entre apreender a realidade através de uma recetividade ou através de uma afirmação concetual.

Num terceiro ponto, está a ser posto em causa que, tal como antes, não exista um elo de ligação entre o sujeito e o objeto fiável que estamos convictos que seja a recetividade da formalidade de realidade e não, pelo menos numa primeira instância, o campo de realidade. O que está a ser posto em causa é que a determinação da realidade seja feita numa primeira instância pela razão e que tudo se resolva numa espécie de dialética assumptiva, onde aquilo que existe é um devir de conceitos.

Dito isto, emerge a necessidade de que respondamos à segunda questão: por que razão não podem estes pressupostos de Hegel ser admitidos? Numa primeira instância, porque aquilo que inaugura quer a noergia quer a noologia é a «atualidade» da realidade. Depois, porque o meio de ligação entre o sujeito e o objeto radica na mera recetividade da formalidade de realidade e na atualidade comum, não numa enformação da realidade feita pelos conceitos. Ou seja, porque considerar o que seja a realidade é fruto da recetividade não de um concetualismo enformante. Num quarto ponto, porque em momento algum pode ser considerada uma dialética racional, do tipo daquela que Hegel defende no interior da atualização da realidade sem que, de algum modo, passe a analítica a ser uma enformação da realidade.

O que pode ser considerada é uma dialética que se tece intra-apreensivamente e desde as exigências da realidade; quer dizer, a única dialética que pode ser considerada é aquela que existe entre as escolhas que a liberdade efetiva como caminhos de determinação do conteúdo fundamental e a realidade campalmente atualizada. Mas esta, como se pode verificar, é francamente diferente da proposta concipiente de Hegel. A

---

<sup>458</sup>IRA, p. 68.

esta última não faltariam induções, auto-morfismos, enformações da realidade de acordo com uma lógica interna e postulações da realidade sem que fosse considerada a transcendentalidade da realidade<sup>459</sup>.

Concorre ainda para a rejeição desta posição o facto de que esta determinação da realidade seja feita por meio de uma lógica interna e não por meio das exigências que a intelecção senciente exige. Por ante-último, é ponto de rejeição a ideia de que a determinação da realidade seja um devir de conceitos que relevam de uma dialética interna e não de uma abertura da realidade. Ficando reservado para último ponto incontestado por Zubiri o facto de que a razão seja fruto de uma dialética interna e não do «dar que pensar» que a realidade nos dá; por outras palavras, que a realidade não seja considerada desde a sua co-substantividade com a realidade.

Terá Zubiri razão relativamente a estes reparos? Assim nos parece porque de algum modo a base de todas estas rejeições é uma aposta na recetividade da realidade, e, como temos vindo a dizer, só através dela é que é possível que tenhamos, numa primeira instância, «hechos» e nos desenvolvimentos ulteriores, tanto o *logos* como a razão senciente. Se não for considerada, então é a intelecção que devém uma concetualização, é o sentir que fica separado do inteligir, é o objeto que fica inalcançável, é a razão que passa a ser uma moção de raciocínios. E nenhum destas apostas filosóficas corresponde a uma atualização/re-atualização da realidade, nenhuma destas apostas está no seio da realidade ou nenhuma delas corresponde a uma metafísica da verdade tal como lembra Juan Nicolás<sup>460</sup>.

Esclarecidos estes pontos anteriores, ainda nos falta dizer por que nos parece acertado o repúdio de Zubiri relativamente a uma razão organizadora. Vejamos o que

---

<sup>459</sup>De forma alegre não estamos sós a pensar assim. Se analisarmos o que diz Juan Nicolás sobre o assunto podemos ler o seguinte: “ (...) son las cosas las que nos dan o nos quitan la razón”. Esto significa, entre otras cosas, que en el proceso del conocimiento verdadero, la instancia crítica definitiva está en las cosas. Pero también significa que sin razón no hay crítica. Ambos elementos están co-implicados. De ahí que pueda afirmarse que en el caso de Zubiri tiene lugar una especie de *dialéctica metódicamente controlable entre lo real y la razón* en orden a la construcción del proceso crítico del saber verdadero. Esta dialéctica señala por un lado a dos fuentes del hacer crítico y por otro lado establece un “método” que delimita la dinámica del saber”. Juan Nicolás, “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, *art. cit.*, p. 240.

<sup>460</sup>É muito curiosa a este respeito a formulação de Juan Nicolás porque nos parece ser precisamente aquilo para o que Zubiri aponta e que temos vindo a defender, a saber: uma teoria da verdade a partir da recetividade e da experiência. Por isso, deixamos referida a formulação que fez: “estructura metafísica de la experiencia de la verdad (...) la verdad no es solamente una construcción producto de una subjectividad (individual o colectiva), sino que es, en su nivel más originario, el hecho mismo de la comparecencia de lo real. Ésta tiene fuerza de modulación de la subjetividad: “No es que mi razón configure las cosas, sino que es la verdad de éstas la que configura mi razón y la hace así, mía”.”. Cf. Juan Nicolás, “Explorando la experiencia de la verdad”, en J. J. Acero, *et al.* (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Ed. Univ. Granada, 2004, p. 160.

diz acerca do assunto.

Relativamente ao facto de a razão senciente poder ser “organização de experiências”, pode ser lido, na página 68 de *Inteligencia y razón*, o seguinte:

(...) La razón sería la organización de estas intelecciones (...) la razón no es órgano de evidencias absolutas ni es la dialéctica de la inconsistencia interna del pensar, sino que es pura y simplemente totalización lógica. Pero esto es inaceptable (...) por dos motivos (...) estas intelecciones en que la razón se apoya y a las que ya aquí se refiere no son intelecciones en cuanto intelecciones, sino la realidad en ellas inteligidas (...) En segundo lugar, de esta realidad sentida, la razón no organiza su totalización, sino su medida en profundidad abierta<sup>461</sup>.

Pela quarta vez, continuam-nos a parecer acertados os reparos de Zubiri. Primeiro, porque na rejeição desta posição está presente, indubitavelmente, a rejeição da primazia de um criticismo. Depois, porque na negação desta posição o que se verifica de novo é a aposta numa congeneridade entre o saber e a realidade, mas não só; como tivemos oportunidade de dizer, uma aposta na congeneridade entre o sentir e o inteligir<sup>462</sup>. Além disso, parece-nos acertada a ideia de deixar claro que a razão nem é um órgão de organizações, nem se move de acordo com uma espontaneidade pelo simples facto de que é co-substantiva da realidade. E, se assim é, só existe uma intelecção pensante do real, isto é, uma razão senciente, porque a formalidade de realidade continuando a dar que pensar se abre a outras formalidades de realidade, tendo em vista a determinação, «na realidade», do conteúdo fundamental da realidade. O que faz com que razão não possa ser considerada como uma primeira intelecção que se dirige para a realidade, ou, menos ainda, como uma operatividade que crie o real a partir de um transcendental que *a priori* foi determinado.

Desta feita, a razão senciente só pode ser considerada como uma intelecção pensante do real que é co-substantiva da realidade<sup>463</sup>. Só pode ser pensada como uma

---

<sup>461</sup>IRA, p. 69.

<sup>462</sup>Sobre este assunto existe um artigo de Pintor-Ramos onde podemos verificar que as reservas de Zubiri relativamente a Kant já datam desde a sua juventude. “(...) es evidente que *Inteligencia y razón* no se dedica al estudio de una “dialéctica” de la razón para desenmascarar la “ilusión transcendental” (KrV A 295/B 352) porque si, bien en Zubiri es obvio que caben “ilusiones de la razón – lo que llama “razón razonante” - que hay que mantener a raya, éstas no son “transcendentales”, es decir, no se trata de una “ilusión natural e inevitable que se apoya, a su vez, en principios subjetivos que hace pasar por objetivos” (KrV A 298/B 354) (...) Al fin, en Zubiri no hay razón pura porque siempre es razón sentiente”. Antonio Pintor-Ramos, “Objetividad y Realidad: Kant en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 32 (2005), p. 76. E, será nessa condição que irá permanecer ao longo de toda a sua carreira filosófica: sem dúvidas de que o criticismo não pode ser a via de acesso à realidade.

<sup>463</sup>Se fizemos uma espécie de compêndio das definições de razão sentiente que Zubiri até ao momento dá, podemos ler as seguintes formulações: “la razón es el carácter intelectual del pensar” (IRA, p. 25); “es la intelección pensante de lo real” (IRA, p. 40), “razón es ante todo la intelección de *lo real en profundidad*



re-atualização da realidade desde as exigências da realidade, desde um princípio, desde um “cânon”, desde uma “mensura”, desde uma «problematização» e em ordem à determinação do conteúdo fundamental da realidade. Todas as outras posições, seja porque não recuperam a sensibilidade, seja porque não partem da realidade, seja ainda porque se ligam a uma enformação da realidade, não permanecem no terreno da analítica noérgica, isto é, da inteção «em» realidade e da verdade.

Feito este percurso pela definição da razão senciente, apresentando pontos contrastantes e persistindo nas exigências da noérgica para a explicitar, passemos agora à clarificação da unidade desta razão, ainda que, de algum modo, estas informações já tenham sido antecipadas pelas tematizações que fomos fazendo, porque não é de pouca importância dizer que a marcha intelectual da razão continua a manter uma co-substantividade com a realidade.

### 3.2.1. A unidade da razão senciente

Se recordarmos a marcha intelectual da qual estivemos a dar conta, aparece de imediato que Zubiri definiu a razão como “algo” de intelectual que é nosso e das coisas-reais. Trata-se de algo meu porque brota de uma inteção que tem as suas próprias limitações e advém de uma escolha, orientada é certo, mas em todo o caso minha. Mas tanto quanto esta nota aparece de forma clara na descrição da marcha intelectual, também aparece aquela outra que tem que ver com a pertença da razão às coisas, justamente porque se trata de uma razão senciente e não de uma razão concipiente ou racional.

Diante destas duas notas Zubiri diz que existe uma unidade na razão senciente que permite unir a nota de «nossa» da razão à nota de ser das «coisas-reais», sendo aqui que começam as questões por resolver.

Poderá a razão senciente ser minha e das coisas-reais ao mesmo tempo? Haverá uma unidade? O que é que permite dizê-lo? A nós parece-nos que sim, e a resposta a esta questão, que se pode desmultiplicar como demonstrámos acima, está precisamente no

---

(IRA, p. 43); “(...) la razón no sólo es intelección de lo real en profundidad, sino intelección mensurante de lo real en profundidad” (IRA, p. 45); “*la razón el intellectus quaerens (...)*” (IRA, p. 57); “(...) *la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad*” (IRA, p. 65). E, como é bom de ver, nenhuma delas se pode equiparar às propostas que a tradição foi plasmando.

estatuto da intelecção porque é a intelecção – seja qual for o nível de profundidade do qual se fale – que se dá segundo uma mera recetividade que se pode dizer que a razão é minha e das coisas-reais. Se a intelecção fosse de outra ordem seria difícil manter o que diz, mas como a intelecção se dá numa mera recetividade, mesmo no caso da razão senciente, ao existir uma intelecção profunda que é minha o que existe é uma intelecção da realidade que não pode fugir aos quadros de uma atualidade comum.

Repare-se que Zubiri diz que o está em causa nesta marcha intelectual é um dado de realidade e, di-lo textualmente, na página 76 de *Inteligencia y razón*: “La unidad de la razón como mía y como razón de las cosas, está, pues, en que la razón es actualidad pensante de lo real”. Reiterando, o que está em causa é um dado da realidade que foi apreendido em «hacia». Por isso, mesmo que estejamos num plano mais profundo e guiado, existe uma intelecção que é minha e das coisas-reais porque o que na marcha está a ser clarificado explicativamente é a realidade.

Dito isto, interessa-nos agora ver de que modo Zubiri definiu as bases da razão senciente de uma forma mais profunda, porque uma coisa é que digamos que, segundo o filósofo, a razão senciente provem da realidade; outra, é que sobre essa base estejamos a averiguar as bases da abertura em que se dá. Por isso, avancemos para a determinação do orto que tem fundamentalmente como finalidade mostrar o papel do campo e da liberdade na marcha intelectual.

### 3.2.2 A recetividade como «orto» da razão senciente e o problema da liberdade

Depois do que dissemos até aqui, poderíamos afirmar que, de algum modo, a tematização do “campo” donde emerge a razão senciente já foi feita; por outras palavras que o que seja o «orto» já foi em «hacia» avançado anteriormente. Basta lembrar o que dissemos relativamente às bases da razão senciente para, nesse momento, estarmos diante do seu orto, porque, de facto, não são outras as bases da razão senciente.<sup>464</sup>

Numa primeira instância, a base terá de ser a realidade que é apreendida desde

---

<sup>464</sup>A afirmação de Zubiri não deixa margem para dúvidas: “La razón marcha para colmar en lo posible las insuficiencias de la nuda intelección. Esta marcha, pues, no tiene supremacía sobre la nuda intelección sentiente o aprehensión primordial; tiene, tan sólo en algunos aspectos, cierta superioridad sobre ella (...) Nada de lo inteligido en razón es real sino como fundamento – fundamento necesario en principio – de lo inteligido en aprehensión primordial. Pero por ser fundamento, lo inteligido en razón es algo real dentro de esa realidad física, primaria e inamisible de la impresión de realidad. Sólo ella es la que tiene supremacía radical en la intelección humana”. IRA, p. 90.

uma receptividade da materialidade em formalidade de realidade. Sem considerar este ponto, não teríamos acesso a realidade alguma ou a «hecho» algum e, portanto, a campo algum, uma vez que é a realidade que é apreendida desde uma receptividade que se abre a outras formalidades contrariando quer uma certa enformação da realidade, quer um subjetivismo que não se poderia coadunar com uma re-atualização da realidade de que nos pudéssemos fiar, como reclama a verdade real na sua raiz judaico-cristã.

Posteriormente, para que possa ser considerado o que seja a razão senciente é preciso que sejam observadas as consequências da abertura da realidade, porque é desde a inteção campal da realidade que pode ser considerado o que seja o fundamento de tal realidade, «em realidade». Relembremos aqui a importância do princípio, da “mensura”, do “canon”, do «por», das sugestões e do fundamento para que o «que» que foi apreendido, também na apreensão primordial, possa agora, à luz das exigências da receptividade da realidade, dar conta do que seja o conteúdo fundamental da realidade.

E, por último, é preciso ter em conta, que é essa realidade que é apreendida em formalidade de realidade que, contém em «hacia» a pura realidade que irá, dando que pensar, abrir-se a outras formalidades de realidade para determinar o que possa ser o conteúdo fundamental da realidade. Todo este percurso que estará a cargo da razão senciente é feito desde o terreno da campalidade, como dissemos.

Não cuidamos que a razão senciente possa ter outras bases porque, se assim fosse, então, já não seria de uma razão da realidade da qual falaríamos, já não seria de uma atualização senciente da qual estaríamos a dar notícia, mas de uma “enformação da realidade”, como Zubiri aponta já desde 1962, com *Sobre la esencia*<sup>465</sup>. Porque, nesse caso, não seria tida em conta nem uma atingência física, nem uma atenção que apenas recebe a formalidade de realidade, nem tampouco a co-substantividade entre razão e realidade, mas uma necessidade de movimento para a realidade que contraria essa presença e desmente que a inteção possa ser mera receptividade.

Dito isto, não é estranho que Zubiri afirme que as bases da razão senciente estão certamente quer na formalidade de realidade primordialmente atualizada, quer na re-atualização que dela é feita, porque é este o seu orto estrutural, é esta a base real que permite, desde uma abertura a outras formalidades de realidade, re-atualizar a realidade

---

<sup>465</sup>“El orto radical de la razón está en la impresión físicamente «una» de realidad. La razón es algo que tiene orto precisa y formalmente por ser sentiente. En su virtud, repito, la razón al igual que la afirmación, no es sino un modo de intelección de la aprehensión primordial. La razón no es algo que vuela por sí misma *por encima* de todo lo sentido. Por el contrario, la razón misma es sentiente, y la intelección racional es un determinado modo de intelección de la propia intelección sentiente”. IRA, p. 90.

de um modo cada vez mais complexo. E esta re-atualização segue pela senda da recetividade. Reiteramos, sem o «hecho» que é o resultado da recetividade não existe acesso à realidade; sem o acesso à realidade, não pode ser ela mesma a impelir para outras formalidades de realidade, o que, de uma só vez, implicaria que a re-atualização se transformasse num transcendentalismo ao modo kantiano e que, tal como não poderia haver apreensão primordial, também não poderiam existir outras formalidades a que a realidade pudesse enviar.

Por último, se não existisse recetividade não poderia, no momento da apreensão primordial, ser captada em «hacia» a pura realidade, nem, pelo que dissemos anteriormente, ser a realidade, desde a campalidade, pela densidade e o «dar que pensar» que efectua, a enviar de novo para outras formalidades de realidade para clarificar o que seja o conteúdo fundamental da realidade.

Neste sentido, cremos que é muitíssimo pertinente a observação de Zubiri relativamente ao orto da razão senciente quando afirma que:

La razón tiene su orto, su origen en las cosas, pero en las cosas ya previamente inteligidas como reales. Este es un momento más hondo del orto de la razón. Por esto la razón no es, como veremos, un modo de intelección superior a la nuda intelección, sino que por el contrario la razón es razón por estar fundada en intelección y ser un modo de ésta<sup>466</sup>.

No seguimento do que dissemos, tampouco espanta que, apesar das diretrizes com que a marcha intelectual de carácter intelectual progride na determinação do que seja o conteúdo fundamental da realidade, não se possa falar de um «orto genético». Porque, nesse caso, estariam de algum modo antecipados os caminhos a que a marcha intelectual se teria de abrir sem que pudesse acontecer tal coisa; e isso seria dar lugar a um determinismo<sup>467</sup>. Pela complexidade deste tema e pela importância que possui, julgamos que vale a pena fazer uma pequena explanação sobre o assunto<sup>468</sup>.

Antes de mais, gostaríamos de fazer notar que sobre este assunto não encontramos nenhuma explanação detalhada, mesmo buscando nos já clássicos

---

<sup>466</sup>IRA, p. 83.

<sup>467</sup>“Entiendo aquí por orto aquel momento estructural de la razón según el cual ésta es, en cuanto razón, algo originado. No se trata del orto genético de la razón ni en el individuo ni en la especie. Se trata tan sólo del orto radicalmente estructural, del origen estructural”. IRA, p. 81.

<sup>468</sup>Foi neste sentido que nos debruçamos sobre o problema da liberdade. E, nessa linha, pensamos que é muitíssimo instrutiva a tematização que sobre o assunto faz Diego Gracia no seu livro intitulado “El poder de lo real”. Por isso, vejamos o que diz a propósito da insubornável liberdade: “la libertad no es un mero hecho natural sino un suceso moral. La libertad es un valor, y al optar por realizarlo, realizamos la libertad, la objetivamos en los productos de nuestras decisiones. La libertad se crea, se conquista. Y se objetiva”. Diego Gracia, *El poder de lo real, op. cit.*, p. 536.

comentários à trilogia de Zubiri. Encontrámos, todavia, uma referência de outra ordem, por exemplo, no livro de Pintor-Ramos, intitulado *Realidad y verdad*, numa nota de rodapé, onde tece um comentário certo sobre uma das utilidades de que o orto da razão senciente seja estrutural e não genético:

Este término es muy útil para no recaer en la constante tentación de un planteamiento genético y, de este modo, evitar que la razón se entienda como un nuevo paso que sucede a las intelecciones anteriores, ya en si mismas completas. De lo que se trata, por el contrario, es de una simple modalización dentro de la intelección misma<sup>469</sup>.

A nosso ver, nesta nota, Pintor-Ramos refere-se à unidade dos três momentos do ato intelectual e isso, na nossa perspectiva, ainda que deva a todo o transe ser sempre salientado, não é de modo algum o ponto que nos ocupa.

Por seu lado, Diego Gracia, em *Voluntad de verdad*, também não nos parece que trate o tema com circunscrição, nem mesmo no seu recente livro sobre o poder do real. A única referência que pode aludir, ainda que de forma muito indireta, ao tema é a seguinte:

La realidad actualizada en la aprehensión arroja a la inteligencia ante la realidad allende la aprehensión. «Y este lanzar ante sí, actualizando aquello hacia lo cual estamos lanzados, es justo lo que etimológicamente significa la palabra pro-blema (...)»<sup>470</sup>.

Mas aqui são outras questões que estão em causa, a saber: o carácter aberto e denso da realidade e a necessidade de continuar a apreender cada vez mais profundamente e segundo uma problematização o que seja a realidade, «na realidade».

Se tivermos em conta as análises de Juan Nicolás, também não encontramos uma tematização directa nem da recetividade, nem da ligação da recetividade com a liberdade. O que se encontra é uma descrição da marcha intelectual, uma afirmação do carácter essencial da liberdade, mas não mais do que isso. E, na nossa perspectiva era necessário que existisse porque o que aparece no tratamento desta questão é nada menos do que o papel da liberdade como possibilidade de determinação do real:

La creación de propuestas mundanalmente comprensoras tiene lugar en el nivel intelectual de la razón, y su condición de posibilidad es la libertad. Ésta se convierte así en un ingrediente esencial del conocimiento (...) así pues, la imaginación se mueve en un ámbito de libertad, delimitado o restringido por dos lados: lo dado en la aprehensión primordial (transmitido campalmente por el logos) y las exigencias (p.e.

---

<sup>469</sup>Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, op. cit., p. 252 nota 10.

<sup>470</sup>Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, op. cit.. p. 154.

lógicas) de la razón<sup>471</sup>.

Por último, ficou dito que também não encontramos referência alguma ao tema na tese doutoral de Víctor Tirado San Juan intitulada *La verdad y la esencia en Edmund Husserl y Xavier Zubiri*. Por isso, para pensar a nossa questão temos de nos centrar no que está em causa quando Zubiri trata estas questões.

Anteriormente defendemos que toda a re-atualização se dá segundo uma transcendentalidade respetiva da realidade. Logo a seguir, pela constatação que a realidade continua a dar que pensar, fizemos notar que esta re-atualização, como refere Zubiri, depende uma vez mais, para que estejamos no terreno da analítica noérgica, da abertura da realidade a outras formalidades de realidade. Se é assim, que problema haveria em admitir que o orto da razão senciente é genético uma vez que seria a própria realidade, campalmente re-atualizada, a determinar quais as aberturas que a marcha intelectual deve palmilhar para que o conteúdo fundamental possa ser determinado? Aparentemente problema algum porque neste caso não se trataria de uma determinação subjetiva, mas seria obra da própria realidade campalmente atualizada e, nesse sentido, cumpriria a regra básica de que tem de ser a realidade a dar-se ao sujeito senciente e a dar a forma de ser atualizada.

Mas a questão é mais complexa porque, ao introduzir uma componente genética deste género está-se a introduzir uma componente de “verificação”, isto é, uma determinada “certeza” onde não pode ser havida<sup>472</sup>. Além disso, a desimplicar que possa existir uma re-atualização em respetividade da realidade, porque aquilo que seria encontrado nesta mesma respetividade, já seria de algum modo havido se a certeza da abertura que é feita for determinada anteriormente, o que é nada menos do que aquilo que acontece num raciocínio do tipo matemático ou silogístico. Ou seja, antes que se desenrole o problema já a solução está antevista pela aplicação de uma regra enformante e puramente formalista<sup>473</sup>. Explicando, ainda: determinar que a abertura da marcha intelectual deve ser tal, implica que, no momento anterior a esta abertura, já se está de algum modo capacitado a definir qual seja a re-atualização da realidade. E isso não é

---

<sup>471</sup>Juan Nicolás, “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, *art. cit.*, p.242.

<sup>472</sup>Naturalmente esta questão também tem que ver com a evidência, e neste sentido recomendamos que seja observada aqui toda a parte que Zubiri dedica à questão em *Inteligencia y logos*. Mas, de momento o que nos interessa é deixar notado que desde cedo Zubiri anteviu ou problema da certeza e da verdade associada à certeza. Por isso, podemos verificar já em *Sobre la realidad* algumas críticas a Descartes.

<sup>473</sup>Esta é, por exemplo, uma das razões pelas quais Zubiri não permite que a razão sentiente seja pensada pelos mesmos parâmetros que um raciocínio matemático do tipo silogístico. Sobre a questão da liberdade é ainda muito curiosa a relação que Ricardo Espinoza com o conceito de tempo. Cf. Ricardo Espinoza, “Tiempo humano en Xavier Zubiri: una cuestión de libertad”, *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Dialogo*, n.º.17 (2008), pp. 195ss.

nem mais nem menos do que introduzir aí uma determinada “certeza” de que as possibilidades se vão verificar. E não pode ser introduzida porque, tal como no caso da evidência, tampouco aqui se pode admitir que seja imediata sem que estejamos já no plano de uma certa substantivação da consciência.

A este propósito já fizemos referência à posição filosófica de Descartes, onde é manifesto o carácter concipiente da certeza a que lança mão para edificar o seu edifício filosófico tendo salientado o carácter formalista e postulante de tal certeza que em nada se coaduna com a noergia que perpassa toda a estrutura da analítica, também detetado por Joan Albert Vicens:

(...) la evidencia no es esencialmente una percepción clara y distinta, y menos todavía un tipo de conocimiento encarnado por las nociones matemáticas o por el *cogito ergo sum*. La evidencia es más bien un momento de algunos de nuestros juicios (...) aclara Zubiri, «no se trata de la necesidad con que un predicado lleva un sujeto, se trata de la necesidad con que una cosa real (necesario o contingente) actualizada primordialmente en mi intelección, determina mi afirmación de ella<sup>474</sup>.

Por isso, Zubiri rejeita que o orto da razão senciente possa ter uma componente genética, tendo apenas de relevar de um orto estrutural. E, no mesmo momento em que faz isso, por um lado, reitera a ideia de que a verificação das hipóteses é algo de posterior e, por outro, faz depender a marcha intelectual da liberdade. Contudo, tal como salientámos a propósito da re-atualização do logos, não se trata de uma libertinagem; a liberdade de que fala Zubiri é aquela que releva de um certo leque que a abertura da realidade põe à disposição<sup>475</sup>.

Vejamos agora em que consiste o problema que a razão está a efetivar, que implicações tem esta marcha na explicitação da realidade e como esta inteção pensante nunca deixa de relevar de uma recetividade. Realmente, até ao momento não

---

<sup>474</sup>Joan Albert Vicens, “Xavier Zubiri, Descartes y el origen de la filosofía moderna”, in Nicolás, J.A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, p. 90.

<sup>475</sup>Sobre o tema da liberdade em específico Pintor-Ramos diz o seguinte: “En esta fundamentación de la libertad desde la realidad, Zubiri, cierto es que tratando un problema distinto, aporta una precisión importante: “Libertad no significa arbitrariedad. Opción libre no es opción arbitraria sino opción no forzada” (HD 221). Cómo puede haber una “opción no forzada” dentro del proceso intelectual? Su posibilidad pende, sin duda alguna, del carácter originariamente abierto de toda realidad y, por tanto, de toda intelección. Los caminos de ulterior actualización de la realidad dada en aprehensión son infinitos; como nos es posible actualizarlos todos al tiempo, la única posibilidad es optar por unos entre otros también posibles(...) La libertad se ejercita, pues, siempre dentro del ámbito de realidad y conforme a las exigencias que de él emanan; pero esta libertad no crea nuevos contenidos reales, ni si quiera actúa demiúrgicamente mezclándolos de modo arbitrario para componer con ellos formas de realidad nuevas. Por tanto, la libertad no altera en absoluto la referencia básica que la verdad de la intelección mantiene con la realidad, sus formas y modos; lo único que hace es concretar su actualización en una de las líneas marcadas por la fuerza de imposición de lo real mismo”. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, op. cit., p. 144.

se indicou nem como é, de um modo mais determinado, re-atualizado o conteúdo fundamental da realidade, nem como é que se dá a criação racional do conteúdo fundamental, nem qual é o estatuto do objeto formal desta marcha intelectual. E, temos de o fazer se quisermos levar a cabo o nosso projeto de dar conta do que seja a «verdade como encontro» desde uma recetividade da materialidade.

### 3.2.3. A razão senciente como «problema»

Para começar a tratar esta questão, julgo que é particularmente elucidativa a enunciação que Zubiri faz sobre o carácter “problemático” da razão:

El campo arroja a la inteligencia ante una realidad real, pero extracampal. Y este lanzar ante sí, actualizando aquello hacia lo cual estamos lanzados, es justo (...) problema (...) El problematismo no es primariamente el carácter de mi marcha sino que es primariamente el carácter de la actualización misma de lo real. Lo real da que pensar. Y este dar es justamente el problematismo; algo dado por lo real<sup>476</sup>.

Perante tal texto, numa primeira instância, poderemos ver que a realidade campalmente re-atualizada não foi esgotada com a nova atualização que o *logos* senciente proporcionou. Depois, que esta incapacidade resultou numa certa questão por resolver, quer dizer, num determinado «dar que pensar», porque, de algum modo, aquele «que», que foi apreendido na apreensão primordial em «hacia», exigia que fosse determinado no seio de uma respetividade. Daqui, como tivemos oportunidade de ver, resultou, no seio da abertura da realidade, uma marcha intelectual para outras formalidades de realidade intra-apreensiva. E, na medida em que esta marcha exigida pela abertura da realidade se plasmava como uma inteção do que se seja o conteúdo fundamental da realidade, começámos a verificar que esta dava lugar a um pensar senciente. Foi ainda no seio da marcha intelectual que demonstrámos que esta inteção pensante do real, na medida em que tem carácter intelectual, se torna uma razão senciente que procura de forma principial, mensurada, em profundidade e canonicamente, determinar o que seja o fundamento do real. Por último, fizemos menção que a razão senciente procura a «realidade-fundamentante» ou o princípio que, tal como o fundamento, é duplo, porque é da mesma realidade que se está a falar quer num caso, quer no outro. A única diferença é que, no caso da realidade como princípio

---

<sup>476</sup>IRA, p. 64.



ou da realidade como «fundante», estamos a falar de um plano, certamente real, mas aquém da re-actualização transcendental e, quando estamos a falar do princípio real ou da «realidade-fundamentante», estamos a falar da mesmíssima realidade, mas agora na tentativa de uma re-actualização por meio de uma respetividade de “tipo” campal.

Contudo, ficaram ainda por esclarecer alguns pontos. Não tanto o carácter noérgico da razão; não a distinção entre a razão senciente e as evidências absolutas e concetuais, ou até o carácter “apoiado” da marcha tal como Zubiri parece apontar quando trata destas questões, porque todas elas já estão tratadas em momentos anteriores.

Já fizemos alusão ao carácter noérgico da razão quando a demarcámos da razão concipiente ou puramente lógica e dissemos que toda a marcha intelectual onde se cumpre é co-substantiva da realidade, na exata medida em que quando se faz referência à co-substantividade se está a fazer referência á noergia e à recetividade da realidade. Por outro lado, também já fizemos alusão ao carácter “apoiado” da razão ao dizer que esta marcha intelectual parte da re-actualização campal e, de forma mais primordial ainda, da apreensão primordial. Foi esse o nosso cuidado ao dizer que a marcha intelectual, apesar de ter um cunho livre pelas razões que apontámos, segue sempre um leque de opções que relevam da mensura que o campo de realidade instaura. Cremos ainda que, pelo facto de apontarmos que a razão senciente é intra-apreensiva, já fizemos referência à sua dimensão, por assim dizer, interna à formalidade de realidade, com o que mostrámos que esta razão não se pode igualar a uma orgulhosa evidência concetual, como aponta Zubiri:

Lo propio de la razón no son sus presuntas evidencias, ni su rigor empírico o lógico, sino que es ante todo la fuerza de la impresión de la realidad según la cual la realidad profunda se impone coercitivamente en la intelección sentiente. El rigor de una razonamiento no pasa de ser la expresión noética de la fuerza de la realidad, de la fuerza con que se nos está imponiendo la realidad en que ya estamos impresivamente<sup>477</sup>.

Assim, neste momento, interessa-nos o carácter da busca intelectual e dos modos de criação racional, para o que é necessário ter em conta o que dissemos anteriormente relativamente às características da razão senciente, a saber: o seu carácter dinâmico e inquirente, porque o que está em causa, neste ponto, é a dimensão aberta e dinâmica em que se cumpre a marcha intelectual. O que interessa sublinhar é que esta inteleção

---

<sup>477</sup>IRA, p. 96.

pensante do real se dá por meio da abertura da realidade a outras formalidades de realidade e desde as exigências da realidade campalmente atualizada. Por isso é uma marcha intra-apreensiva, em ordem ao conteúdo fundamental e apoiada nas “mensuras”, no “cânon”, no princípio e na abertura «por» que a re-atualização campal proporciona. Por isso, ainda, esta busca intelectual, que visa uma maior determinação do que seja a realidade, trata de uma busca dinâmica que está, de certa forma, pela abertura da realidade, ordenada a ser encontrada. Se atendermos ao carácter problemático da realidade e ao lançar que nele está implicado, esta busca intelectual trata da clarificação do conteúdo da realidade campalmente atualizada, sem esquecer que tudo isto é possível desde uma recetividade.

Repetindo ainda, é bom ter presente, como diz Zubiri, que não é a razão que nos força a pensar de tal ou tal maneira, é a realidade que, por ser apreendida desde uma recetividade, continua a «dar que pensar». E, é por isso, que nos lança desde as exigências da realidade campalmente inteligida além do campo para determinar o que seja tal conteúdo fundamental. O que é sem dúvida uma marcha intelectual que é feita em busca de uma maior “pesagem” da densidade do real, no sentido que Zubiri apontou<sup>478</sup> e que cumpre sem dúvida uma «acción crítica-cognoscitiva» justificada pela impelência do real.

Então, se se trata da clarificação do que seja o conteúdo da realidade campal por meio de uma busca intelectual, é preciso notar que esta re-atualização é feita de modo diferente daquela que o *logos* senciente propunha.

Na re-atualização que o campo de realidade propunha existia uma nova atualização da formalidade de realidade a partir da transcendentalidade respetiva da realidade e, para o efeito, foi preciso considerar o papel do campo de realidade, da respetividade, da retração des-realizadora, das reduções que estas simples apreensões implicaram, da afirmação, da evidência e por fim, da verdade dual. Mas, até a esse momento último, chegou-se a uma re-atualização da apreensão primordial ou a uma re-atualização do conteúdo desta realidade, desde outras realidades; por isso, a função deste momento do ato intelectual foi a re-actualização da realidade por meio de uma respetividade ou, se quisermos utilizar a expressão de Zubiri, este momento teve uma função representativa:

---

<sup>478</sup>“La realidad que la razón tiene que alcanzar no es, pues, la nuda realidad, esto lo hizo ya la intelección en la aprehensión primordial y hasta en todas las afirmaciones campales ulteriores. La realidad que la razón ha de alcanzar es la realidad sopesada”. IRA, p. 40.

La afirmación es la realización de estas libres ideas (B) en la cosa (A). La (B) desempeña, dicho en términos vagos, una función representativa: la afirmación entiende en la cosa la realización de lo representado, una intelección que acontece en el medio de la realidad<sup>479</sup>.

Em momento algum, até este momento do ato intelectual, foi considerado o que seja a pura realidade e é necessário que seja ponderado o que é a realidade, «na realidade». Por isso, na exigência de que dele se dê conta, Zubiri demonstra como é tarefa da razão senciente e desta marcha intelectual – na abertura que lhe é própria, porque é própria da realidade – determinar qual é o conteúdo fundamental da realidade através desta estrutura da realidade, mais concretamente, através da criação racional do que possa ser esse tal conteúdo. Ora, o que nos interessa neste ponto é definir que tipo de criação racional é esta e o que é que encontramos com ela. Será uma criação em sentido tradicional? Será que a realidade é criada?

Para responder a esta questão penso que é preciso ter presente o que significam tanto a receptividade como a noergia, a saber: uma mera analítica da formalidade de realidade tal como se dá em impressão. Depois, é necessário ter em conta que a razão é co-substantiva da realidade e que nesse sentido nunca vai além da formalidade de realidade, em sentido estrito. E ter ciência de que todas as re-atualizações que a abertura da realidade proporciona não fazem outra coisa que obedecer a esta mera-atualização.

Mesmo no caso anterior do *logos*, quando estávamos a falar de um princípio de inteligibilidade no seio da respetividade campal, falava-se de um conteúdo e de uma formalidade que se mantêm porque, se a respetividade fosse alterar alguma coisa, então, já não estaríamos a falar de uma maior apreensão do que seja o conteúdo de tal formalidade, mas de uma total transformação do mesmo.

Tendo isso em conta, cremos que em sentido estrito não se pode falar em criação porque não se está literalmente a criar a realidade, o que existe é uma espécie de um «forjar»<sup>480</sup> o que seja o conteúdo fundamental da realidade, em primeiro lugar, desde a abertura da realidade e, depois, desde a impelência campal; num terceiro momento, desde uma “mensura”, um princípio e um “cânon” e, por fim, desde uma respetividade de “tipo” campal. Em momento algum se está a criar literalmente a realidade. Aliás, foi precisamente contra esta posição que se rebelou Zubiri ao retificar o que significa a irrealidade no seio da re-atualização do *logos*, porque a irrealidade real e a sua

---

<sup>479</sup>IRA, p. 108.

<sup>480</sup> “Yo no me limito a aprehender lo que me está dado, sino que necesito forjar las razones, esto es, el fundamento de lo que está dado y afirmado sea lo que es”. IRA, p. 109.

correlativa realidade irreal apontam isso, a saber: para uma re-atualização da realidade desde a campalidade, mas para coisa alguma além disso, como se pode ver pelo texto de Zubiri:

La desrealización no afecta a lo campal, a «la» realidad misma, sino a la cosa real en su momento de lo que ella es «en realidad». Esto es, «la» realidad ya no es forzosamente aquí y ahora esta cosa real determinada. Desrealizar no es suspender «la» realidad, sino suspender el contenido que aquí y ahora es real, suspender aquello en que está realizada «la» realidad(...) La irrealidad es el modo desrealizado de estar en «la» realidad<sup>481</sup>.

Neste sentido, está-se a fazer uma re-atualização da realidade desde outras realidades e isso implica, agora como antes, isto é, na re-atualização do logos, uma respetividade, uma retração e uma irrealização. Todavia, por agora, o que nos interessa é dizer que esta pura realidade é re-atualizada desde esta marcha intelectual, se quisermos ainda, desde uma criação racional que não é mais do que a consideração do que possa ser tal coisa-real desde uma respetividade. A diferença em relação ao que aconteceu na anterior re-atualização está naquilo que é buscado. No caso do logos, tratava-se de uma re-atualização da realidade por meio do campo de realidade, correspondendo a uma função representativa da realidade, uma vez que coisa-real alguma pode ser pensada sem a dimensão campal, nem campo algum pode ser pensado sem ser por meio da realidade. No caso da razão senciente, trata-se de uma re-atualização extra-campal desde as exigências do campo de realidade e desde uma respetividade, tendendo-se para a realidade em essência, não para a essência da realidade, desde uma recetividade, porque a última corresponde a uma intencionalidade que se dirige diretamente para a essência e a primeira, por seu turno, o que faz é dar conta de que para chegar à realidade da essência é necessário passar por várias re-atualizações sempre respeitando a observância da realidade<sup>482</sup>.

Em relação à criação racional, ela consiste, basicamente, na marcha intelectual que intenta determinar qual seja o conteúdo fundamental da realidade. Dito de outra forma: no forjar do que possa ser o fundamento da formalidade de realidade, desde a abertura da realidade ou, por outras palavras, no forjar do que possa ser o fundamento da formalidade de realidade desde a marcha que a razão senciente efectiva. Isto, como já

---

<sup>481</sup>IL, p. 93.

<sup>482</sup>“La esencia es lo que en este caso ha buscado la razón. Y en esta búsqueda la razón ha creado libremente –en el sentido anteriormente explicado– la esencia. No es esencia de la realidad, sino la realidad en esencia. Por esto, el que lo real tenga esencia, es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esta esencia tenga tal o tal contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta”. IRA, p. 114.

anteriormente se disse, implica que, nesta marcha, sejam observados quer o «princípio», quer o «cânon», quer uma determinada «mensura», quer um determinado «fundamento» para que a marcha possa estar ordenada a encontrar a realidade fundamentante a que se orienta. De outra forma, quais seriam as garantias que a razão senciente estivesse edificada desde a realidade? Quais seriam as garantias que ainda estaríamos no plano de uma intelecção «em» realidade?

Por outro lado, esta criação, esta hipótese de conteúdo fundamental, que é levada a cabo pela intelecção pensante do real, concretiza-se numa consideração da pura realidade desde uma respetividade. Isto dito de modo sucintamente analítico, porque se analisarmos aquilo que diz Zubiri, esta respetividade transcendental implica outras coisas. Não porque o que dizemos precise de ser revolucionado por outra formulação. Na nossa perspetiva, é bem este o caminho que permite que o conteúdo fundamental da formalidade seja forjado desde uma criação racional.

O que queremos dizer com esta maior explanação é que, para além desta respetividade transcendental que é resultado da abertura da realidade, para além da consideração de que é a razão senciente que marcha nesta respetividade, aquilo que há para considerar é que, no momento de “tipo” campal, que esta abertura da realidade provoca, o que existe é uma retração e uma irrealização do mesmo tipo daquela que o *logos* nos deu conta. Afinal, trata-se de uma mesma re-actualização dual da realidade e, como tal, precisa de ter uma re-actualização desde uma respetividade o que, como anteriormente salientámos, implica uma retração e uma irrealização, porque, no momento da abertura respetiva da realidade a outras formalidades e no centro do que seja uma “campalidade”, não se sabe ainda o que possa ser tal conteúdo fundamental. Ou por outra, está indiciado, mas ainda não se sabe, exatamente, como se pode ver também pelas palavras que Zubiri escolhe para caracterizar estes «micro-momentos» dentro do ato intelectual, a saber: «poderia ser».

Mas não está tudo dito com esta enunciação porque apenas demos conta do facto de que a razão senciente, desde a impelência da realidade, labora no sentido de determinar o conteúdo fundamental da realidade. Nesse sentido, explicitámos esta marcha e as bases dessa marcha, embora, na realidade, já tenhamos apontado para algo mais ao dizer que, na nossa perspetiva, com esta marcha se está a prefigurar uma respetividade muito semelhante à que o *logos* desenvolveu e isso é, sem dúvida, começar a desvendar, já, que terá de existir uma comunicação formal do tipo daquela que falámos. Sendo que a diferença está no grau de profundidade que se está a alcançar

e no modo como é feito este forjar; mais propriamente, na substituição do «percepto», do «ficto» e do «conceito» pela «experiencia livre», pela «sistematização livre» e pela «construção livre».

Antes de entrar diretamente no modo de forjar, interessa dizer que este é feito no seio da respetividade e desde as bases de uma campalidade porque, se não fosse a realidade a abrir-se para outras formalidades de realidade, aconteceria que teria de ser algum tipo de subjetividade a determinar qual seria a forma da realidade se dar, o que não é nada menos do que a proposta kantiana de posicionalidade do objecto. Como tal não pode acontecer, é preciso ter sempre presente que esta criação racional que é feita pela razão senciente, como o próprio nome denuncia, é feita desde a abertura da realidade e será nessa senda que serão possíveis as considerações irrealizadoras do conceito fundamental.

Para além desta retração, importa dar conta do processo que está envolvido no forjar do que poderia ser o conteúdo, sendo aqui que, mais uma vez, surge uma tríplice condição do conteúdo que é fruto da respetividade do real. Se anteriormente, quando nos referimos ao campo de realidade, falámos da necessária consideração do conteúdo da formalidade segundo um «percepto», um «ficto» e um «conceito», neste momento, a dimensão em que deve ser considerado o conteúdo também é tríplice, continuando a formalidade a figurar na sua dimensão absoluta<sup>483</sup>. Por isso, Zubiri, ao falar dos três aspetos da criação racional que são a «experiência livre», a «sistematização livre» e a «construção livre», que mais não são do que o “arranjo” da hipótese intelectual que vai dar origem a um «poderia ser» forjado, diz que também estas formas de comunicação formal se traduzem numa tríplice consideração do conteúdo fundamental:

(...) la experiencia libre, sistematización libre, construcción libre. Por la experiencia libre se dota a la realidad profunda de un contenido modélico. Por la sistematización libre se dota a la realidad profunda de estructura básica. Por la libre construcción se dota a la realidad profunda de contenido completamente creado<sup>484</sup>.

---

<sup>483</sup> Acerca deste ponto pensamos que toda a insistência é pouca. De facto, segundo entendemos, se não for considerada a formalidade de modo absoluto, não se atinge metade da densidade que a proposta de Zubiri propõe. Por esta razão, como antes apontámos, estamos contra a posição de Óscar Barroso e a favor do que afirma Diego Gracia. A este propósito citamos apenas um texto onde prova a aderência de Diego Gracia a esta posição: “En Zubiri la paradoja deja de serlo, ya que la actualización es una, la actualización de la realidad como “de suyo”, y esa actualización permanece una e idéntica a lo largo de todos los modos, el compacto, propio de la aprehensión primordial, el dualizado del logos y el mundanizado de la razón. Los modos lo son sólo del contenido, no de la formalidad. La actualización permanece idéntica a todo lo largo del proceso intelectual, y lo que va cambiando son los modos. Y precisamente porque permanece idéntica y es mera actualización, es lógico que pueda dar el salto hacia lo que son las cosas allende la aprehensión (...)”. Diego Gracia, “Ciencia y filosofía”, *art. cit.*, p. 26.

<sup>484</sup> IRA, p. 133.

E não é possível que seja considerado o conteúdo fundamental da realidade sem que estes aspetos da criação racional sejam considerados. Se atendermos às descrições de Zubiri, podemos verificar que é através da «experiência livre» que é considerado o conteúdo modelar da realidade fundamental, porque aquilo que está em causa neste ponto da construção racional do conteúdo fundamental é um ensaio sobre o conteúdo. Interessa atender a uma livre modificação do conteúdo do previamente inteligido<sup>485</sup>.

É ainda através da «sistematização livre» que é considerada uma determinada estrutura básica, da mesma forma que deve acontecer com o «ficto» no momento anterior porque, está em causa neste ponto, uma consideração do que possa ser esse conteúdo fundamental, isto é, este «poderia ser», desde uma abertura campal, mas também desde uma liberdade senciente pelas razões que apontámos anteriormente. Neste sentido, ainda que figure dentro da mesma criação racional, não se assemelha à experiência livre, porque neste momento o que está em causa é uma hipótese criada e racionalmente possível do que possa ser a estrutura básica do fundamento da realidade. É precisamente isso que Zubiri nos diz:

Pero la hipótesis no consiste formalmente en experiencia libre sino en dotación de estructura básica. Así entiendo los supuestos de lo real en cuestión independientemente de sus notas. Y entonces me puedo apoyar en ello para dotar de estructura básica a lo real profundo<sup>486</sup>.

Finalmente, também é segundo a «construção livre» que se pode dotar a realidade profunda de um conteúdo completamente criado.

Embora estejamos a avançar por bom caminho na explanação da analítica da facticidade, ainda só dissemos que: (1) para além da função representativa, existe uma outra forma de re-atualizar a realidade e que essa forma senciente é a razão que labora desde a abertura da realidade no sentido de determinar qual seja o conteúdo fundamental que já foi apreendido em «hacia», na apreensão primordial; (2) o forjar do que «poderia ser» esse tal conteúdo só é possível por meio de uma respetividade transcendental e de uma forma de forjar que releva de uma «experiência livre» de uma «sistematização livre» e de uma «construção livre».

Fica por dizer no processo de analítica ainda uma maior clarificação de qual seja o «objecto formal» desta atividade intelectual, num primeiro momento e, num segundo

---

<sup>485</sup>“La experiencia libre no es ni experiencia de libre ficción ni experiencia de libre ideación. La experiencia libre es una libre modificación del contenido de lo previamente inteligido, pero una modificación ensayada en el ámbito de la realidad física misma”. IRA, p. 121.

<sup>486</sup>IRA, p. 124.

momento, que esta intelecção pensante do real, depois da criação racional do conteúdo, à semelhança do que se passa no momento anterior do logos, também precisa de uma reversão e de uma afirmação<sup>487</sup>.

Contudo, não se trata de uma afirmação do tipo fenomenológico, como pensa, por exemplo, José María Gómez Delgado, na sua tese doutoral, porque nos parece que as aproximações fenomenológicas que são feitas não mantêm uma distância plausível entre as duas posições, tendo sido precisamente contra ela que se ergueu Zubiri, em *Inteligencia y logos*, ao dizer que esta afirmação é feita sob a égide de um *intantum* de teor nóergico que nada tem que ver com as relações entre noésis e noema. Por isso, apesar de Zubiri falar de intencionalidade, é preciso, como fez notar Pintor-Ramos, que nunca se percam as distâncias entre estas duas posições filosóficas<sup>488</sup>.

### 3.2.3.1 O «poderia ser» como resultado da criação racional

Para começar a enquadrar este assunto e a delinear alguns percursos julgamos pertinente atender ao título do capítulo IV da obra *Inteligencia y razón*: “El objeto formal de la actividad racional<sup>489</sup>” porque, a partir dele, podemos tecer várias considerações importantes.

A primeira palavra é objeto, e a segunda formal. Será inócua a utilização destes conceitos, por um lado? Será ainda uma questão de mera coincidência que o conceito de objeto e o de formal estejam justapostos? Por último, será ainda um acidente que se considerem juntos os conceitos de: objeto, de formal e de atividade racional?

Respondendo à primeira questão, poderíamos seguir a ideia de que, eventualmente, o conceito de «objecto» não está longe das formulações clássicas. Mas, se analisarmos, por exemplo, algumas formulações de *Inteligencia y logos* podemos verificar que, ao serem considerados os objetos como externos ao sujeito, existe, para

---

<sup>487</sup>Sempre foi nossa convicção a de que, Zubiri no terceiro volume da inteligência sentiente apenas aponta aquilo que é próprio da razão, isto é: uma marcha extra-campal; um pensar além; uma razão sentiente que se tece em profundidade, em mesura e segundo uma busca; um conhecimento e um método e projeto. Todos os outros pontos, que essencialmente relevam de uma re-atualização que é dual, porque implica uma distância e uma reversão, como se pode ver por uma simples comparação com o segundo volume, são similares.

<sup>488</sup>Cf. Antonio Pintor-Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, *art.cit.*, p. 279. Vide também Ricardo Espinoza, “Zubiri y Husserl. Una crítica desde el carácter físico a la intencionalidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 23 (2006), pp. 341-367.

<sup>489</sup>IRA, p. 135.



Zubiri, uma aporia por resolver: a da relação que possa existir entre os dois polos, sendo esse, por exemplo, o assunto em causa, na página 75 da citada obra:

(...) la filosofía moderna ha considerado la intelección de las cosas como resultado de dos factores, por así decirlo: como resultado de la inteligencia y de la cosa. Pero esto es insuficiente. Porque es esencial considerar el medio de intelección.

Se verificarmos ainda algumas das críticas que Zubiri faz à fenomenologia, podemos ver que elas consistem no facto de que a consciência tenha, por meio da intencionalidade, de se dirigir para um objeto externo, como ele explicita, a propósito da «atualidade comum», em *Inteligencia y realidad*.

Se tivermos em conta um texto de Diego Gracia presente no volume dedicado à relação entre Heidegger e Zubiri, podemos ver que uma das coisas que Zubiri aponta aos modelos concipientes é considerar os objetos como externos e como substanciais, entre outras coisas, como se pode ver pelo seguinte texto: “El objeto es la consecuencia de aplicar la categoría de «ob» (lo que está «frente» a mí), en tanto que el fundamento obedece a la categoría de «por» (como siendo «desde») <sup>490</sup>”. Também no artigo de Ricardo Espinoza, presente no mesmo volume, vemos a atenção que o autor dedica às considerações que Zubiri tece acerca do objeto: “Lo inteligido es jectum, pero no es sub-jectum, sino que es ob-jectum. Sus notas serían predicados objetivos. Jectum, subjectum, objectum son para una inteligencia concipiente los tres caracteres de lo real inteligido <sup>491</sup>”.

Continuando a nossa digressão, se verificarmos o que diz Zubiri a propósito dos objetos, em *Inteligencia y razón*, podemos ver que várias seriam as resistências em admitir que o «objecto» seja aquele próprio das inteligências concipientes, das inteligências sensíveis, dos realismos, das fenomenologias, das lógicas ou até das hermenêuticas, porque, ao ser considerado assim o objeto, estariam a ser desprezadas várias coisas que Zubiri acredita serem importantes para a analítica da realidade.

Se voltarmos ao que se disse na primeira parte desta tese, quando estabelecemos o diálogo com a tradição, veremos que estava em causa a dimensão intra-apreensiva da realidade <sup>492</sup>.

Por estas razões começa a definir-se a ideia de que o conceito de objeto não pode ser aquele que a tradição consagrou porque isso representaria desenterrar uma mole de

---

<sup>490</sup>Diego, Gracia, “El problema del fundamento”, *art. cit.*, p. 56.

<sup>491</sup>Ricardo Espinoza, “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, *art. cit.*, p. 219.

<sup>492</sup>Na primeira parte desta investigação já ficaram determinadas as razões da posição de Zubiri.

problemas que Zubiri tentou solucionar com a sua analítica noérgica. Antecipando a análise, só parece existir a hipótese de que o objeto seja considerado dentro do terreno intra-apreensivo. Esta situação conduz à resposta à nossa segunda questão: “Será ainda uma questão de mera coincidência que o conceito de objeto e o de formal estejam justapostos?”.

Começando pelo significado do conceito de «formal» na obra de Zubiri, somos conduzidos às primeiras páginas de *Inteligencia y realidad*, onde, creio que não existem margens para dúvidas de que este conceito corresponde à designação de “enquanto tal”. É essa, por exemplo, a ideia que está por detrás da formalidade de realidade: a de que é a realidade enquanto tal, porque o que está em jogo é a forma, e a forma, porque a intelecção é mera atualização da realidade, tem de ser a própria realidade que se dá à apreensão.

Dito isto, importa questionar o que tem que ver esta noção de formal com a de objeto, agora purificada das conceções concipientes, para compreender que tem tudo a ver, porque seja o que for o objeto terá de ser a própria realidade que está em jogo, não uma qualquer “enformação da realidade”, como se pode ver que acontecia nos casos que são tratados em *Sobre la esencia*.

Sintetizando, poderemos clarificar algumas vias: nem o objeto pode ser aquele que a tradição consagrou nas relações, por exemplo, dos realismos, nem o conceito de formal pode ser considerado separadamente do de objeto. Dizer isto faz surgir rapidamente a necessidade de responder à terceira questão que, cremos, irá dar unidade ao que foi dito e apontar para o que seja o «poderia ser».

Retomando:

- vimos que a realidade continuava a «dar que pensar»;
- verificámos que esta exigência de uma maior re-atualização se plasmou numa marcha, num pensar e numa razão senciente;
- vimos que esta marcha que a razão senciente leva por diante se concretiza segundo uma profundidade, segundo uma “mensura” e segundo uma dinâmica;
- que tudo isso só é possível porque a realidade campal lança a inteligência a pensar e a raciocinar sobre o que seja o conteúdo fundamental da realidade;
- para além disso, clarificámos que o que acontece nesta marcha é uma criação racional do que seja o fundamento da realidade, e que esta criação se faz por meio de uma «experiência livre», de uma «postulação livre» e de uma

«construção livre».

Contudo, o que sempre ficou suposto nestas descrições foi que aquilo que estava a ser clarificado era o conteúdo profundo da realidade campalmente atualizada. Aquilo que estava a ser clarificado era a «pura realidade», desde a respetividade. Assim, aquilo que seja o objeto formal desta marcha tem que ver com isto, não podendo ser outra coisa que aquela mesma «pura realidade» apreendida em «hacia» desde a apreensão primordial, que é considerada, agora, desde uma respetividade e por isso figura como uma possibilidade, uma hipótese ou como um «poderia ser» e, nessa medida, não desrespeita os princípios nem da apreensão intra-apreensiva, nem da noergia, porque o que está em causa é o esclarecimento, desde uma re-atualização de tal realidade que é apreendida intra-apreensivamente e não como oposta ao sujeito.

A este respeito é preciso ainda dizer que nenhum das outras formalidades que compõem esta respetividade releva de qualquer tipo de realismo. Todos os elementos que figuram no seio do intelecionismo de Zubiri são elementos intra-apreensivos graças à mera recetividade da realidade.

Por esta razão, está explicitado por que é que o objeto não pode ser aquele de que a tradição falou, mas também está explicitado porque é que é um objeto formal: porque a re-atualização que está a ser feita da pura realidade desde a razão senciente não vai além da mera recetividade, mesmo quando existe uma respetividade e estão implicadas tanto a retração como a irrealidade.

Por fim, julgamos que também a última questão está respondida. Não é acidente que o que seja o objeto formal da atividade racional seja aclarado por meio da razão, porque o que se está a fazer é uma clarificação do conteúdo fundamental. E, para esse efeito, é a razão senciente que está destinada, uma vez que é uma inteleção pensante do real em profundidade; sendo a profundidade precisamente esta ordenação ao conteúdo fundamental, como se pode ver pelo texto de Diego Gracia:

La intelección sentiente permite actualizar la realidad en sus dos órdenes primarios, el «talitativo» y el «trascendental». Pero la razón abre un tercer orden, el «trascendente» (...) Al ir allende lo aprehendido en tanto que aprehendido, la razón va en busca de cosas que son inteligibles, pero que no están dadas sentientemente. Eso es lo que Zubiri llama «intelección ulterior». Naturalmente, esto transcendente lo es dentro de la formalidad de realidad (...) <sup>493</sup>.

Em suma, é esta a dimensão do «poderia ser» que, tal como Zubiri afirma, vai

---

<sup>493</sup>Diego Gracia, “El problema del fundamento”, *art. cit.*, p. 57.

além do «seria» campal, que quisemos expor ao dizer que o que está em causa é uma re-  
atualização do conteúdo fundamental da pura realidade apreendida em «hacia», porque,  
o que está em causa é uma realidade primordialmente apreendida em «hacia»; o que está  
em causa é o que seja o fundamento do conteúdo campal, desde as re-atualizações que a  
abertura da realidade e a razão senciente proporcionam.

Falta-nos dizer, para que esta re-atualização “trascendente” possa estar completa,  
que toda esta marcha intelectual de que temos vindo a dar conta se constitui num  
conhecimento profundo da realidade. Por outro lado, interessa-nos ter presente que esta  
marcha se faz desde as sugestões campais e se constitui segundo um método e segundo  
um projeto e só nessa medida, depois de verificadas as hipóteses intelectivas, é que se  
pode falar numa verdade racional, que é a nossa meta.

#### 4. O conhecimento

Chegados a este ponto, Zubiri diz-nos que toda esta marcha intelectual se  
concretiza num conhecimento da realidade. Será este conhecimento similar ao que a  
tradição filosófica defendeu?

Diante desta questão e tal como foi feito anteriormente para outras dimensões do  
pensamento de Zubiri, só temos uma maneira de responder: averiguar as conceções de  
conhecimento que tinha Zubiri quando descrevia o pensamento dos autores com quem  
dialogou. Vejamos, em primeiro lugar, em que consistia o conhecimento aristotélico  
para o filósofo espanhol.

Se consultarmos a obra *Naturaleza, Historia, Dios* podemos constatar, logo no  
início do artigo que a integra intitulado ¿Qué es saber?, que Zubiri faz uma longa  
descrição da epistemologia aristotélica<sup>494</sup> começando por dizer que este saber é  
resultado de um “porque”, o que é muito sugestivo, na medida em que no momento em  
que afirma isso, já nos dá a entender que para ele o conhecimento aristotélico brota de  
uma demonstração.

Depois, numa mesma linha expositiva que mostra que o saber é bem mais do que  
discernir, Zubiri acrescenta que este saber só é possível para Aristóteles por meio de  
uma demonstração metodológica que implica uma intrínseca articulação dos elementos

---

<sup>494</sup>NHD, p. 65.

que estão a ser utilizados para a demonstração. E, para colmatar a questão do “como”, Zubiri acrescenta que para chegar ao conhecimento, Aristóteles tanto se serve de uma lógica interna, como de princípios para determinar os seus objetos<sup>495</sup>.

Na obra *El hombre y la verdad* encontramos outros indícios de como Zubiri entendia o conceito de conhecimento em Aristóteles, sendo o primeiro deles aquele que mostra que o filósofo espanhol entendia a metafísica deste pensador desde um *logos* e desde uma certa organização de princípios<sup>496</sup>, e o segundo deles, quando afirma que o deslumbre do homem para Aristóteles está em conhecer a explicação<sup>497</sup>.

Por último, na trilogia e mais concretamente em *Inteligencia y realidad*<sup>498</sup>, encontramos referências no texto de Zubiri que permitem afirmar que entendia a epistemologia aristotélica desde uma atuação das coisas sobre o intelecto e, no último volume, em *Inteligencia y razón*, encontramos várias referências a uma noção de princípio que tinha a função de nortear um pensamento organizado<sup>499</sup> e de experiência.

Diante destas descrições será que o nosso autor se estava a referir a um conhecimento deste tipo? Guardemos a resposta para um momento posterior para dar agora lugar a uma outra indagação, a saber: que contornos tem a noção de conhecimento que Zubiri atribui a Husserl?

Sobre este assunto existem mais obras e trechos a serem consultados, mas talvez por uma questão de sistematicidade baste a referência a *Sobre la esencia*. Vejamos o que lá diz Zubiri a propósito de Husserl.

Em primeiro lugar, o filósofo refere-se ao fito principal do projeto fenomenológico como uma busca do saber absoluto. Depois, começa a desenvolver a metodologia fenomenológica para chegar às essências dizendo em primeiro lugar que este conhecimento se dá por meio de uma consciência que se dirige para um objeto intuindo-o.

De seguida, clarifica as relações que se estabelecem entre a consciência e o objeto e acrescenta que nenhuma destas determinações depende da realidade factual

---

<sup>495</sup>“Conocer una cosa no es sólo probar que necesariamente hemos de admitir que le corresponden tales o cuales momentos, sino ver, de-mostrar por qué le corresponden necesariamente; y recíprocamente, mostrar cómo los unos conducen inexorablemente a los otros. Si el razonamiento tiene fuerza cognoscitiva, débese a que demuestra esta necesidad, pero no a su necesidad polémica. Saber una cosa es saberla por sus principios. Si se quiere seguir hablando de lógica, habrá de ser una lógica de los principios, infinitamente más difícil que la lógica de los razonamientos”. NHD, p. 69.

<sup>496</sup>HV, p. 20.

<sup>497</sup>HV, p. 161.

<sup>498</sup>“La filosofía griega y medieval quieren explicar la presentación como una actuación de la cosa sobre la facultad de inteligir”. IRE, p. 22.

<sup>499</sup>IRA, p. 46.

mas que tudo se deve a uma redução eidética. E, por último, afirma que todo este conhecimento se dá por meio de um sentido que advém da consciência<sup>500</sup>

O que entendeu Zubiri por conhecimento esteve de acordo com estas posturas? Poderão estas propostas ser aceites por Zubiri?

De uma forma geral, não nos parece. No entanto, pensamos que existem alguns elementos a que fizemos alusão, que nos ajudam a dar melhor notícia do que seja o conhecimento no seio da filosofia zubiriana.

Se começarmos por analisar a aceção aristotélica, verificaremos que o conhecimento assume tanto a função de uma tradução como de uma percepção de algo. E, nesse sentido, como tivemos ocasião de ir afirmando, não pode ser tomado por Zubiri, porque, nesta posição, estão supostas várias coisas contrárias ao que o filósofo espanhol pensa, nomeadamente, a ideia de que o conhecimento se dá por meio de um “toque” entre a coisa externa e a inteligência, a ideia de que aquilo que apreendemos seja externo, a ideia de que o conhecimento é uma tradução/percepção de algo e a ideia de que a experiência é elaborada ao nível dos raciocínios, de modo mais fino, pelo intelecto.

Estas ideias são contrárias ao pensamento Zubiriano porque: nem a apreensão é um mero “toque” entre o objeto externo e inteligência<sup>501</sup>, como defendemos a propósito da legitimação da receptividade da formalidade de realidade, nem existem coisas externas a considerar. Na verdade, se existissem coisas externas, em primeiro lugar, estaríamos a considerar coisas no sentido de *ob-jectum*, o que não seria menos do que considerar as formalidades segundo o modelo concipiente, uma vez que, se a análise for mais alargada, rapidamente emerge com a consideração dos realismos, o teor “substancial” dos objetos externos. E, mais uma vez, para um estudioso do pensamento de Zubiri tais considerações são tudo menos similares ao que poderia ser aceite pelo

---

<sup>500</sup>“Como objeto, este intencium es un objeto nuevo, tan nuevo que es irreductible a toda realidad de hecho y queda inafectado por todas las vicisitudes de la realidad; da lo mismo que lo aprehendido en cuanto tal sea además una realidad o no lo sea (ilusión o alucinación). Este nuevo objeto, que es el «sentido», no es, pues, un objeto real, sino puro «eidos». Por tanto, lo aprehendido en cuanto aprehendido, es decir, no como término fáctico de un hecho de conciencia, sino como sentido objetivo de su intención, ya no es realidad sino eidos”. SE, p. 30.

<sup>501</sup>“Ante todo, intelección no es un acto que las cosas inteligidas producen sobre la inteligencia. Este acto sería así una actuación (...) Es la idea que corrió por casi toda la filosofía hasta Kant. Pero esto no es la intelección; es a lo sumo el mecanismo de la intelección, la explicación de la producción del acto de intelección. Que las cosas actúen sobre la inteligencia, es algo innegable. Pero no del modo como pensaron los griegos y los medievales, sino al modo de «impresión intelectual». IRE, p. 134. Neste sentido, penso que têm razão Óscar Barroso ao dizer que, a novidade de Zubiri está em afirmar que a intelecção se dá «em» realidade e não numa actuação sobre a capacidade sensitiva humana. Cf. Oscar, Barroso, “Actualidad e intencionalidad en Zubiri”, *art.cit.*, p. 381.

nosso autor.

Por outro lado, se a apreensão fosse considerada desde o mero “toque” apenas teríamos acesso ao mecanismo, mas faltaria explicitar por que razão, no momento da atualidade, é que a realidade se dá «de suyo», isto é, «em mim e desde si»<sup>502</sup>.

A este nível, também interessa não perder de vista que, nem o conhecimento nem a apreensão são percepções ou traduções intelectivas de objetos externos. Como já referimos atrás, aquilo que é dado na apreensão é a realidade não é uma determinada percepção ou imagem mental de algo. Aquilo que nos está presente é a realidade mesma, «de suyo».

E, se assim deve ser considerada, para Zubiri, a determinação do que seja a apreensão, então é esta mesma exigência que está patente no conhecimento. Basta lembrar, que a razão senciente é co-substantiva da realidade.

Por último, a despeito do que pudesse argumentar Aristóteles, para Zubiri, não é possível que a razão possa ser pensada de tal maneira. Se se retomar o que dissemos a propósito da razão senciente, não existe uma direção da razão para um determinado objeto externo para o determinar. O que a razão faz é um «pesar» a realidade de modo a que tenhamos acesso à apreensão integral da formalidade de realidade e possamos compreender a realidade. Por esta razão, não é possível que a razão seja considerada de modo concipiente, nem que esta assuma uma certa dedução lógica com vista a determinar um qualquer resultado ou denotação de um determinado objeto. Reiterando, a razão é senciente o que significa que parte da realidade, mais, que parte do «dar que pensar» em que se efetiva e, por isso, não pode ser considerada desde um plano concipiente, mas desde uma co-substantividade com a realidade.

Em relação ao modo de conhecimento que propôs a tradição fenomenológica, numa primeira instância, podemos dizer que não pode ser aceite por todas aquelas reservas de que demos conta ao início desta tese. Com efeito, o que está em causa em cada alinea é precisamente uma substantivação da consciência, é uma enformação da realidade, é uma consideração dos objetos externos, é uma afirmação de uma filosofia do sentido e é uma afirmação de uma falta de congeneridade entre o sentir e o inteligir. Se fosse aceite esse modelo de conhecimento, então, e de uma só vez, pela porta onde entrasse esta posição filosófica, teriam de entrar todas as aporias próprias desta

---

<sup>502</sup>Tenhamos presente que, é pelo facto de Zubiri defender um primado da realidade que esta formulação, apesar de ser da nossa lavra, pode ser assim tecida. Como bem notou Germán Marquínez, se estivéssemos a falar das coisas-sentido, então teríamos de falar de «de mío». Cf. Jesús Conill, “Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset. Entre fenomenologías y más allá”, *art. cit.*, p. 104.

fenomenologia.

Além disso, importa não esquecer que esta concepção de conhecimento que está pressuposta na fenomenologia resulta de uma reflexividade que não pode ser admitida por Zubiri porque nela está presente um voltar sobre o sabido<sup>503</sup>. Para que isso acontecesse, teria de existir uma inteligência senciente que apreendesse primordialmente uma inteligência senciente, que apreende determinada formalidade, para que se pudesse dar a reflexividade em jogo. Como é evidente, segundo a noção que Zubiri propõe, não é possível que a apreensão se pudesse socorrer desta posição.

Se agora considerarmos a tradição que mediatizou o conhecimento através da linguagem será que poderia ser assumida por Zubiri?

Numa primeira análise, é preciso dizer que este tipo de postura filosófica bebe diretamente da posição fenomenológica, por isso apresenta desde a sua base problemas incontornáveis e, nessa medida, não pode ser aceite. Basta ter em conta sobre o assunto o que apontámos na secção dedicada ao diálogo com a tradição para que se veja que, apesar dos esforços consagrados ao tema, a fenomenologia não foi, na perspectiva do Zubiri tardio, além daqueles que foram os ganhos dos realismos.

Se dedicarmos a nossa atenção ao problema da linguagem envolvido, também nele existem muitas dificuldades que a dita tradição sintático linguística não soluciona, na perspectiva de Zubiri. Entre elas o problema do sentido, o problema do elo de ligação, o problema de uma determinação dos objetos externos desde um conceitualismo, entre outros. Assim, como tivemos ocasião de fazer referência, não está totalmente de acordo com o tradicional acolhimento que da filosofia de Zubiri é feito<sup>504</sup> e não nos parece possível enquadrar as duas propostas num mesmo contexto.

Desta análise decorre que a concepção de conhecimento de Zubiri terá de ser outra diferente daquela que ficou considerada pela tradição, pelo menos daquela de

---

<sup>503</sup>“(…) al volver sobre mí mismo tendría que volver sobre mi propia vuelta, y así indefinidamente(…) por esto, la posibilidad de la introspección, al igual que la posibilidad de la extrospección, se funda en la actualidad común de la cosa y de mi acto intelectual sentiente. No hay así aquel proceso indefinido. La extrospección es la entrada en la realidad de la cosa. Su posibilidad está en la actualización sentiente de la realidad de la cosa. Y la posibilidad de adentrarme en mi mismo acto está en que este acto real tiene numéricamente idéntica actualidad que la actualidad sentiente de la cosa real. Ambas «entradas» se fundan en que toda actualidad lo es de realidad, y la actualidad común lo es de realidad de la cosa y de la de mi mismo acto. La introspección tiene por esto el mismo carácter problemático que la extrospección”. IRE, p. 159.

<sup>504</sup>Aqui fazemos referência às considerações que são feitas no já citado artigo de Pintor-Ramos. Cf. Antonio Pintor-Ramos, “El lenguaje en Zubiri”, *op. cit.*, p. 111. A este respeito, temos ainda notícia de que, neste momento, se desenvolvem estudos nesta área através do Guia Comares de Zubiri. Por isso, para mais informações consulte-se, por favor, esse volume na parte dedicada ao tema da linguagem. cf. Juan Nicolás (ed), *Guía Comares de Zubiri, op. cit.*, p. 519ss.



matriz mais determinante porque, na nossa perspectiva, existem muitas ligações por explorar com a tradição sapiencial. Parece-nos que é precisamente isso que está pressuposto nas páginas de *Inteligencia y razón* quando Zubiri se distancia de outras conceções, nomeadamente de Platão, Aristóteles e Kant. O mesmo acontecendo nas primeiras páginas de *Naturaleza, hombre, Dios*, porque, segundo ele, é inaceitável que a razão possa ser considerada desde o solo judicativo, como faz Platão, sem que se abra uma vala intrasponível entre a realidade e o juízo que é formulado pelo sujeito<sup>505</sup>.

Também é discutível para Zubiri que o conhecimento possa resultar de uma causalidade e de uma silogística como defendeu Aristóteles. A respeito da causalidade, já se disse, a propósito da descrição, que as formalidades de realidade estabelecem dentro do campo de realidade. Acerca da silogística, também já demonstrámos que não tem cabimento equiparar o raciocínio do tipo matemático e a razão senciente, como refere Zubiri:

La razón no es sólo un sistema articulado principal y canónicamente, al modo por ejemplo de la demostración de un teorema. Este sistema demostrativo será, como veremos, resultado de la razón, pero no es lo que formalmente constituye la razón<sup>506</sup>; Porque racional no significa conceptual sino inteligido en actualidad pensante. Y esta intelección no es forzosamente la intelección lógica del concepto. La razón puede actualizar pensantemente lo real en formas no conceptivas<sup>507</sup>.

É, ainda, muito contraditório que se possam juntar conhecimento e inteligência desde um mesmo enquadramento porque isso seria de alguma maneira esquecer as diferenças que existem entre uma mera recetividade e uma enformação da realidade, já para não falar das diferenças de nível gnosiológico implicadas nas duas actualizações da realidade. Por isso, emergem as reservas de Zubiri relativamente à posição kantiana.

Tendo por base o que fomos dizendo relativamente às bases do conhecimento e à noergia vejamos, agora, o que possa ser o conhecimento.

Se atendermos à página 157, de *Inteligencia y razón*, podemos ler algumas formulações importantes, como esta: “La intelección inquirente, la razón, es un modo especial de intelección (...) este modo de intelección es lo que llamamos conocimiento. La estructura de la marcha intelectual, esto es, la estructura de la intelección racional es

---

<sup>505</sup>“(…) no es esto lo que en nuestro análisis hemos descubierto como razón. Razón no es juicio de «ser-inteligible» sino de «realidad en profundidad». Ante todo, no hay dos seres, el ser de lo sensible y el ser de lo inteligible, sino un solo ser, el ser de lo real. Y además no se trata de ser sino de realidad, y no de realidad inteligible sino de realidad en profundidad”. IRA, p. 166.

<sup>506</sup>IRA, p. 63.

<sup>507</sup>IRA, p. 79.

conocer<sup>508</sup>». Na página seguinte, Zubiri acrescenta:

Pero kant entiende además, también sin hacerse cuestión de ello, que en el fondo conocimiento es sinónimo de ciencia. Esta doble ecuación (intelección-conocimiento; y conocimiento – ciencia) determina la marcha de la Crítica kantiana. Pero esta doble ecuación no es exacta. Ni intelección es conocimiento, ni la estructura del conocimiento es ciencia.

Destes textos de Zubiri poderemos retirar três notas.

1) Primeiro, que o conhecimento e a razão estão equiparados. Por isso, e tendo presente o que dissemos acerca da razão senciente, não espanta que o conhecimento senciente tivesse de estar distanciado das propostas que a tradição edificou, porque o que o está em causa é sempre uma noergia, o que está em causa, mesmo no caso da re-actualização que a razão senciente e o conhecimento fazem, é, por um lado, uma mera recetividade da realidade e, por outro, uma re-actualização da mesma a partir de uma respetividade que é, apenas e só, resultado da transcendentalidade da realidade, determinando que, nem a proposta kantiana, nem a platónica, nem tampouco a aristotélica sejam possíveis de aceitar sem reservas.

2) Depois, pelo facto de que este conhecimento é possível no seio da razão senciente, tem de ser considerado como uma inteleção em profundidade do que seja a realidade, precisamente, pelo facto de que é esta a função da razão senciente, a saber: uma inteleção pensante do real em profundidade. Então, ao considerar o que seja o conhecimento do verde, por exemplo, está-se a apontar para o conteúdo fundamental do verde, isto é, e em linguagem zubiriana, para o «verdor» do verde e não simplesmente para o verde porque, nesse caso, não estaríamos além do plano da apreensão primordial<sup>509</sup>.

3) Num terceiro momento, surge ainda como nota determinante do conhecimento o facto de que tenha de ser, como a razão senciente, encarado como senciente porque, mais uma vez, o que está em causa, para que o conhecimento seja da realidade, é que exista uma analítica da facticidade material noérgica ou, por outras palavras, uma mera recetividade.

Resumindo e reiterando a posição de Zubiri sobre o conhecimento: referimos a novidade que comporta relativamente a outras aceções, dissemos que, para Zubiri, se identifica com a marcha intelectual que a razão leva a cabo; provámos que por meio desta identificação com a razão senciente tem de relevar da inteleção senciente e da re-

---

<sup>508</sup>IRA, p. 157.

<sup>509</sup>IRA, p. 162.

atualização campal.<sup>510</sup>

No que diz respeito à estrutura formal deste conhecimento, haverá que entrar em pequenas precisões. Concretamente, é preciso esclarecer o que seja o método, o que seja o esboço, o objeto formal da intelecção pensante do real e a experiência. Mas, na nossa perspectiva, trata-se de pequenas precisões, porque, de algum modo, estas questões não são mais do que um retomar do que já foi tratado anteriormente a propósito do estatuto da razão senciente e do «poderia ser».

#### 4.1 A estrutura formal do conhecimento

Como dizíamos acima, poucas coisas faltam por dizer porque, embora possa ser uma afirmação perigosa diante da descrição prolongada que Zubiri faz da estrutura formal do conhecimento, nos parece que na realidade não falta coisa alguma de relevante por dizer, se descontarmos a parte final que diz respeito à análise da verdade como encontro desde uma recetividade e desde uma materialidade. Pode perguntar-se se não seria importante que se desse conta do que seja o método, o esboço, a mentalidade e a experiência; a essa perspectiva a resposta terá de ser ambígua porque, se é verdade que os elementos que estes conceitos introduzem não são despiciendos, também é verdade que o que neles está a ser tematizado se integra no que já foi dito a propósito da marcha intelectual. Por outras palavras, o que está latente quando se está a traçar um método ou a esboçar uma via para que possamos aceder ao conteúdo fundamental da realidade é precisamente a marcha intelectual de que temos vindo a dar conta.

Na verdade, para nós, não existe uma marcha levada a cabo pela abertura da realidade para umas formalidades de realidade e a correlativa assunção da razão senciente e, depois, como que separadamente, a consideração do que seja o conhecimento e do que seja a sua estrutura formal desdobrada. Isto é, não se pode

---

<sup>510</sup>Apesar das re-atualizações que são feitas e da tensão para o conteúdo fundamental da realidade é preciso, na nossa perspectiva, ter sempre presente que, ao chegar a este nível epistemológico não chegamos a um conhecimento absolutamente cabal da realidade. Pelo contrário, a cada momento existe sempre a necessidade de uma retomada dos dados que foram alcançados. Sobre este assunto existem várias confissões por parte de Zubiri acerca das limitações do conhecimento humano, mas para o efeito, baste aquela que é feita em *Inteligencia y razón*: “Conocer algo en profundidad no es conocerlo ya en su realidad última. Más aún, la intelección en profundidad es un hecho; pero el acceso a la ultimidad es constitutivamente un problema siempre en abierto hasta el infinito. Por esto es por lo que intelección en profundidad no es sinónimo de intelección absoluta. Realidad-fundamento no es realidad absoluta”. IRA, p. 168.

considerar a marcha intelectual que a razão senciente cumpre, por um lado, e, por outro, algo como um método ou um projeto. Basta que atendamos às acepções que os conceitos possuem na estrutura da trilogia.

Se repararmos, a marcha intelectual está a executar uma re-atualizar da realidade desde as exigências da realidade campalmente atualizada. Por outras palavras, está a fazer uma determinação tão límpida quanto possível do que possa ser a pura realidade que foi primordialmente apreendida desde o terreno de uma respetividade, pós-campal é certo, mas definitivamente de “tipo campal”.

Em relação ao método ou projeto, qual é a sua função? Não será que o objeto formal da atividade intelectual que a razão senciente leva a cabo é o mesmo que o objeto que é considerado no seio do conhecimento? Não será que este movimento intelectual é exactamente um forjar do que seja o conteúdo fundamental tal qual o esboço o está a fazer? A nós, parece-nos que seja exactamente assim que se passa, basta que se vejam, por exemplo, as descrições que da razão, do método ou do projeto se fazem em *El hombre y la verdad*:

La verdad real es una verdad abierta (...)deja al hombre en una situación inexorable: la de que para inteligir puede no solamente atenerse a la cualidad de lo que tiene delante (...) [então]la inteligencia goza de una cierta libertad de movimientos (...) ahora, una de estas libertades de movimientos es la búsqueda: es justo la razón<sup>511</sup>.

Se, por outro lado, for o esboço a ser considerado, podemos ler:

Ahora bien, eso que el hombre tiene que interponer, que la razón tiene que interponer forzosamente para llegar a encontrar las cosas, y no simplemente para tropezar en nuda intelección con ellas, es justamente el esbozo. Un esbozo es lo que con razón o sin ella va a hacer posible el encuentro con las cosas<sup>512</sup>.

Ou seja, está-se a falar da mesma estrutura. Se retomarmos o que está em jogo no momento da intelecção pensante do real, a saber, a intelecção do que seja o conteúdo fundamental da realidade, desde um «por», desde um «principio», desde um «cânon», desde uma «mensura» e desde um princípio «fundante», o que temos é precisamente o conhecer da realidade em profundidade, isto é, a busca do que seja o conteúdo fundamento de que temos vindo a falar. Mas não só porque o que existe é um esboço e um certo projeto do que possa ser, melhor, do que «poderia ser» o objeto formal da actividade intelectual racional.

---

<sup>511</sup>HV, p. 55.

<sup>512</sup>HV, p. 78.

Por isso, ao falar da estrutura formal do conhecer não estamos num plano diferente daquele em que estivemos ao falar da estrutura da razão senciente: é um mesmo movimento intelectualivo que é forjado desde a abertura da realidade campalmente re-atualizada, o que quer dizer que é uma mesma marcha intelectualiva que está em causa, estejamos nós a falar da razão senciente, do esboço ou de um determinado método. Não existe diferença substancial, nem mesmo ao nível do objecto formal. É exactamente a mesma re-atualização que está em causa quando estamos a esboçar o que «poderia ser» tal pura realidade ou quando estamos, no seio da marcha intelectualiva, a «pesar» o que possa ser o conteúdo fundamental da formalidade de realidade, porque estamos no plano da “resposta” problematizada ao que seja a pura realidade que foi primordialmente apreendida. Por isso, a objetualidade que é alcançada no seio desta possibilidade intelectualiva é a mesma, quer estejamos no seio da inteção pensante do real ou no esboçar do que «poderia ser» tal formalidade de realidade segundo a fundamentalidade que se busca.

No entanto, e apesar deste facto que nos permite identificar a estrutura formal do conhecer com a estrutura formal da razão senciente, importa fazer uma descrição do que seja esta «estructura formal del conocer», recorrendo a Zubiri que começa por dizer que este conhecer tende para a «objetualidad»<sup>513</sup>. Centremo-nos numa citação de um texto de Zubiri:

Lo que se busca en la intelección racional es cuál sea el fundamento de la cosa real campal. Para ello acude a esa proyección positiva que llamamos «ob». Pero ni la realidad profunda como tal, esto es el ámbito de fundamentalidad, ni lo real como objeto real son términos buscados. Lo que se busca es el fundamento del objeto real en la realidad profunda<sup>514</sup>.

O que significa este texto? Se recuperarmos o que se disse anteriormente a propósito do objecto formal da actividade racional, podemos ter uma ideia precisa daquilo a que Zubiri se refere, porque o que está em causa neste conhecimento profundo da realidade é precisamente o que seja «na realidade» a pura realidade que já foi apreendida primordialmente em «hacia». Então, esta «objetualidad» corresponde a uma re-atualização pro-blemática do que «podería ser» o conteúdo fundamental da realidade ou seja, corresponde à re-atualização da pura realidade desde a abertura campal da

---

<sup>513</sup>“(…) lo que se quiere conocer es algo ya campalmnte inteligido. Y lo que queremos inteligir es su realidad profunda. Por tanto, apoyados en los principios canónicos, situamos, por así decirlo, lo real campal sobre el fondo de la realidad profunda. Este «sobre el fundo» es lo que llamaré momento de objetualidad. Lo que es objeto no es la realidad profunda sino la cosa campal”. IRA, p. 171.

<sup>514</sup>IRA, p. 186.

realidade. Não existe outra hipótese que seja convergente com a noção e com a receptividade que possa ser aceitável.

Neste sentido, é preciso ver duas coisas, simultaneamente:

a) Que esta re-atualização se faz no interior da apreensão da realidade;

b) E que esta re-atualização da realidade é uma consideração do que seja a coisa-real campalmente re-atualizada desde uma intelecção pensante da realidade profunda, porque, se isso não acontecer, existem alguns perigos no que diz respeito à compreensão do texto de Zubiri de que passamos a dar conta:

1) Confundir a re-atualização da realidade com os esquemas dos antigos realismos, se estivermos a falar de uma “objetualidade” ao invés de falar de uma «objetualidad». Ou, noutro cenário, a consideração dos objetos desde uma categorização própria dos criticismos, tal como foi o intento de Kant. Isso não pode acontecer essencialmente porque seria pressupor que a formalidade fosse uma enformação da realidade, seria legitimar uma criação da objetualidade; seria criar estruturas de determinação da realidade, como aponta o filósofo espanhol:

Las categorías serían momentos transcendentales de la representación. Pero esto no es sostenible por varios motivos. En primer lugar, porque entender, y en especial el entender racional, no es representar. La función radical de la razón no es ser representativa sino ser fundamentante <sup>515</sup>; “(...) desde ahora quiero dejar sentado que las categorías de contenido no son un sistema a priori, sino modos de lo que he solido llamar función transcendental de lo talitativo, de lo real talitativamente considerado<sup>516</sup>.

Zubiri faz uma distinção detalhadíssima entre o que seja uma “objetualidade” e uma “objetualidad”, como se pode ver logo no início da descrição da estrutura formal do conhecer:

Objeto sería lo que está actualizado como ob, pero como algo que yace, que es yacente: sería un jectum. Aquí el acento carga no en el ob sino en el jectum. El objeto sería algo que «está ahí»: es un keímenon, algo yacente (...) el ob-jectum sería el correlato de un sub-jectum (...) Ahora bien, esto no es posible (...) habría que crear un vocablo (...) para ello he recurrido al vocablo ob-sente (...)”<sup>517</sup>; “resumiendo, lo real campal cobra en la intelección racional el carácter de objeto real. Su objetualidad consiste en lo que llamé ser ob-sente<sup>518</sup>.

Fá-lo com dois fitos essencialmente: a) manter sem que seja beliscada toda a

---

<sup>515</sup>IRA, p. 196.

<sup>516</sup>IRA, p. 197.

<sup>517</sup>IRA, p. 179.

<sup>518</sup>IRA, p. 186.

potência da noergia; b) manter a unidade do ato intelectual porque, se não forem tidas em conta estas exigências da noergia, a proposta de Zubiri teria de se enfrentar com todos os problemas dos quais temos vindo a dar conta, mas de forma mais específica, no momento que dedicámos ao diálogo com a tradição.

2) Outro perigo de não considerar a «objectualidad» nesses moldes, isto é, desde a abertura campal, é considerar a marcha intelectual sem o orto da campalidade, o que é de algum modo abrir espaço a todas as deduções, às causalidades e aos necessitarismos e, mais especificamente, a não observância deste importante detalhe resultaria na incapacidade de que se pudesse falar numa razão senciente.

Dito isto, apenas dissemos que a estrutura formal do conhecer tende para a objectualidade. Se quisermos ainda, para a transformação da coisa-real em objeto-real<sup>519</sup>, desde uma recetividade, desde uma abertura da realidade e desde uma recetividade. Mas não clarificámos em que consiste a estrutura formal do conhecer enquanto tal.

Partindo da exposição que se desenvolve a partir da página 202 de *Inteligencia y razón*, podemos verificar que este método não pode ser identificado com os métodos científicos da moderna ciência, dada a natureza desses métodos.

Se nos detivermos no diagnóstico que Zubiri faz da situação intelectual em *Naturaleza, Hombre, Dios*, podemos verificar que as metodologias científicas relevavam dos positivismos e científicisms aceites de modo geral e que as ciências se compunham como uma coleção cumulativa de conhecimentos. Zubiri marca a ideia que essas metodologias consistiam numa radical positivização dos conhecimentos, tornando-se patente uma hegemonia da técnica e a concepção de que, munidos de técnicas e de instrumentos científicos, vulgo fórmulas, poderia ser possível conhecer todas as coisas por meio de uma postulação.

No capítulo dedicado à ciência, da mesma obra, poderemos ver quais eram os métodos utilizados pelas ciências vigentes, como seja a causalidade que conduziu à seguinte situação:

---

<sup>519</sup> Apesar de Zubiri dedicar um pequeno apartado a este tema, julgo que dele já tivemos oportunidade de dar noticia. Basta que se considere todo o movimento que a marcha intelectual desenvolve, desde a apreensão da «pura realidade» em «hacia» até ao forjar do que «poderia ser» o objecto formal da actividade racional. No entanto, deixamos aqui uma pequena referência que Zubiri faz sobre este assunto: “la cosa campal, actualizada ya como real «en» la aprehensión primordial, y «re»-actualizada campalmente «entre» otras y «por» otras cosas en forma de afirmación, está proyectada ahora sobre el fondo de la realidad profunda, sobre un ámbito actualizado a su vez como «por», esto es, sobre un ámbito de fundamentalidad. El «campo» de la cosa real se abre a un «mundo» en el que está fundamentado. Entonces y sólo entonces es cuando la cosa real campal cobra el carácter de objeto real. El «ob» no es sino la actualización de la cosa campal como cosa mundanal. Sólo hay «objeto» en esta actualización, es decir en la intelección racional, en el conocimiento”. IRA, p. 199.

La verdad científica no consistirá sino en un acuerdo com estos datos, y la ciencia será simplemente un saber acerca de su concatenación ordenada. La reducción de las cosas a hechos, y de éstos a datos sensibles, lleva inexorablemente a la idea de una vida intelectual en que todos los saber son equivalente, y cuya dispersa unidad está dada tan sólo en la enciclopedia del saber entero. Tal fue la obra del positivismo<sup>520</sup>.

Se nos virarmos para as descrições que são feitas em *Inteligencia y razón*, podemos verificar que os métodos científicos consistiam essencialmente em raciocínios que implicavam, nesse sentido, um juízo de princípios. Anexado a esta descrição correspondendo a uma logificação da inteligência e que, numa última instância, depende de uma espécie de conexão lógica onde o resultado já está pressuposto logo no início da problematização da questão, como é costume nas formulações silogísticas ou matemáticas<sup>521</sup>.

Perante tal rol de descrições, interessa-nos destacar a razão pela qual Zubiri não pode aceitar estas metodologias já instituídas e poupar-se ao trabalho de cunhar uma nova aceção para o conceito.

Pelas razões que temos vindo a apontar ao longo desta tese, aquilo que este tipo de projetos implica é aquilo que determinados tipos de realismo implicam. Por isso, se fossem admitidos, surgiriam vários problemas que teriam de ser resolvidos.

Ao não ser considerada primordialmente a atualidade, imediatamente para o seu lugar iria ou uma consciência ou algum tipo de afirmação. E esta posição, como vimos, é contrária à noergia e portanto à apreensão da realidade. Desconsiderada que fosse a congeneridade entre o saber e a realidade, pela aceitação de padrões de referência para determinar os seus objetos, teríamos uma enformação da realidade pelo próprio sujeito. Não tendo em conta a congeneridade entre o sentir e o inteligir, própria das logificações da inteligência, cair-se-ia numa enformação da realidade porque, nesse caso, a inteção não seria uma mera tradução intelectual do modo como o conteúdo fica na apreensão, mas uma direção para a realidade externa, no sentido de a determinar. Confundir a inteção e a indução, teríamos não uma mera atualização da realidade, mas uma enformação segundo um determinado princípio. Se fosse ainda considerada a apreensão da realidade desde um juízo, teríamos a desconsideração da materialidade da realidade,

---

<sup>520</sup>NHD, p. 41.

<sup>521</sup>“El método ciertamente há de conformase com las leyes estructurales de la intelección lógica. Pero esta conformidad no es ni puede ser método que conduce a un conocimiento, esto es, una nueva actualización de lo real. Las leyes lógicas, la lógica entera, es órganon del conocimiento, pero no es método. Y para comprenderlo me basta com citar dos casos en los que la lógica usual suele identificar método y razonamiento: la deducción y la inducción”. IRA, p. 207.



para a consideração de uma determinação dos objetos externos desde as categorias de que o sujeito lança mão.

Se fosse considerada a razão no plano concipiente, teríamos novamente a determinação da realidade segundo uma enformação e não uma re-atualização da mesma a partir da recetividade, como o afirma Pintor-Ramos:

(...) una de las pocas críticas significativas al “positivismo lógico” se refiere a su estrecho “logicismo” (confusión frecuente de “razón” com “razonamiento”, lo cual es outra forma de “logificación de la intelección” que lo torna “ciego para esta dimensión creadora del conocimiento (IRA 216)<sup>522</sup>

Por último, se fosse admitida a ideia de que o plano da razão é aquele dos concetualismos e dos racionalismos, teríamos um afastamento do terreno dos «hechos» para dar lugar a uma forma subjetiva de determinar as realidades.

Por estas razões, o método não pode figurar dentro dos parâmetros daquilo que a ciência, dita moderna, configurou. Então, terá de ser muito mais do que uma postulação determinante, muito mais do que um determinado necessitarismo que nega a premência da sensibilidade e da mera apreensão, uma via de acesso ao conteúdo fundamental da realidade. De uma forma mais clara, terá de ser o contrário desta metodologia cientificista. Utilizando a expressão de Zubiri terá de ser: “un abrirse paso en el mundo, abrirse paso hacia el fundamento<sup>523</sup>”.

Então, o método, numa primeira consideração, caracteriza-se por uma abertura para o mundo porque o que está em causa é precisamente o que clarificámos antes: uma re-atualização da «pura realidade» que já foi apreendida em «hacia». O que está em causa é a consideração do conteúdo fundamental da realidade desde a impelência campal ou a transformação da coisa-real-campal em objeto real. O que está em causa é uma inteleção cada vez mais profunda da realidade.

Para que isso seja possível, numa primeira instância, é preciso respeitar os ditames da noergia, o que quer dizer que a todo o transe a analítica tem de ser mantida. E terá de ser a realidade, no momento de transcendentalidade que lhe é própria, a remeter para outras formalidades para permitir que estas distâncias intelectivas sejam possíveis. Terá de ser a realidade, na sua abertura, a permitir que o método, tal como a razão senciente, seja co-substantivo da realidade, porque se não for a formalidade de realidade a «dar que pensar» e com isso abrir uma marcha intelectualiva que configura tanto a razão senciente como o método, simplesmente não se pode falar de um método

---

<sup>522</sup>Antonio Pintor-Ramos, “Zubiri: tipos de racionalidade”, *art. cit.*, p. 223.

<sup>523</sup>IRA, p. 203.

senciente que releva de uma recetividade.

Imagine-se o que seria admitir que o método fosse aquele de que nos falam os positivismos. Provavelmente seria encapsulá-lo dentro de uma determinação concetualista, como aponta Zubiri:

El positivismo sólo es una conceputación – y no completa- de la intelección campal, pero es ciego para la intelección mundanal (...) la estructura formal del conocimiento no se reduce a la estructura formal de los lógoi (...) el positivismo se limita a los enunciados lógicos (...) es ciego para esta dimensión creadora del conocimiento. Porque crear no es enunciar nuevas proposiciones sino descubrir nuevas direcciones de marcha intelectual<sup>524</sup>.

Nesse caso, tudo o que se poderia esperar era a constituição prévia de um princípio segundo um juízo e depois a dedução, alicerçada em categorias, de alguns pressupostos que, na nossa perspectiva, já estão, de algum modo, determinados *a priori*. É precisamente contra esta conceção que Zubiri se insurge.

Se de método se quiser falar, quando nos estamos a centrar na re-atualização da realidade, é preciso ter em conta toda a matriz senciente e também que é pelo facto de que a realidade «dá que pensar» que se abre uma marcha intelectual que dá origem à razão senciente e ao método nessa mesmíssima distanciação interna.

Em suma, se de método se quer falar é preciso ter presente que este método é apenas a estrutura formal do conhecer, isto é, é só a sua estrutura enquanto tal. E se o conhecer enquanto inteligência profunda é exatamente naquilo em que se concretiza a marcha pensante do real, então a estrutura do conhecer, isto é, o método, não pode figurar de modo diferente daquele que figura a marcha intelectual da razão, o que significa que, tal como antes acontecia quando descrevemos a razão senciente, também aqui terá de se configurar como uma via para o fundamento da realidade, com a seguinte ressalta: uma via que é aberta desde o campo de realidade. Uma via que é possível desde a projeção do real campal sobre o fundo da realidade profunda.

Dito isto e verificada a presença da recetividade em todo o edifício que temos descrito, interessa dizer que, tal como antes no seio da razão senciente, existe uma marcha intelectual que é, de certo modo, dirigida desde um «princípio», um «cânon», um «fundamento» e uma «mensura». Também aqui se dá uma busca do conteúdo fundamental orientada.

Contudo, neste contexto, Zubiri, ao invés de lhe chamar «mensura», por

---

<sup>524</sup>IRA, p. 216.

exemplo, chama «sistema de referência» àqueles elementos que permitem que se dê o conhecimento no seio de um método, isto é, de uma abertura para o conteúdo fundamental da realidade:

Ante todo, para que haya un conocimiento no es suficiente que haya un objeto real que se va a conocer y un cognoscente que lo entienda (...) es absolutamente necesario que la intelección se lleve a cabo entendiendo el objeto real en función de otras cosas reales previamente entendidas en el campo (...) he aquí el primer paso de todo método: el establecimiento del sistema de referencia<sup>525</sup>.

É esta parte da determinação do método, enquanto estrutura formal do conhecer, que Zubiri designa como estrutura, porque não se pode compreender o que seja um método que encaixe nas exigências de uma noergia e de uma recetividade, se não estiver enquadrado nestas exigências: a de depender de uma recetividade, a de depender de uma abertura da realidade e do «sistema de referência» que o campo de realidade proporciona e a de tender para a re-atualização do que seja a realidade profunda daquela formalidade que é primordialmente apreendida.

Todavía, não está acabada a descrição do que seja a re-atualização que, quer a razão senciante quer o conhecimento levam a cabo. Até aqui, clarificámos que esta aparente dupla re-atualização não tem sentido de ser e que aquilo que acontece é uma re-atualização desde a recetividade na mesma marcha intelectual que, por um lado, se chama razão senciante, quando é considerado o carácter intelectual do pensar, e, por outro lado, conhecimento, quando aquilo que é considerado é já o conteúdo fundamental da realidade. Não está dito o que seja o esboço, nem para o que tende este abrir caminho que o método protagoniza.

Se retomarmos de novo as páginas de *El hombre y la verdad*, podemos encontrar a seguinte definição de esboço:

Un esbozo es lo que con razón o sin ella va a hacer posible el encuentro con las cosas (...) es siempre un esbozo lo único que le permite a la inteligencia ejercitar esa operación que es ir hacia las cosas para encontrarlas<sup>526</sup>; “ahora bien, el hombre traza este esbozo previo mediante una actividad que tiene un nombre perfectamente determinado: pensar. El pensar es la actividad de abrirse camino<sup>527</sup>.

Destas considerações podemos concluir que a estrutura formal do conhecimento só se dá por meio de um método, isto é, de um certo abrir possibilidades para que seja considerado o conteúdo fundamental da realidade. E que esse método só se cumpre

---

<sup>525</sup>IRA, p. 210.

<sup>526</sup>HV, p. 78.

<sup>527</sup>HV, p. 79.

desde as sugestões campais e desde um esboço que se ordena à determinação do que «podería ser» o conteúdo fundamental da realidade.

Para além da confirmação de que a recetividade é um ponto central, fazendo uso precisamente das últimas descrições que Zubiri faz no texto que citámos, podemos ver as proximidades que antes sublinhámos: o esboçar é traçado no seio de um pensar, o que faz com que, mais uma vez, o esboçar não possa ser uma espécie de vôo sobre a realidade ou até uma tessitura totalmente livre e determinadora.

À semelhança do que dissemos antes, o esboçar desenrola-se num pensar e o pensar não é um pensar sobre a realidade, como ficou dito logo no início das nossas descrições desta terceira parte. O esboçar é feito numa co-substantividade com a realidade e desde a abertura da realidade a outras formalidades de realidade. O esboçar terá de ter ligação direta com aquilo que acontece na marcha intelectual da razão senciente, porque tende para o «podería ser» e, nesse sentido, será precisamente essa marcha intelectual que caminha desde a “mensura” e o “cânon” ou, com as descrições do próprio Zubiri, desde as sugestões de referência. O esboçar é precisamente este abrir de possibilidades, como acontecia com a razão senciente no seu forjar.

Contudo, para afastar qualquer espécie de subjetivismo ou até de determinação concipiente, importa salientar, como antes, que esta iluminação do que «podería ser» este conteúdo fundamental a partir de uma abertura e das sugestões campais só é possível se forem as sugestões campais, isto é, a realidade a ativar a inteção. Caso contrário, perdemos o rasto da determinação profunda da realidade.

Também neste patamar do ato intelectualivo deve ser reiterada a ideia de que é a realidade que dá que pensar, que é a realidade que ativa. Por isso, não pode ser consentida uma espontaneidade, porque isso seria não deixar que fosse a realidade a dar-se na sua formalidade.

Desto modo, é natural que Zubiri diga que este conhecimento, que é o método, e o esboço tenham de ser aquilo em que resulta a ativação que a inteção senciente provoca<sup>528</sup>, porque é precisamente esse o ponto importante nesta elucidação forjada do que «podería ser» o conteúdo fundamental a realidade.

Por último, para completar, é preciso que se diga, ainda, que este método implica

---

<sup>528</sup>“Pero sólo hay esbozo en la sugerencia si la intelección sentiente está en actividad. Es el momento de actividad lo que distingue el esbozo de la sugerencia. Sólo una inteligencia sentiente conoce en esbozo; el esbozo sólo es esbozo para el conocimiento”. IRA, p. 220.

que se considere uma experiência<sup>529</sup>. Quando existe uma realização das possibilidades na re-actualização que o logos levou a cabo, então, por meio da experiência, aquilo que temos é uma verdade como encontro, que não é mais do que aquela verdade para onde tendeu toda a nossa investigação desde o início.

Dito isto, este parece ser o momento de retomar o que se tem vindo a dizer – a verdade como encontro só é possível por meio de dois polos, a recetividade e a materialidade; porque com este último ponto chegamos ao fim das provas que justificam o que pretendemos defender ao longo desta tese. Se provámos que sem esta recetividade não é possível apreensão alguma da realidade, que não é possível re-actualização alguma campal e que não é possível actualização profunda alguma, o que agora surge com este último ponto é a prova de que é possível fazer depender a verdade como encontro destes dois conceitos. Por isso passaremos à descrição desta «verdade mais ampla» como uma espécie de culminar tal como nos indica Pintor-Ramos no seu artigo, já clássico, sobre a verdade dual, de 1986.

## 5. A verdade como encontro: o culminar

De forma sintética podemos afirmar que a verdade como encontro corresponde a uma concretização da hipótese na realidade campal, mas como esta é uma descrição densa e breve, pretendemos, agora, desmontar cada elemento que a compõe para que dela possamos dar conta mais detalhada.

Em primeiro lugar, é uma verdade. Mas será uma verdade do tipo lógico ou conceptual? Será uma verdade equiparada a uma certeza de que tal fundamento explicita a base do que seja tal realidade? Ou será ainda equiparada, por ser dual, à verdade dual de que Zubiri falou no segundo volume da trilogia sobre a inteligência senciente?

Se se tratasse do primeiro caso, Zubiri já não estaria a defender uma re-actualização da realidade com base numa recetividade material, mas estaria no plano de uma “enformação” da realidade, como viu Pintor-Ramos:

De qué «dualidad» se trata? (...) el lector tiende a pensar que se trata de una dualidad entre la inteligencia y la realidad. De este modo, inteligencia y realidad serían dos entidades autónomas, cada una de ellas con su legalidad propia; la verdad

---

<sup>529</sup> “Pero dicho ahora con mayor precisión, el objeto formal del conocimiento es el «podría ser» insertado o realizado en lo real, esto es el «podría ser» como inserto en un «por». Esto es lo que en rigor formal constituye el término de la experiencia, es lo experimentado en cuanto tal”. IRA, p.229.

consistiria en que tales entidades heterogéneas llegasen a alcanzar algún tipo de coincidencia, la «adecuación», de que habla la clásica y tan reiterada definición de verdad? Es esta la dualidad de que habla Zubiri? Si lo fuese, esta verdad dual sería un tipo del todo extraño respecto a la verdad real y sólo un equívoco abuso de los términos podría explicar que dos cosas tan dispares se denominen ambas con el vocablo «verdad»<sup>530</sup>.

Dado que se constitui de acordo com uma concretização confirmante, será que pode ser entendida como se fosse uma certeza? À semelhança do que dissemos antes, também nos parece que não porque, neste caso, Zubiri estaria a substituir quer a atualização quer as ulteriores re-atualizações por uma “enformação” da realidade. Só nos resta, então, a última questão: poderá o conceito de verdade como encontro ser pensado na linha da verdade dual lógica?

A resposta a esta questão não é simples. Temos de responder: sim e não. De facto, por ser o último momento dentro de uma re-atualização racional não pode ser totalmente identificado com a verdade a que se chega por meio da re-atualização que o logos leva a cabo. Como vimos, é justamente a meta da verdade racional ir mais além do que foi a re-atualização representativa da realidade; mas, por outro lado, existe alguma verdade na identificação dos dois tipos de verdade.

Se consultarmos algumas das primeiras enunciações de Zubiri sobre o tema, no último volume da trilogia, podemos ler o seguinte:

Autenticación, veridictancia, verificación: tales son las tres formas de la verdad dual, de la verdad coincidencial. La verdad de la razón, y sólo ella, es verificación<sup>531</sup>.

Estas afirmações são muito sugestivas relativamente ao conceito de verdade porque o que salta à vista é que é dual e que está conforme à noérgica, sendo essas duas informações muito valiosas pelo seguinte: primeiro, porque mostram que este tipo de verdade não pode ser do tipo daquele que as “filosofias do sentido” defenderam. Em segundo lugar, porque dão conta da proximidade e da distância existente entre a verdade dual e a verdade como encontro, sendo que, se da proximidade estivermos a falar, temos de remeter para um correto entendimento desta verdade, para uma dualidade da estrutura que conduz à verdade do conteúdo fundamental.

Assim, numa primeira aproximação ao conceito de verdade em jogo, temos de afirmar que terá de ser conforme às exigências da noergia e ao mesmo tempo figurar no ponto culminante da re-atualização do conteúdo fundamental da realidade. Para

---

<sup>530</sup>Antonio Pintor-Ramos, “La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri”, *art. cit.*, p. 281.

<sup>531</sup>IRA, p. 262.

podermos justificá-lo temos de recuar ao que dissemos anteriormente relativamente às bases da re-atualização racional.

Se tivermos em conta o que escrevemos no início da terceira parte, verificaremos que a marcha intelectual parte de uma re-atualização que dá que pensar. De onde parte essa re-atualização? Rigorosamente, de uma receptividade da realidade que depois se estende, por meio de uma transcendentalidade, a outras formalidades de realidade tendo em vista uma determinação do conteúdo da realidade. Se aquilo que está em jogo é sempre uma atualização/re-atualização da realidade, então, é sempre no plano de uma re-atualização que deve ser concebida a verdade como encontro e não dentro de uma “enformação” da realidade, porque aquilo que está em causa é sempre uma re-atualização intra-apreensiva que parte do terreno campal, por definição real, e se dirige para outras formalidades de realidade também elas apreendidas desde uma mera actualização.

E que dizer relativamente ao encontro? O que é Zubiri entende por encontro? O que é que encontro tem que ver com a verdade?

Em relação à primeira questão, seguindo o que anteriormente apontámos, o encontro não pode ser visto como algo semelhante àquilo que é típico de um realismo ingénuo ou crítico porque, nesse caso, estaria de novo negada a hipótese de acesso à realidade. Então, o encontro terá de ser encarado como um momento intra-apreensivo, intrinsecamente próprio da verdade racional. Essa é, pois, simplesmente a sua índole; resta-nos falar daquilo a que corresponde.

Logo no início do terceiro volume da trilogia, Zubiri diz que a re-atualização da realidade “deixou questões por resolver”. Isso que deixou por “resolver” foi o que seja o conteúdo fundamental que foi apreendido em «hacia» na apreensão primordial. Por isso, todo o trabalho da razão senciante será, depois de re-atualizada a realidade pelo logos senciante, levar a cabo essa procura desde as exigências da realidade. Todo o desenrolar da re-atualização será no sentido de forjar esboços do que “poderia ser” esse conteúdo fundamental e de verificar se estes podem ou não ser confirmados pela re-ctualização campal. No final, essa confirmação concretiza-se num encontro que é verdadeiro, isto é, num encontro que dá o que seja o conteúdo fundamental da realidade «de suyo».

Se é assim que o encontro pode ser considerado, então ele não é mais do que uma confirmação dos esboços pela realidade campal. Por outras palavras, ele não é mais de uma incidência conjunta de dois foros, tal como já dizia Zubiri a propósito da verdade dual. Nesse sentido – como dissemos atrás – nada tem que ver com os antigos

realismos ou com as propostas fenomenológicas ou hermenêuticas. O encontro refere-se precisamente à confirmação dos esboços por parte da realidade campal.

Acima perguntámos pela relação existente entre o encontro e a verdade; é sobre ela que agora importa falar porque não se pode simplesmente definir o tipo de verdade em causa para que fique registada a omnipresença da noergia por um lado e, por outro, definir o que seja o encontro. Na realidade é mesmo impossível separar os dois conceitos.

Se consultarmos o que está pressuposto na argumentação de Zubiri, veremos que é porque existe um encontro entre o esboço e o campo de realidade que existe uma verdade alargada sobre o que seja o conteúdo fundamental da mesma. Não se pode conceber a verdade separada desta dualidade que está implícita no encontro, tal como antes quando nos referíamos à verdade dual, porque a base de toda a atualização é uma impressão que, por definição, é limitada e exige que se dê uma abertura a outras formalidades de realidade, no sentido de colmatar as insuficiências da apreensão e de satisfazer a nota essencial da realidade, a saber: a abertura.

Estas são as primeiras linhas sobre o que sejam os conceitos de verdade e de encontro em jogo, a saber: a estrutura que permite que a verdade como encontro se dê e a ideia de que a verdade como encontro deve ser concebida dentro do quadro de uma noergia. Contudo, ainda não entrámos nos seus elementos fundamentais, na medida em que ainda não nos referimos detalhadamente ao que a possibilita, nem ao que seja a verificação, nem ao que seja a confirmação, nem tampouco à sua estrutura formal. Por outras palavras, ainda não nos referimos ao “como”, nem a todos os resultados do “como”. Foram referidas as concretizações pelos conceitos de verdade e de encontro, mas ainda não dissemos detalhadamente de que modo é que o encontro se dá como verdade alargada.

O que entende Zubiri pelo “como”? Será que se está a referir à estrutura da realidade e à marcha intelectual? De certa forma sim, porque é dentro dela que se concretiza este como; mas, de toda a sorte, não nos parece que se esteja a repetir quando esclarece qual é a estrutura formal da verificação, porque neste caso está a apontar para uma «necessidade», para uma «possibilidade» e para uma «suficiência» que é necessário ter em conta. Por isso, há que esclarecer alguns aspectos acerca deste “como” que se concretiza na verificação.

Em primeiro lugar, para que se dê uma verificação dos esboços no campo de realidade é necessário atender ao carácter de «necessidade» que a mesma possui.



Vejamos o que diz Zubiri:

Pero aquella necesidad tampoco es una necesidad meramente l3gica. No se trata de enunciar una proposici3n, por ejemplo el principio de causalidad o el de raz3n suficiente, y tratar de hacer ver que estas proposiciones son evidentes y por tanto «tiene que aplicarse» a lo real campal. Esto es, a mi modo de ver, insostenible (...) La necesidad de ir a lo mundanal no es una evidencia sino que est3 dada en la intelecci3n de lo real campal mismo<sup>532</sup>.

Fazendo caso ao que diz o fil3sofo, 3 manifesto que n3o se pode estar a referir a uma necessidade que fosse programada por uma determina33o da raz3o do tipo l3gico para que pudesse ser determinado o conte3do de uma realidade com o m3ximo rigor poss3vel. Muito pelo contr3rio, segundo o nosso entender, Zubiri est3-se a referir 3 necessidade de dar conta apreensiva detalhada do que seja o conte3do fundamental de tal realidade. Ou seja, ao inv3s de se referir a uma necessidade que parte de uma constru33o te3rica, o fil3sofo refere-se 3 dimens3o 3rgica e densa da realidade que figura dentro da intele33o. Isto 3, est3-se a referir a um cont3nuo ter de se haver com a realidade que depois desagua em sucessivas re-atualiza33es e de modo algum a um necessitarismo.

Al3m da necessidade, Zubiri afirma que, para que se d3 uma verifica33o, 3 necess3rio que seja poss3vel. Neste ponto mais uma vez, est3-se a referir 3s modaliza33es estruturais da realidade e 3 atualiza33o da realidade, justamente porque s3o elas que permitem/possibilitam que a verifica33o tenha lugar. Por outras palavras, segundo cremos, 3 a recetividade e os desdobramentos, que esta possibilidade sob a forma de ensaio intelectualivo e de esbo3os 3, que permitem que a verifica33o da realidade se d3, justamente por ser esta a base de todo o acesso 3 metaf3sica zubiriana. Por 3ltimo, acrescenta ainda que esta verifica33o depende de um car3cter din3mico com as seguintes palavras: “el car3cter din3mico es junto a la necesidad y la posibilidad el tercer gran car3cter de la verificaci3n<sup>533</sup>”. A raz3o desta afirma33o 3 mostrar que o que est3 em jogo para que se d3 a verifica33o 3 uma marcha intelectualiva e, depois, uma revers3o do esbo3o ao campo de realidade. O que acarreta, como se pode constatar, um dinamismo interno.

Termin3mos a descri33o do “como” que, a nosso ver, releva diretamente da recetividade material. Mas importa ainda avan3ar um pouco nas concretiza33es do “como”, porque dissemos que este movimento que a marcha intelectualiva assume se

---

<sup>532</sup>IRA, p.267.

<sup>533</sup>IRA, p.269.

concretiza numa verificação e numa confirmação, mas não nos referirmos aos termos de modo detalhado.

Sobre a verificação diz Zubiri o seguinte:

(...)la verificación es evidentemente el encuentro de algo que ya se buscaba (...) se busca el fundamento de lo real campal como momento del mundo (...) Este encuentro acontece en lo real sometiéndolo a una probación física de realidad, sometiéndolo a experiencia. Como lo que se busca es algo esbozado, entonces es claro que el encuentro consiste no en ser mera constatación sino en ser cumplimiento de lo esbozado<sup>534</sup>.

Trata-se de uma fórmula muito elucidativa do que seja a verificação e do que seja a verdade como encontro, porque Zubiri nos diz que esta verificação se dá por meio de um encontro do que já se buscava e por meio de uma provação física. O que não é informação de somenos e tem de ser analisada.

Retomando o texto de Zubiri, podemos ver que a verificação nada tem que ver com um verificar de processos matemáticos que já tinham sido postuladamente prescritos. Ao contrário, ela plasma-se na “realização” dos esboços na realidade campal, ou, por outras palavras, na re-atualização profunda do conteúdo fundamental da realidade. Por isso, mais do que a um postulado, corresponde a uma incidência conjunta entre os esboços e a realidade campal<sup>535</sup>. Mas, ao dizer isto, não se confunda esta incidência com uma conformidade porque isto é o que acontece na verdade dual. No caso da verdade racional, se quisermos falar nos mesmos moldes, trata-se de uma incidência conjunta dos dois foros, de uma confirmação dos esboços. Em momento algum se pode dizer que existe uma coincidência tal como no caso da re-atualização que o *logos* senciente levava a cabo porque desse modo, estariam a ser confundidos os dois momentos de re-atualização da realidade. Por isso dizemos que a verificação corresponde a uma incidência conjunta dos dois foros que dá origem a um encontro. Será que este é sempre o resultado da marcha intelectual? Será que uma vez respeitada a recetividade material que permite o acesso ao real e que seja a realidade a abrir-se a outras realidades (igualmente apreendidas em recetividade) para que se dê a re-actualização da mesma, estamos sempre destinados a encontrar o fundamento da

---

<sup>534</sup>IRA, p.263.

<sup>535</sup>Esta é uma ideia em que vinha insistindo desde os anos 60. Basta constatar o escreve nas páginas de HV: “Todos los procesos de la inteligencia no reposan sobre sí mismos, como há creído la Lógica clásica; sino que justamente al revés: se hallan montados en el carácter discursivo de la inteligencia humana. La inteligencia humana no es discursica porque razona, sino porque es intrínsecamente discursiva”. HV, p.94.

realidade? Embora assim pareça ser, Zubiri afirma o contrário, sobretudo nas páginas 275 e seguintes de *Inteligencia y razón*. Termos como «refutable»; «experiencia suspensiva» e «experiencia negativa» são exemplo disso.

Por que razão não é a verificação desde o plano da recetividade material algo que terá de existir sempre?

Se recordarmos o que foi dito a propósito da liberdade, na primeira e terceira partes, podemos ter um indício da resposta. Se é verdade que a atualização em formalidade de realidade é absoluta e se é verdade que tem de ser a realidade a abrir o espectro que conduz a uma re-atualização – seja ele no campo do logos ou da razão – a verdade é que a liberdade (em) é algo de absolutamente indispensável. Se assim é para que não existam intromissões indevidas dentro da estrutura da realidade, também é necessário ter consciência de que é por meio dela mesmo que vem o “erro” à re-atualização. Quer dizer, diante de um espectro grande e apesar de termos os “pés” assentes numa intelecção em realidade nada garante – fazendo uso da liberdade – que, num primeiro momento, estejamos a fazer a escolha certa, justamente, porque contamos com a noergia, sendo bem possível que determinados esboços não se verifiquem ou confirmem por meio de uma experiência.

Não falámos do termo confirmação como elemento fundamental da verdade como encontro<sup>536</sup> porque, como não encontramos substancial diferença entre este conceito e o de verificação resolvemos deixar registada esta indeterminação e avançar para uma outra característica da verdade racional, a saber, para o carácter lógico e histórico desta verdade.

Voltemos ao nosso autor para colher alguns dados, seguindo o que diz sobre a verdade racional:

Ahora bien, esta verificación en esbozo envuelve intrínsecamente dos aspectos: es encuentro y es cumplimiento. Hasta ahora hemos hecho ver el carácter de la verdad racional como una verdad que tiene esos dos momentos: encuentro y cumplimiento. Por esos dos momentos son distintos<sup>537</sup>.

Esta afirmação traz novidades ao mesmo tempo que vai mantendo a ligação com

---

<sup>536</sup>São afirmações deste tipo que nos permitem dizer o que dizemos: “Es cierto que la verdad racional envuelve formalmente afirmaciones, pero no consiste en «estar» conforme com lo real. Ciertamente sin esta conformidad no habría verdad racional, pero la verdad racional no es mera conformidad. La verdad racional es «encuentro» de conformidad, pero el encuentro en sí mismo no es conformidad sino algo que envuelve la conformidad pero de una mera nueva: es confirmación. La verdad racional de la afirmación no consiste en la conformidad de lo afirmado com lo real, sino en la confirmación de lo afirmado por lo real”. IRA, p.294.

<sup>537</sup>IRA, p.293.

o discurso anterior. Não é novo que diga que esta verdade é de tipo racional, afinal de contas só chegamos a ela por meio de uma marcha intelectual racional. É ainda um dado já registado que esta verdade se concretiza numa confirmação e num encontro dos esboços com o campo de realidade. O que é novo é que esta verdade como encontro, enquanto ponto culminante da re-atualização que a razão leva a cabo, tenha um pendor lógico e histórico. Novo do ponto de vista da enunciação porque, como veremos, os dados que esta argumentação pressupõe já estavam dados. Mas, antes de denunciarmos esta presença, vejamos ao que se refere com a dimensão lógica da verdade de encontro.

No terceiro apartado que se intitula “Carácter intrínseco de la verdad racional” podemos ver que Zubiri divide a verificação que constitui a verdade racional em verificação de acordo com um encontro e verificação de acordo com um cumprimento<sup>538</sup>. A que é que se refere o encontro que a verificação encerra? Será ao encontro dos esboços e da realidade campalmente atualizada? Certamente que é essa a base da argumentação, mas o que está em jogo é a dimensão lógica da verdade de encontro. Por outras palavras, o que está em análise é o facto de que é por meio do logos que é possível a re-atualização profunda do conteúdo fundamental da realidade, porque de outra maneira, isto é, assumindo o termo “lógica” outra aceção que não fosse esta, mais uma vez estaria negada a continuidade entre as verdades. E esse não é a visão de Zubiri nem tampouco a nossa<sup>539</sup>.

Relativamente à dimensão de cumprimento que a verificação assume, de certa forma, também esta dimensão já estava de antemão posta em evidência, porque o que está em causa é, de novo, um certo cumprimento dos esboços na realidade campalmente atualizada. Mas, como se disse, só de certa forma porque, tal como antes, também neste ponto o conceito de cumprimento ganha outros contornos e, ao invés, de se referir apenas ao cumprir dos esboços refere-se à dimensão histórica que o cumprir dos mesmos acarreta.

Tal como se pode ler na página 302 de *Inteligencia y razón* é, justamente, isso que está em causa:

Como en la realización de posibilidades es en lo que consiste formalmente la esencia de lo histórico, resulta que, el carácter de la verdad racional en cuanto suceso es lo que constituye formalmente la esencia misma de lo histórico de esta verdad. Pues bien, la intelección racional por ser cumplimiento es formalmente histórica, puesto

---

<sup>538</sup>IRA, p. 293.

<sup>539</sup>Cf. HV, p. 99.

que cumplimiento es realización de posibilidades<sup>540</sup>.

O que mais uma vez indica uma nova aceção do termo história que nada tem que ver com uma dimensão historiográfica, mas em tudo releva de um cumprimento dos esboços na realidade campal.

Tudo isto permite explicitar que a verdade como encontro é o ponto culminante da re-atualização que a razão senciente leva a cabo e que é nela que existe o profundo conhecimento da realidade porque, em todos os outros momentos, ou estamos simplesmente no momento do acesso ou, então, estamos numa re-atualização representativa que não pode ir além dessa mesma atualização «em» realidade. Além disso, podemos ver que ela releva de uma recetividade material porque depende diretamente da veriditância, da autenticidade e da verdade real, o que é o mesmo que dizer que depende diretamente da mera atualização e das suas modalizações estruturais que são conformes com a noergia. Em terceiro lugar, podemos ver que assume uma dimensão lógica e histórica porque tem uma dimensão orientada e de confirmação dos esboços.

Estará esta verdade livre de todas as problemáticas ou terá de assumir, tal como a verdade dual, alguns problemas internos? Segundo o nosso parecer, continua a existir um emparelhamento dos conceitos de coisas-sentido e de coisas-possibilidade vital e nessa medida, tal como acontecia no caso anterior, também aqui não existe uma total procedência dos dados da recetividade material o que abre espaço para uma discussão relativa à ortodoxia da analítica utilizada por Zubiri. Contudo, como este é um assunto que já tratámos, no momento em que nos ocupamos da verdade dual, fica apenas o registo desta nota.

Por fim, como ponto final desta investigação, queríamos acrescentar duas coisas: 1) que esta inteção termina numa compreensão da realidade justamente como refere Juan Bañón no seu livro *Metafísica y noología en Zubiri* e, 2) que esta re-atualização releva de um tempo<sup>541</sup>.

Relativamente à primeira noção de compreensão, penso que a descrição que faz o autor que citámos chega para dar conta daquilo a que nos referimos. Por isso,

---

<sup>540</sup>IRA, p. 302.

<sup>541</sup> Na realidade, a pesar de nos termos referido só a dois pontos, é prudente acrescentar uma breve nota relativa à relação entre a liberdade e a verdade e o que queremos dizer é o seguinte: ainda que a verdade mais densa esteja ligada ao conceito de liberdade e à sua ação – como bem nos alertou Jesús Conill- a verdade é que não se pode incluir o conceito de verdade zubiriano no campo de uma “escolha” desavisada dos planos de uma via recetiva –o material. Cf. As indicações que sobre o assunto dá o próprio Zubiri nos seus textos reunidos no volume intitulado “El hombre lo real y lo irreal”. Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid, Alianza Editorial, 2015, captiulo III e ss.

consultando o supracitado livro de Juan Bañón podemos ler o seguinte nas páginas 192 e 193:

Si el término formal de la aprehensión primordial son las notas, y el de la intelección distanciada, logos y razón, es la estructura interna, Zubiri nos dice que la estructuración es el término y el objeto formal de esa particular forma de inteligir en que consiste la comprensión: «El término formal de la comprensión no es lo estructurado sino la estructuración misma. Es la estructura como plasmación formal (no sólo material) del in. La estructuración es el ex determinado por el in. Comprender es inteligir la estructuración misma de lo real según lo que la cosa realmente es (IRA 334). La comprensión, al igual que las demás formas de intelección, consiste en una actualización. En ser actualización, o mejor, la mera actualización de lo real en cuanto real coincide tanto con la aprehensión primordial como con el logos y la razón. Pero, a diferencia de ellas, la comprensión introduce una nueva forma de actualización que Zubiri denomina «incorporación»: «No es aplicación sino determinación intrínseca de las notas según lo que realmente son. Para inteligirlo tengo que inteligir en la cosa cómo sus notas van saliendo por así decirlo de lo que la cosa realmente es. Es justo lo que he llamado la estructuración. Estructuración no consiste meramente en poseer una estructura, sino en inteligir esta estructura, poseída intrínsecamente, como modo de realidad. Y aquí está la cuestión. Evidentemente, de donde sale la intelección de la estructuración de lo real es desde la intelección del mismo. Y como intelección es actualización, resulta que aquello de donde sale, y aquello donde se intelige la estructuración, es justo esa actualización. Incorporar significa, pues, en primer lugar, formar cuerpo, constituir en cierto modo la corporeidad de la actualización de lo real. Pero esto no es suficiente. Porque en segundo lugar, lo que corporaliza esta actualización es justamente la estructuración. Y para lograr inteligirla hemos tenido que ir a los momentos campal y mundanal de lo real, distanciándonos en cierto modo de su estricto momento individual. En este distanciamiento es en el que se intelige lo que lo real es realmente. Ahora vuelvo desde este distanciamiento a lo individual. Esta vuelta es el retorno en que inteliijo lo que la cosa era en su estructuración, esto es, inteliijo cómo lo que era realmente constituye la estructuración misma de lo real (IRA 336).

Relativamente à noção de tempo que está inscrustada em toda a inteleção, parece-nos que uma explicitação desta ordem envolve mais demoras por isso avancemos por partes e vejamos que aceções tem a noção de tempo na filosofia de Xavier Zubiri.

Numa demanda arqueológico-conceitual, aparecem-nos, a partir da página 83 de *El hombre y la verdade*, alguns dados curiosos que vale a pena assinalar. Referimo-nos às descrições que vai dando do que seja o tempo para Aristóteles, Kant, Bergson e

outros pensamentos. Depois, começando a referir-se à inteligência senciente e ao tempo, dá-nos, na página 86, algumas noções sobre o que possa ser em três tópicos e, a partir de meio da página 87, começa a caracterizar várias noções como insuficientes do seguinte modo: “La teoría de Bergson es insuficiente porque no tiene en cuenta el momento senciente y vidente de la inteligencia; y la temporalidade de Heidegger es insuficiente porque reposa sobre sí misma sin estar fundada en la fluência ideacional”. Trata-se de dados muito importantes para criar um enquadramento que permita definir o que seja o tempo. Por isso, salvaguardando um certo encaminhamento que permitem as críticas que faz aos autores acima citados, queremos situar-nos no explicitar daquilo que dissemos acima relativamente ao tempo intrínseco à intelecção porque essa explicitação permite outros avanços.

Retornando à página 86, Zubiri diz-nos que a inteligência “(...) en su «hacia» es arrastrada por lo apreendido en la impresión de realidad”. Depois, na página seguinte, diz-nos que a inteligência é arrastada por uma torrente e, por último, afirma curiosamente que cada um destes momentos está apreendido em função de uma certa totalidade. Que significa isto? De que tempo nos está Zubiri a falar?

Pensamos que o tempo não pode ser algo do tipo daquele tempo que defendeu Kant, com base nas afirmações que faz acerca da formalização no primeiro volume da trilogia. Além disso, no mesmo volume da trilogia, podemos constatar que Zubiri se situa nos antípodas de uma teoria psicológica da inteligência. O que faz com que duas aceções sejam postas de parte. Só nos resta que o tempo seja algo de intra-apreensivo num sentido muito preciso que é necessário explicitar.

Como se disse, ao invés de ser uma determinação extrínseca da realidade, ao modo kantiano, ou mesmo uma certa duração resultante de um determinado processo psicológico, Zubiri está-se a referir ao tempo formal que se pode encontrar entre os momentos que compõe em ato intelectual. Por outras palavras, refere-se a uma espécie de temporalidade anexa à intelecção que tem de estar vinculada à formalidade porque de outra forma estaria a falar de uma sucessão que não comporta a unidade dos momentos do ato. Ou seja, quando estamos a falar de uma temporalidade intelectual o que está em causa é uma atualização já dada mas ainda não total, tal como bem viu José Florentino Pino Canales na sua tese doutoral<sup>542</sup> e que está diretamente relacionada com a base

---

<sup>542</sup> A título de exemplo do que dizemos fique registado este pequeno trecho da tese de José Florentino Pino Canales: “Tempóreamente, en aprehensión primordial de realidad, lo real está estrictamente presente, esto es, su faz de "ES" domina sobre su estructura "ya-ES-aún", pero el dominio no significa en

impressiva da realidade.

## Conclusão

Para terminar esta investigação sobre as bases de uma “verdade como encontro”, gostaríamos de tomar as seguintes palavras de Zubiri, porque foram elas que nos nortearam durante bastante tempo:

(...) siendo principio, la verdad real está siempre presente: todo acto de un proceso intelectual está apoyado en la presencia misma de la verdad real (...) Entonces la realidad misma en su verdad real nos lanza a «idear», englobando en este vocablo «idear» todos los múltiples tipos de proceso intelectual que el hombre tiene que ejecutar (concebir, juzgar, razonar, proyectar, etc.), y la verdad real nos lanza a idear abre eo isp el ámbito de dos posibilidades. Una, la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad, en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra, es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia. Guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real. El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades, es decir, tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: es la voluntad de verdad<sup>543</sup>.

Quero também retomar as palavras com que começámos a introdução desta tese, para retomar a ideia de que este foi um trabalho “com” Zubiri, mas por caminho próprio, porque agora queremos salientar que, muito do que pudemos aqui elencar na conclusão é da lavra de Zubiri. E não seria nem justo nem honesto que o tomássemos como nosso. O nosso esforço, nesta altura onde culmina a prova, será o de “dar a César a que é de César”, ao mesmo tempo que, andando minuciosamente pelos caminhos que

---

modo alguno supresión de su estructura radicalmente abierta. Esa doble apertura de la estricta presencia constituye la temporeidad estructural de la doble insuficiencia del primer modo de intelección. Por eso, y esta ha sido nuestra hipótesis de trabajo, el logos se abre para colmar una insuficiencia intelectual en dirección estructural del "YA", y así lo que la cosa real es "en realidad" genera su propia estructura tempórea dominada desde el "YA", su "YA-es-aún". De modo análogo la razón se abre para colmar otra insuficiencia intelectual, pero esta vez en dirección tempórea del "AUN" y genera así su propia temporeidad como "ya-es-AUN": va hacia lo que la cosa es "en la realidad". En ningún caso logos y razón se han salido de la formalidad de realidad impresivamente aprehendida. Ambas se mueven en y desde la presencia que, en última instancia es la gran dominante”. José F. Pino Canales, *Inteligencia y Tiempo en Xavier Zubiri*, in <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/jfpind.html> (18.07.2017) O trecho que citações encontra-se dentro do link que se chama: “Maduración y Temporeidad”.

<sup>543</sup>HD, p. 248.



trilhámos, o de dispor em jeito de resumo as conclusões a que chegámos.

Quem se abalançasse a ler as obras de Zubiri poderia concluir que é o re-pensar do que seja o inteligir e o sentir que permite um novo acesso à realidade. Além disso, poderia constatar que são preciosos os conceitos de religação, de atualidade comum, de impressividade de realidade, de noologia e de noergia para sustentar esse acesso.

Depois, dar-se-ia conta de que é esta analítica, que assenta sobre as bases de uma mera atualidade, que permite sustentar a ideia de que apreendemos as realidades «de suyo» e absolutamente. E, na mesma continuidade, surgiria, pela ligação que existe entre a inteleção e a verdade, a ideia de que é no enquadramento desta analítica que deve ser considerada a verdade real que releva sobretudo da «patencia».

Seria ainda uma conclusão que adviria da leitura das obras de Zubiri a convicção de que outras conceções de verdade como a husserliana, a tomista e a heideggeriana não podem ser tomadas em linha de conta porque assumiriam um dirigir para os objetos, mesmo dentro de uma hermenêutica que rompesse com a objetividade tradicional, que não se poderia coadunar com a analítica de que falámos.

Por outro lado, da compreensão de que a realidade é uma realidade aberta e do facto de que não existem apreensões “absolutas”, viria a conclusão de que é preciso considerar re-atualizações da mesma realidade com a finalidade de dar conta do que seja o conteúdo da mesma. E, aqui, pela rejeição que o filósofo faz das “filosofias do sentido,” seria ainda uma conclusão óbvia o facto de que estas re-atualizações que o *logos* senciante leva a cabo tenham de ser intra-apreensivas.

Viria ainda diretamente das exigências da analítica que a construção dos conteúdos e a afirmação do que eles sejam seja interna e pela «força» da realidade. Para culminar o segundo momento de re-atualização da realidade, é ainda patente que a verdade que se atinge por meio deste distanciamento e desta re-versão é uma verdade dual, onde a noção de dual corresponde à estrutura e não a uma dualidade tipicamente objetivista.

Por fim, da mesma leitura, vem a ideia clara de que o «sentido» como tal é algo que só existe dentro das re-atualizações campais e de que é necessário pensar a unidade do ato intelectual, embora Zubiri se esteja a referir a uma apreensão primordial e a uma re-atualização do *logos*.

Decorrente da leitura do terceiro momento do ato intelectual, surgem como conclusões a ideia de que as apreensões não esgotam a apreensão da realidade e o imperativo de que existe uma expansão daquilo que já foi re-atualizado.

Aparece como evidente que é numa marcha intelectualiva – intra-apreensiva – ,que se dá por meio de um pensar e de uma marcha intelectualiva e que é a verdade ganha densidade. A estas conclusões segue-se a prova de que marcha tem a finalidade de construir o conteúdo fundamental da realidade por meio de uma atualização profunda da realidade. E que essa marcha só é possível porque a realidade continua a «dar que pensar».

Por fim, é ainda evidente que é este imperativo ou este poder do real que impele para esta re-atualização e resulta num conhecimento da realidade que não pode dispensar um esboço e um método que terão de ser verificados.

Como corolário final, aparece como evidente que é a mera atualização da realidade e o facto de que a realidade seja aberta e densa que faz com que possamos chegar à verdade como encontro.

Estas são as conclusões a que Zubiri chega, mas não são exatamente as nossas.

Retomando novamente o texto da introdução, explicitou-se que a nossa preocupação se prendia com uma busca da verdade e, só num segundo momento, com uma procura conjunta. Nesse sentido, vejamos, agora, quais foram as conclusões a que chegámos.

Em primeiro lugar, parece-nos, pela congeneridade que provámos existir entre o conteúdo e a formalidade, que a realidade não possa ser considerada como “algo” de físico simplesmente, porque, nesse caso a analítica estaria exposta à mesma injustificação da qual padecem as “formalidades” de que a tradição filosófica se serve.

Em segundo lugar, parece-nos que, mesmo no caso em que Zubiri se está a referir à disparidade que existe entre os conceitos de «realidade» e de «existência», não pode ser desconsiderado o conteúdo e o carácter sensível da impressão de realidade.

Em terceiro lugar, aparece-nos como proposta séria que a realidade possa ser tomada numa aceção material porque, neste caso concreto, está salvaguardada a dimensão sensível da estrutura interna do ato de inteligir.

Em quarto lugar, dado o imperativo que para nós assume a materialidade da realidade e a impressividade da realidade, parece-nos que a analítica de Zubiri pode ser determinada não como uma analítica da facticidade noérgica, mas como uma analítica da facticidade material noérgica.

Em quinto lugar, pensamos que é justamente a congeneridade que existe entre o sentir e o inteligir ou entre o conteúdo e a formalidade que justifica o acesso à realidade e inviabiliza a proposta dos realismos, das fenomenologias e das hermenêuticas.

Em sexto lugar, surgiu-nos como ponto importante, ainda, a relação entre a materialidade da realidade e o automatismo e a memória porque aquilo que nos parece verdadeiramente inovador, à luz do que defendemos, é o papel da sensibilidade no conflito com os modernos problemas dos autotamismo, ou mesmo naquela situação em que o sujeito senciante se vê a braços com a “redução” que a apreensão «de suyo» exige.

Em sétimo lugar, parece-nos que, ressalvada esta dimensão da analítica, pode ser assumida a analítica de Zubiri em toda a sua dimensão. E, nesse sentido, todo o tratamento que dá à apreensão da realidade é assumido por nós, à excepção das questões que apontámos nos pontos anteriores, acrescentando a necessidade de que seja considerada a recetividade a par da materialidade para considerar a analítica.

Em oitavo lugar, e ainda como ponto reiterativo do sétimo, parece-nos importante frisar que concluímos que a apreensão primordial, como outras intelecções – nomeadamente o *logos* – tem de possuir carácter material pelo facto de se dar numa mesmidade do ato.

Em nono lugar, concluímos que a abertura da realidade se dá por duas razões: pelo facto de que é aberta e pelo facto de que é atualizada segundo uma impressividade da realidade, o que foi, sem dúvida, mais um ponto para que pudesse ficar escorada a nossa tese de que à verdade como encontro só se chega pela recetividade da materialidade.

Em décimo lugar, fomos levados a concluir que existem alguns elementos, dentro do sentimento afetante, que não são consentâneos com as exigências da analítica e nesse sentido a ponderar a hipótese de que existem pontas soltas da parte de Zubiri nesse sentido. Concretamente, falamos dos sentimentos espirituais como ponto de cisão.

Em décimo primeiro lugar, mais concretamente no ponto 2.6.2.1, provámos que existem inconsistências na descrição da apreensão da realidade e que estas se prendem essencialmente com uma questão de circularidade relativamente às coisas-sentido, com uma questão linguística e com uma questão de referência.

Em décimo segundo lugar, ficou ainda patente na nossa investigação que é à luz da analítica da recetividade da materialidade que pode ser considerado o conceito de verdade real e que é por meio da «confiança» e não por meio da patência, como é convicção de vários especialistas, que Zubiri tenta re-fundar as demais propostas, porque nos parece é que por meio desta mesmidade do ato e desta congeneridade que a sua proposta, de cariz judaico-cristão, assume uma estatura considerável.

Em décimo terceiro lugar, concluímos que a grande re-fundação das propostas hermenêuticas não está numa mera analítica, porque esta, na maioria das vezes, dá guarida a uma formalidade de realidade que não exige uma sensibilidade como elemento integrante da estrutura interna do ato de entender. E, nesse sentido, pareceu-nos que a grande refundação está na condição congênere da formalidade de realidade, quer dizer, na mera receptividade em que se concretiza.

Em décimo quarto lugar, concluímos que a base da abertura da realidade está fundada na receptividade da materialidade, porque, se esta receptividade não for considerada, não existe acesso à realidade. E, se não existe acesso à realidade, não pode ser ela mesma – na intelecção – a impelir para outras realidades.

Em décimo quinto lugar, concluímos que a abertura da realidade se apresenta de modo dúbio e que, por isso, a relação dos conceitos de «abertura» e de «impressividade» em relação à transcendentalidade da realidade também é problemática.

Em décimo sexto lugar, como o fizemos em relação à intelecção e à apreensão, provámos que o *logos* senciante também possui uma índole material, porque se concretiza na atualização da e «em» realidade material.

Em décimo oitavo lugar, pareceu-nos muito discutível o estatuto das realidades matemáticas e a ideia de que as realidades possam ser postuladas, porque aquilo que se nos afigurou como diretamente vindo do espírito de Zubiri foi uma analítica que estava interessada em re-abilitar a sensibilidade e uma liberdade que contasse com a receptividade da materialidade.

Em décimo nono lugar, concluímos que a «liberdade em» é o justo meio entre o subjetivismo e uma certeza. E, que só é possível esta re-atualização por meio da liberdade se estivermos a “operar” segundo uma receptividade da materialidade.

Em vigésimo lugar, parece-nos incompatível com a dimensão receptiva da analítica o modo como Zubiri introduz a questão da linguagem, seja na referência que faz à apreensão dual, seja na questão da determinação de algo na apreensão primordial, seja ainda na questão dos conceitos que figuram na construção dos conteúdos.

Em vigésimo primeiro lugar, concluímos que existe uma relação direta dos modos de afirmação com a receptividade da materialidade e que, ainda assim, existem algumas inconsistências na argumentação de Zubiri, especialmente quando está a descrever a «indeterminação» e o «indício».

Em vigésimo segundo lugar, concluímos que é a mesma base da receptividade da

materialidade que permite que possamos «chegar» à verdade dual e que é ela mesma que se incompatibiliza com a noção de «veridictancia» pela infidelidade que apresenta em relação à analítica.

Passando ao plano da razão senciente, continuaram a aparecer algumas ideias insistentemente.

Em vigésimo terceiro lugar, provámos que é por meio da recetividade da realidade que é possível que a realidade continue a dar que pensar.

Em vigésimo quarto, concluímos que a “necessidade” de que exista esta re-atualização pós-campal é a prova de que a atualização da realidade se faz por meio da impressividade de realidade.

Em vigésimo quinto lugar, chegámos à ideia de que tanto o pensar como a razão senciente têm uma índole material da mesma forma que a inteção da realidade, porque se concretizam numa marcha intelectual que é feita em congeneridade com a realidade. Melhor, porque se concretizam numa marcha intelectual «em» realidade.

Em vigésimo sexto lugar, continuamos a notar que existem cedências em relação ao “sentido” no plano da razão senciente, porque o que está a ser re-atualizado pós-campalmente é um “verde”. E, desse “verde” só temos a atualização de algo que nos afecta. Não existe modo de correlacionar, pelo menos ao nível da impressividade da realidade – e é desta que Zubiri se ocupa na sua tentativa – a recetividade da materialidade e uma filosofia da linguagem.

Em vigésimo sétimo lugar, mostrámos que existem alguns nós ao nível da descrição dos conceitos de «fundamento» e de «princípio» pelo facto de não ter sido apontada a mesma índole dos mesmos e salvaguardada a diferença quanto à comunicação formal.

E, por último, concluímos que a verdade como encontro se dá nos mesmos moldes que a verdade dual e que a verdade real, ao nível dos elementos que a compõem. Por isso, releva de uma recetividade da materialidade. Mas, a par desta descoberta, pudemos identificar também o claudicar que já a verdade dual acusava relativamente à proposta de outras “filosofias do sentido”.

Como conclusão geral, acreditamos que está provada a necessidade de olhar para a noção de verdade como encontro desde uma recetividade da materialidade.

## Bibliografía

Sobre a bibliografía queríamos dizer fundamentalmente duas coisas: 1) que está dividida em cinco partes e 2) que se encontra organizada por ordem alfabética, sendo que no caso das obras de Zubiri, estas se encontram dispostas de acordo com a sua antiguidade e com indicação das primeiras datas de edição.

No que diz respeito à organização, a bibliografía integra as seguintes partes: a primeira dá conta das obras de Zubiri; a segunda reúne as obras sobre o autor; a terceira mostra os artigos mais relevantes que foram produzidos sobre a temática; a quarta agrupa outras obras de que nos servimos e, por último, a quinta parte da bibliografía dá notícia dos artigos, não diretamente relacionados com Zubiri, mas que também utilizámos.

## Obras de Zubiri

Zubiri, Xavier, “Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio”, tesis doctoral, Madrid (1923), in *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

Zubiri, Xavier, “Le problème de l’objectivité d’après Ed. Husserl: I. La logique pure”, thèse présentée pour l’examen de Licence, in *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

Zubiri, Xavier, *Cursos universitarios. Volumen I*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

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

Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia* (1962), Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1972.

Zubiri, Xavier, *El hombre y la verdad* (1966), Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios* (1984), Madrid, Alianza Editorial, 1985.

Zubiri, Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Zubiri, Xavier, *Sobre la realidad* (1966), Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Zubiri, Xavier, *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980), Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

#### Obras sobre Zubiri

Bañón, Juan, *Metafísica y noología en Zubiri*, Salamanca, UPSA, 1999.

Canales, José F. P., *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri*, tesis doctoral, in <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/jfpind.html> (18.07.2017).

Gómez Delgado, José María, *La realidad del sentido: el problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri*, tesis doctoral, Granada, 2014.

Gracia, Diego, *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*, Madrid, Tricastela, 2008.

Gracia, Diego, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Madrid, Tricastela, 2016.

Gracia, Diego, *La cuestión del valor*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2010.

López Aranguren, Luis, et al., *Ética y estética en Zubiri*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri/Trotta, 1996.

Muñoz, Guillermina, *Zubiri y la matemática: un nuevo constructivismo*, tesis doctoral, Madrid, 1995.

Nicolás, J. A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011.

Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008.

Pintor-Ramos, Antonio, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Salamanca, UPSA, 2006.

Pintor-Ramos, Antonio, *Realidad y verdad: las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, UPSA, 1994.

Pintor-Ramos, Antonio, *Realidad y sentido: desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, UPSA, 1993.

Pinto, João Carlos Onofre, *Noergología. Actualidad y dinamismo en Xavier Zubiri: inteligencia, sentimiento y volición*, tesis doctoral, Madrid, 2015.

Tirado, Víctor, *La verdad y la esencia en Edmund Husserl y en Xavier Zubiri*, tesis doctoral, Madrid, 1994.

Tirado, Víctor, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Salamanca, UPSA, 2002.

#### Artigos sobre Zubiri

Barroso, Óscar, “Destino y Responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger”, in Nicolás, J.A. /Espinoza, R. (eds), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 335-385.

Barroso, Óscar, “La experiencia moral: una ética sin verdades absolutas”, *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol.192, n.º780, julio-agosto (2016).

Barroso, Óscar, “Actualidad e intencionalidad en Zubiri”, *Quaestio*, 12 (2002), pp. 369-393.

Barroso, Óscar, “Esencia y hecho en Zubiri. ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?”, *Revista de Filosofía*, vol. 38, n.º1 (2013), pp. 29-52.

Barroso, Óscar, “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, vol. 3 (2000/2001), pp. 133-148.

Bañón, Juan, “La recuperación del sentido primordial de la realidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 29 (2002), pp. 299-376.

Cantista, Maria José, “Zubiri”, in AAVV, *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, vol. 5, Lisboa/São Paulo, 1993, cols. 702-708.

Conill, Jesús, “La fenomenología en Zubiri”, *Pensamiento*, 53 (1997), pp. 177-190.

Conill, Jesús, “Facticidad, intelección, noergia”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 36 (2009), pp. 215-232.

Conill, Jesús, “Genealogía, fenomenología hermenéutica y noología”, in AAVV, *Signo, intencionalidad y verdad: estudios de fenomenología*, Sevilla, Soc. Española de Fenomenología, 2005, pp. 333-344.

Conill, Jesús, “Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset. Entre fenomenologías y más allá”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 81-107.

Conill, Jesús, “El sentido de la noología”, in Nicolás, J. A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, pp. 277-291.

Conill, Jesús, “Heidegger y Zubiri”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 59 (2003), pp. 1181-1202.



Danel, Fernando, “La primera idea de noergia: una genealogía hacia la “filosofía primera” de 1952”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 36 (2009), pp. 531-564.

Danel, Fernando, “El poder y el poderío: la noergia de Zubiri frente a Heidegger”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 385-469.

Espinoza, Ricardo, “Zubiri y Sein und Zeit”, in Nicolás. J.A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, pp. 183-215.

Espinoza, Ricardo, “Zubiri y Husserl. Una crítica desde el carácter físico de la intencionalidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 33 (2006), pp. 341-367.

Espinoza, Ricardo, “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 197-251.

Espinoza, Ricardo, “Tiempo humano en Xavier Zubiri: una cuestión de libertad”, *Konvergencias. Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo*, n.º17 (2008), pp.192-197.

Ellacuría, Ignacio, “Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad. Conocimiento y su configuración histórica”, in <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1224/1/RLT-1986-008-a.pdf>, 08/03/2017.

Gracia, Diego, “Ciencia y filosofía”, *The Xavier Zubiri Review*, n.º 7 (2005), pp. 9-28.

Gracia, Diego, “La cuestión del valor”, in <http://www.racmyp.es/R/racmyp/docs/discursos/D81.pdf> 08/03/2017.

Gracia, Diego, “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, in Nicolás, J.A./Samour, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Granada, Comares, 2007, pp. 3-67.

Gracia, Diego, “El enfoque zubiriano de la estética”, in López Aranguren, José Luis, et al., *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 83-92.

Gracia, Diego, “El problema del fundamento”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Granada, Comares, 2008, pp. 33-79.

González, Antonio, “Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri”, *Pensamiento*, vol. 71, n.º 266 (2015), pp. 352-367.

Gómez Delgado, José María, “Evolución de los conceptos de sentido y realidad en la recepción zubiriana de Heidegger”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol.41 (2014), pp. 149-172.

Gómez Delgado, José María, “Claves fenóme-noológicas para un concepto de verdad como coincidencia: la verdad dual en Zubiri”, in Grondin, J., Nicolás, J.A.,(eds.),

*Verdad, hermenéutica y adecuación*, Madrid, Tecnos, 2015, pp. 231-255.

López Quintás, Alfonso, “El sentimiento estético y la fruición de la realidad,” in López Aranguren, Luis, et al., *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Madrid, Trotta/Fundación Xavier Zubiri, 1996, pp. 141-163.

Nicolás, Juan, “La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica”, in <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Dr.Nicolas.pdf>, 08/03/2017.

Nicolás, Juan A., “Noología y/o hermenéutica”, in Nicolás, J. A./Frápolli, María (eds.), *El valor de la verdad: hermenéutica, semántica, política*, Granada, Comares, 2000, pp. 119-141.

Nicolás, Juan A., “Explorando la experiencia de la verdad”, en Acero, J.J, et al., (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Ed. Univ. Granada, 2004, pp. 32-44.

Nicolás, Juan A., “Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri”, *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 87-102.

Nicolás, Juan A., “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 36 (2009), pp. 233-247.

Nicolás, Juan A., “El valor de la verdad derivada en Zubiri y Heidegger”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 137-155.

Nicolás, Juan A., “La teoría zubiriana de la verdad”, in Nicolás, J.A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, pp. 293-310.

Pintor-Ramos, Antonio, “La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 13 (1986), pp. 277-214.

Pintor-Ramos, Antonio, “Objetividad y Realidad: Kant en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 32 (2005), pp. 43-96.

Pintor-Ramos, Antonio, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 21 (1994), pp. 245-284.

Pintor-Ramos, Antonio, “El lenguaje en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 14 (1987), pp. 93-135.

Pintor-Ramos, Antonio, “Zubiri y la Fenomenología”, *Realitas*, III-IV (1979), pp. 389-565.

Pintor-Ramos, Antonio, “Zubiri”, in Moreno Villa, Mariano (ed.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, pp. 833-839.

Pintor-Ramos, Antonio, “Zubiri: tipos de racionalidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 39 (2012), pp. 213-308.

Pintor-Ramos, Antonio, “Desarrollo del concepto de religación”, *Cuadernos Salmantinos*

*de Filosofía*, n.º 42 (2015), pp. 85-129.

Rivera, Jorge, “Zubiri y Heidegger”, in Nicolás, J.A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 17-33.

Savignano, Armando, “Concepción y papel de la historia en Heidegger y Zubiri”, in Nicolás, J. A./Espinoza, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 181-197.

Tirado, Víctor, “El concepto y la verdad en Heidegger y Zubiri (diálogo con teorías de la abstracción y con la teoría hermenéutica)”, *Pensamiento*, vol. 71, n.º 266, (2015), pp. 459-489.

Vicens, Joan Albert, “Xavier Zubiri, Descartes y el origen de la filosofía moderna”, in Nicolás, J.A.(ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, pp. 65-97.

#### Outras obras

Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF (coll. «Épiméthée»), 1994.

Grondin, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. prólogo y notas de Jorge Rivera, Edición electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/), Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1959.

Henriques, Fernanda, *Filosofia e Literatura. Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Ed. Afrontamento, 2005.

Nicolás, J. A., e Frápolli, M. J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997.

Nabais, Nuno, *A Evidência da Possibilidade: a questão modal na fenomenologia de Husserl*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.

Nicolás, J. A e Frápolli, M. J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997

Paisana, João, *Fenomenologia e Hermenêutica: A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa, Ed. Presença, 1992.

Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action*, Paris, Esprit/Seuil, 1986.

Ricoeur, Paul, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950.

Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éd. Seuil, 1969.

Ricoeur, Paul, *O Conflito de Interpretações*, Porto, Rés Editora, 1992.

Ricoeur, Paul, *Temps et récit, III, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

Ricoeur, Paul, *Refléxion faite: Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

Ricoeur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

AAVV, *Paul Ricoeur: L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.

#### Outros artigos

Duarte, Irene Borges, “Descartes e a modernidade na hermenêutica heideggeriana”, in AAVV, *Descartes, Leibniz e a Modernidade. Actas do Colóquio*, Lisboa, Colibri, 1998, pp. 507-524.

Gómez Delgado, José María /Nicolás, Juan A., “Hermenêutica y normatividad de la filosofía de Heidegger”, *Dialogo Filosófico*, n.º91, enero-abril/ (2015), pp. 4-37.

Grondin, Jean, “L'herméneutique positive de Paul Ricoeur. Du temps au récit”, in Grondin, J., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, pp.179-192.

Henriques, Fernanda, “A significação “crítica” de Le volontaire et l'involontaire”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º46 (1990), pp. 49-86.

Henriques, Fernanda, “O papel de Kant na intertextualidade de Paul Ricoeur: dois exemplos”, in <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textosfilocont/a%20intertextualidade%20de%20paulricoer.pdf>, 08/03/2017.

Jervolino, Domenico, “La question de l'unité de l'oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements”, *Archives de Philosophie*, 4 (2004), pp. 659-668.

Jervolino, Domenico, “Pour une philosophie de la traduction, à l'école de Ricoeur”, *Revue de métaphysique et de moral*, n.º 50 (2006), pp. 229-238.

Morujão, Carlos, “«Unverstellte Anwesen»: Algumas notas sobre o problema da percepção em Martin Heidegger”, in <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1904.pdf>, 08/03/2017.

Morujão, Carlos, “Husserl e a “verdade pela forma” (*Da Filosofia da Aritmética às Investigações Lógicas*)”, in <http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/16/2.pdf>, 08/03/2017.

Maxence, Caron, “Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger”, *Archives de*

*philosophie*, vol.71, n.º2 (2008), pp. 309-329.

Ricoeur, Paul, “Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage”, *Études Ricoeuriennes*, vol. 5, n.º1 (2014), pp. 7-27.

Renaud, Michel, “Fenomenologia e Hermenêutica. O projecto filosófico de Paul Ricoeur”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º46 (1985), pp. 9-27.

Renaud, Michel, “O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Paul Ricoeur”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º46 (1990), pp. 19-48.

Stevens, Bernard, “L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl”, *Études Phénoménologiques*, 11(VI) (1990), pp. 9-27.

Simon, Anne, “Proust et Ricoeur: l'herméneutique impossible”, *Esprit*, mars-avril (2006), pp. 119-135.



**Contactos:**  
Universidade de Évora  
**Instituto de Investigação e Formação Avançada - IIFA**  
Palácio do Vimioso | Largo Marquês de Marialva, Apart. 94  
7002-554 Évora | Portugal  
Tel: (+351) 266 706 581