

**Se os conceitos *intellectus* e *ratio* greco-medieval de Tomás de Aquino correspondem ao que Xavier Zubiri chama de apreensão primordial de realidade e apreensões ulteriores de realidade**

If the greek-medieval *intellectus* and *ratio* concepts by Thomas Aquinas corresponds to what Xavier Zubiri calls primordial apprehension of reality and subsequent apprehensions of reality

Marden Moura Lopes

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC)

[mardenmoura@hotmail.com](mailto:mardenmoura@hotmail.com)

<http://lattes.cnpq.br/5718309996833867>

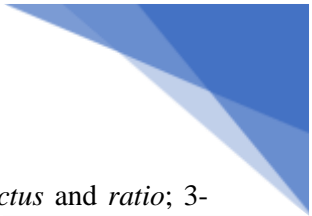
**Resumo**

O objetivo deste artigo é argumentar se e de que modo X. Zubiri se sustenta na tradição filosófica Greco-medieval de Tomás de Aquino ao assumir, na sua teoria da *Inteligencia Sentiente*, modos de apreensão da realidade, que suscitam um modo primordial de apreensão e modos ulteriores de apreensão do real. A hipótese que orienta nosso artigo é propriamente guiada pela distinção que a Filosofia Clássica e Medieval faz entre *intellectus* e *ratio*, os quais seriam imagens teóricas da apreensão primordial da realidade e das apreensões ulteriores da realidade, caracterizando o seguimento incontestado de Zubiri à elaboração em jogo. Para tanto, nosso artigo se divide em três momentos a fim de elucidar a problemática: 1- apresentar o que X. Zubiri entende por apreensão primordial de realidade e apreensões ulteriores de realidade; 2- como Tomás de Aquino, na questão 79 da Suma de Teologia, articula a distinção grega de *intellectus* e *ratio*; 3- indicar se e como Zubiri assume a distinção em jogo.

**Palavras-chave:** Intelecção. *Sentiente*. Apreensão.

**Abstract**

The purpose of this article is to argue whether and how X. Zubiri draws on the Greek and Medieval philosophical tradition of Thomas Aquinas by assuming, in his theory of *Sentient Intelligence*, modes of apprehension of reality, which give rise to a primordial mode of apprehension and subsequent forms of apprehension. The hypothesis that guides our article is properly guided by the distinction that Classical and Medieval Philosophy makes between *intellectus* and *ratio*, which would be theoretical images of the primordial apprehension of reality and the subsequent apprehensions of reality, characterizing the incontrovertible follow-up of Zubiri to the elaboration in game. For this, our article is divided into three moments in order to elucidate the problematic: 1- to present what X. Zubiri understands by primordial apprehension of reality and later seizures of reality; 2 - as Thomas Aquinas,




in question 79 of the Sum of Theology, articulates the Greek distinction of *intellectus* and *ratio*; 3- indicate if and how Zubiri takes the distinction in play.

**Keywords:** Intellection. *Sentient*. Apprehension.

## 1. Introdução

O *corpus Philosophicus* sempre reservou um espaço preponderante para as questões sobre a alma humana e suas faculdades. Tratados e mais tratados sobre tal problemática emergiram e continuam a surgir na História da Filosofia e, seja qual for a posição mais acertada, todos ligam o problema às definições mais elementares e fundamentais do que seja a *psiché*. Os espólios herdados das querelas conceituais sobre a alma são sempre considerados e obliterados por quaisquer sistemas filosóficos que se decidam confrontar-se com o desenvolvimento rigoroso de uma teoria sobre a alma humana. Não obstante, é quase unânime considerar a atividade racional como a pedra angular de todas as teorias. Para começar a falar, Aristóteles desenvolveu um estudo sistemático da alma cujo argumento central visa assegurar a atividade racional ao homem, o qual é predicado como *zoon logikon*. Em seu *Tratado sobre a alma*, há também o desenvolvimento de uma rigorosa crítica às concepções de alma de seus antecessores e o desenvolvimento de uma concepção das atividades da alma que, de certa forma, foram sustentadas até a modernidade (Cf. ARISTÓTELES, 2010). Quarelas de teses sobre o modo como se comportam as faculdades da alma humana foram sustentadas, e, de modo intrínseco a tal postulado, o modo como acontece o conhecimento humano via intelecção; noutras palavras: como acontece o modo pelo qual chegamos ao conhecimento de algo? Esta sempre foi, na Filosofia, uma questão central!

Aqui não pretendemos exaurir o problema da alma ou do conhecimento humano, mas apresentar um modo rigoroso que, ao se confrontar com tais questões, elabora uma teoria ‘*epistemológica*’ – pedindo licença a Zubiri para utilizar este termo aqui – que apresenta traços similares com a arquetônica teórica elaborada sobre a alma pelos Gregos e Medievais: é a teoria *sentiente* de X. Zubiri. Todavia, dado ao caráter limitado deste artigo resumiremos esta análise ao modo como se ergue dentro de sua teoria algo que aparece como que uma modulação das teorias sobre a intelecção Greco-medieval. Destarte, o objetivo deste artigo é expor se e em que medida a tradição filosófica do medievo, especificamente Tomás de Aquino, corroboram para o desenvolvimento da teoria da intelecção *Sentiente* de Xavier Zubiri, na medida em que



postulamos seu “seguimento”, de certo modo, à tradição indicada, assumindo *modos* de apreensão da realidade.

Ao assumir modos de intelecção (e não um único modo) surge a pergunta pelo modo de apreensão basilar que Zubiri nomina apreensão primordial de realidade, em que as coisas simplesmente ficam presentes na inteligência. Essa hipótese ganha força na medida em que a tradição grega e os medievais concebiam duas funções da mesma faculdade cognitiva, uma chamada *intellectus* (noûs), e outra *ratio* (*logos*) (Cf. BOFF, 2012. P. 66, 67).<sup>1</sup>

Para alcançarmos nosso objetivo dividimos nossa argumentação em três momentos: 1- apresentar de modo panorâmico o que Zubiri entende por apreensão primordial de realidade, assumindo a tese básica da sua teoria da *Inteligencia Sentiente*, a saber, “a intelecção humana é formalmente mera atualização do real na inteligência senciente” (ZUBIRI, 2011c, prólogo lv), e indicando os modos ulteriores de apreensão da realidade, aos quais chama *logos* e *razão*. 2- expor o argumento que Tomás de Aquino emprega na questão 79 da primeira parte da *Suma de Teologia*, indicando o modo de elaboração intelectual da faculdade cognitiva e seus momentos: *intellectus* e *ratio*. 3- seguindo os argumentos engendrados devemos assumir, a modo de conclusão, o que o Filósofo espanhol utiliza da tradição: a) se ele assume esta elaboração em seu todo, em suas implicações; b) se ele apenas se guia e não se compromete com os argumentos desta intuição básica dos gregos e medievais; c) ou se ele assume a distinção e, comprometendo-se em parte com a tese em jogo, supera dentro de sua teoria *sentiente*, engendrando argumentos jamais pensados pela tradição.

## 2. Sobre a apreensão primordial de realidade em X. Zubiri


É ponto arquimediano, na filosofia de Xavier Zubiri,<sup>2</sup> a teoria da *Inteligencia Sentiente*,<sup>3</sup> na qual a postura assegurada, ao apresentar-se a nós como uma novidade autônoma, indica um

---

1 C. Boff indica, nestas páginas, a distinção básica entre *Intellectus* e *Ratio* na Teologia, resgatando as divergências que faziam os gregos e medievais. Em boa parte, esta distinção foi assumida por Júnior (nota de aula. JÚNIOR, Francisco de Aquino. Em 29/09/2014.) que postulou a observância de Zubiri à tradição medieval no que diz respeito à elaboração do modo primário de apreensão e dos modos ulteriores sistematizados na *Inteligencia Sentiente* (observe que será utilizado o termo Senciente somente quando estivermos citando a edição brasileira).

2 Sobre vida, obra e itinerário intelectual de X. Zubiri Cf. GRACIA, 1994. p. 1054-1057. Segundo Cescon, as etapas de sua vida intelectual podem ser sintetizadas em três etapas, a saber, a etapa fenomenológica, a etapa ontológica e a etapa rigorosamente metafísica (cf. CESCÓN, 2004, p. 251-258).

3 “Não é fácil entender o conjunto de sua obra sem entender sua filosofia da inteligência, contida na trilogia *Inteligencia Sentiente* (*inteligencia y realidad, inteligencia y logos e inteligencia y razón*). Basicamente, as 1040 páginas desenvolvem uma única ideia: “a intelecção humana é formalmente mera atualização do real na



modo de superar o idealismo alemão. Poderíamos até assegurar que a filosofia de Zubiri realiza a tarefa apontada pelo lema da Fenomenologia husserliana: “Zu den Sachen selbst – uma volta às coisas mesmas”, este êxito passou longe de ser alcançado pela fenomenologia à medida que esta concebeu os parâmetros intelectivos das coisas segundo a esfera transcendental de seu constituinte. Assim, o enfoque zubiriano recai sobre a análise da intelecção em e por si mesma, revelando, por assim dizer, o que é o ato intelectivo. Longe de apresentar um estudo exaustivo e completo sobre a trilogia sentiente e a análise do ato de intelecção, nosso intento é descrever como Zubiri argumenta em favor de sua tese e apresentar, minimamente, as considerações fundamentais que devemos indicar para realizar o objetivo central de nosso artigo; para tanto, destrincharemos este primeiro momento de nossa reflexão em três momentos: o primeiro, em que trataremos da concepção de intelecção e apreensão; o segundo, em que exporemos o que Zubiri entende por apreensão primordial de realidade; o terceiro, ponto crucial para a inteligibilidade das questões apresentadas, onde exporemos os modos ulteriores de apreensão, caracterizados como razão e logos.

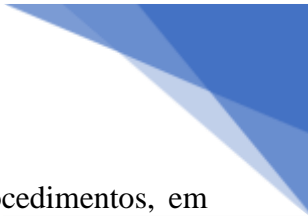
## 2.1. Intelecção e Apreensão

A empresa filosófica da trilogia *Sentiente*,<sup>4</sup> conforme indicamos, assume a tese básica de que “a intelecção humana é formalmente mera atualização do real na inteligência senciente” (ZUBIRI, 2011c, prólogo, lv). Dito de outra maneira: a intelecção é a simples atualização do real. Determinar o que se entende por *Intelecção*, permite visualizar a contraposição ao uso do termo em toda tradição filosófica que não tematizou o ato de inteligir. É importante ter em mente que intelecção aqui não deixa de ser um processo que tenha uma estrutura interna, mas nega-se o caráter essencialmente parcial e reduutivo da intelecção: seja como juízo, seja como ato da consciência, seja como processo gnosiológico exclusivo das categorias mentais, seja

---

inteligência *sentiente*” (In. CESCÓN, 2004, p. 258). Não se pode perder de vista nessa exposição essa tese fundamental sobre a qual se ergue a *Inteligência Sentiente*.

4 No início do livro argumenta: “A filosofia, já em suas origens, começou por opor o que chamamos de inteligir ao que chamamos de sentir. Porém, por mais estranho que isso possa parecer, a filosofia não tratou de averiguar o que formalmente é o inteligir. Limitou-se a estudar os diversos atos intelectivos, mas não nos disse o que é inteligir. É o estranho é que o mesmo aconteceu na filosofia com o sentir. Foram estudados os diferentes sentires segundo os diversos “sentidos” que o homem tem. Se se pergunta, porém, em que consiste a índole formal do sentir, isto é, o que é o sentir enquanto tal, vemos que no fundo a questão propriamente dita não foi colocada. Daí uma consequência, a meu ver, extremamente grave. Como não se determinou o que são o inteligir e o sentir enquanto tais, sucede que sua suposta oposição fica no ar. A que e em que se opõe inteligir e sentir se não nos é dito antes em que consiste formalmente cada um deles?” (ZUBIRI, 2011c, p. 7).



como redução transcendental, seja como processo fisicalista etc. – tais procedimentos, em última análise, perenizariam o antagonismo entre *sentir* e *inteligir*.

Sentir e inteligir são dois momentos que não se sobrepõem nem se reduzem um ao outro, simplesmente acontecem paralelamente de modo que não há prioridade de um sobre o outro. Por isso, na mesma página acrescenta Zubiri: “na unidade indivisa desses dois momentos é que consiste a intelecção” (ZUBIRI, 2011c, prólogo, lv); portanto, “o sentir é em si mesmo intelectual” (ZUBIRI, 2011c, p. 179), isso significa dizer que o sentir, enquanto momento da intelecção, não é simplesmente uma faculdade oposta à faculdade da inteligência, antes o sentir em seu processo *sentiente*<sup>5</sup> é um momento indispensável da intelecção, pois é ela mesma.<sup>6</sup>

Segundo Zubiri, “a intelecção é certamente um dar-se conta, mas é um dar-se conta de algo que já está presente” (ZUBIRI, 2011c, p. 5). Observe que o postulado da intelecção nesta passagem está de acordo com a tese elementar da teoria *Sentiente*; todavia, desta emerge uma consideração adicional presente naquela de modo implícito, a saber: ao falar de um “*dar-se conta*” o filósofo não desliza para a centralidade da subjetividade, pois este “*dar-se conta*” é sempre “*dar-se conta de algo*” que já está, que se impõe como alteridade radical, com suas notas próprias, como *algo de suyo*.

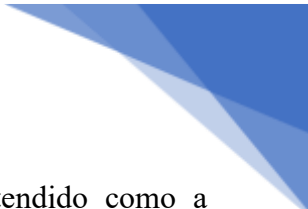
Ao conceber *intelecção* como um “*dar-se conta de algo que está*” poderíamos questionar Zubiri de que modo esta concepção não estaria dentro dos moldes da intencionalidade husserliana, pois, uma vez que se concebe a particularidade fundamental e geral que a intelecção tem como um dar-se conta de algo já presente, ela equivaleria à intencionalidade da consciência que não é um continente, mas uma tensão em direção às coisas, um *elã*, um movimento de abertura que a consciência tem em ser consciência de algo. Estaríamos falando de correlatos intencionais postos dentro de ‘suposto’ realismo metafísico?

Zubiri parece perceber onde estas questões poderiam levá-lo e os possíveis mal entendidos da posição sustentada, isso o desperta para deixar claro, semanticamente, o que

---

5 O desenvolvimento da estrutura formal do sentir como apreensão sensível é exposto por Zubiri no segundo capítulo do livro, para nossos fins cabe aqui apenas assinalar que a apreensão sensível, como constitutiva do sentir, consiste em ser apreensão impressiva.

6 “De toda a análise da filosofia que o precedeu, Zubiri acaba por concluir que, dede Parmênides, a filosofia entrou num processo de logificação da inteligência e de entificação da realidade, diante do qual realizou uma filosofia realista materialista aberta. Realismo não só frente ao idealismo de quase toda a filosofia moderna, mas também, até certo ponto, frente ao realismo da filosofia clássica, que já sofrera a primeira idealização a qual implica a logificação da inteligência. É um realismo materialista sob dois pontos de vista: um físico-metafísico, pois intramundaneamente tudo surge da matéria, desde a matéria e é subentendido dinamicamente pela matéria; e outro epistemológico, porque a realidade é sempre apreendida sentientemente em impressão de realidade” (CESCON, 2004, p. 250).




designa por “estar”. O “estar” presente de algo na intelecção não é entendido como a representação ou relação deste algo, mas seu “estar” diz respeito ao caráter físico/real deste algo e, portanto, não é uma intencionalidade intelectual (Cf. ZUBIRI, 2011c, p. 6). Há sim uma característica intencional na intelecção na medida em que ela é aberta a algo real, mas não há intencionalidade na medida em que se entende intencionalidade por relação ou troca permanente entre algo e a consciência. De fato, conforme Diego Gracia argumenta, “um fenomenólogo ortodoxo diria que se trata de dois correlatos intencionais. Já Zubiri não vê aí uma relação, mas uma reciprocidade (*respectividad*); já não uma intencionalidade, mas uma atualidade (*actualidad*)” (GRACIA, 2014, p. 22).

Assim o “dar-se conta de algo que já ‘está’ presente” indicaria a índole física da intelecção enquanto o “‘dar-se conta de’ algo que já está presente” faz referência à índole intencional, restringindo tal conceito às observações feitas acima. Isso explicita a alternância para o ponto de vista zubiriano da intelecção frente às correntes fenomenológicas; não obstante deve-se assegurar, conforme se tem enfatizado, que este ponto de vista representa um duplo aspecto: ele torna presente um algo real/físico diante do qual a intelecção está aberta e o algo real/físico parece se encontrar em sua realidade total. Por esta razão, o conteúdo que o algo real/físico apresenta à intelecção é um conteúdo real que diz respeito a realidade deste algo que ‘está presente’ e do qual ‘dar-se conta’: isto é o processo *aprensivo* do real, conforme Zubiri sustenta:

O “estar” em que consiste fisicamente o ato intelectual é um “estar” em que eu estou *com* a coisa e *na* coisa (não *da* coisa), e em que a coisa está “ficando” na intelecção. A intelecção como ato não é formalmente intencional. É um “estar” físico. A unidade desse ato de “estar” enquanto ato é o que constitui a *aprensão*. Intelecção não é ato de uma faculdade nem de uma consciência, mas é em si mesma um ato de apreensão. A apreensão não é uma teoria, mas um fato: o fato de que me estou dando conta de algo que me está presente. A apreensão é, quanto ao momento do “estar presente”, um ato de captação do presente, uma captação na qual me estou dando conta do que é captado. É um ato em que se apreendeu o que me está presente precisa e formalmente porque me está presente. A apreensão é ato apresentante e consciente. Esse “e” é justamente a própria essência unitária e física da apreensão. Inteligir algo é apreender intelectivamente esse algo (ZUBIRI, 2011c, p. 6).

Uma vez que a apreensão revela a índole formal da intelecção, apreende-se a realidade não através de representações do que a realidade é para mim, mas a apreende *diretamente*; apreende-se a realidade não mediante às análises judicativas ou à intencionalidade fenomênica, mas a apreende *imediatamente*; apreende-se não por meio de raciocínios lógicos ou analogias entre o real e o inteligido, mas a apreende *unitariamente*. Isso possibilita afirmarmos que a



apreensão das coisas é realmente o que as coisas são em sua realidade, eis o motivo de indicarem as coisas *em e por si mesmas* (Cf. ZUBIRI, 2011c, p. 187).

Este modo de intelecção, argumentado por Zubiri no primeiro tomo da trilogia *Setiente*, assinala que a análise filosófica segue estritamente o que ele entende por intelecção, assume também que esta mesma intelecção tem modos diversos de desenvolvimento o que deixa claro a pergunta pelo modo elementar<sup>7</sup>. Não obsta, porém, contra esses modos intelectivos diferenças radicais, no entanto cabe a Zubiri asseverar que estes modos intelectivos diversos são também modalizações apreensivas subsequentes de um modo primordial e elementar da intelecção (ZUBIRI, 2011c, p. 179).

## 2.2. Apreensão primordial de realidade

A apreensão primordial de realidade é vista por Zubiri como a estrutura fundamental do inteligir<sup>8</sup>, todavia o inteligir enquanto tal não se reduz à exclusividade desta apreensão. Antes de qualquer conceitualização a intelecção é simplesmente a apreensão da realidade, enquanto presença de algo na mente. Daí a estrutura formal dessa apreensão de realidade se articular como estrutura basilar a toda e qualquer intelecção, pois enquanto tal é um *estar* da realidade de algo na mente, portanto é ato elementar.

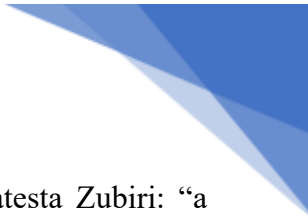
A apreensão de algo na sua realidade, *em e por si mesmo* é o que Zubiri chama de apreensão primordial de realidade, pois aqui se prescinde de toda e qualquer determinação do apreendido por parte da inteligência. Apreende-se algo como realidade, pois como esse algo apreendido como realidade não está separado da realidade, faz com que a atenção se fixe sobre algo da realidade em particular, uma nota do conjunto de notas da realidade.

Nesta apreensão de uma nota não se conclui o que seja a apreensão primordial de realidade, pois ela pode apreender tanto uma nota como o sistema de notas da realidade, não

---

7 Estes modos diversos são o desdobramento da apreensão primordial intelectual da coisa, por isso, Zubiri as assinala como: 1- *Lógos*: não é juízo, antes “é a intelecção do que o real é em sua realidade campal. Intelige, pois, uma coisa real desde outras coisas reais; entende-a, portanto, campalmente. É por isso que logos é um enriquecimento do conteúdo da apreensão primordial: o enriquecimento que procede das e se funda nas outras coisas campais “para” [hacia] as quais o que o logos entende está campalmente aberto” (ZUBIRI, 2011c, p. 200); 2- *Razão*: nível de compreensão mais alto, “a razão é uma marcha desde o campo para o mundo. E como o campo é o mundo sentido, a razão é constitutiva e formalmente razão sentiente” (ZUBIRI, 2011a, p. 310.).

8 Daí se segue que sentir e inteligir estão unidos na mesma faculdade da *inteligencia sentiente*: “Portanto, a apreensão da realidade é o ato exclusivo, é o ato elementar e é o ato radical e primário do inteligir; ou seja, a apreensão da realidade é o que formalmente constitui o próprio do inteligir” (ZUBIRI, 2011c, p. 51). E não se pode inteligir o que não se sente. Não queremos aqui abordar o que Zubiri entende por sentidos, mas vale indicar que sua compreensão sensitiva vai além dos cinco sentidos tradicionalmente enfocados.



obstante a realidade mesma sempre extrapolar essa apreensão. Conforme atesta Zubiri: “a apreensão primordial de realidade não é o que formalmente constitui a intelecção: é a modalidade primária da intelecção do real em e por si mesmo” (ZUBIRI, 2011c, p. 190). Embora elementar e primordial esta apreensão não ‘representa’ a índole formal da intelecção como um todo. De acordo com Fowler, “a apreensão primordial da realidade é a instalação, básica, direta, na realidade, dando-nos realidade pura e simples. Isso é o que se consegue primeiramente, e é a base na qual a compreensão subsequente está fundamentada” (FOWLER, 1999, p. XLIV).

O constitutivo originário e radical da intelecção não se relaciona imediatamente com a realidade conceitual de algo, muito menos adiciona à realidade nada distinto de sua própria constituição, isso se justifica porque o apreendido como real está presente em sua apreensão mesma como realidade *em e por si mesma*, para além de toda determinação conceitual subjetiva, a coisa se impõe como real primordialmente.


Portanto, essa apreensão determina os modos de intelecção ulteriores porque estes modos não se referirão senão a coisa apreendida como real, fica de fora, pelo menos aqui, toda determinação subjetivista e idealista, pois se fala das coisas mesmas enquanto *ficam/se imprimem* na inteligência. O que a fenomenologia husserliana falhou em tentar superar, a Inteligência Senciente se viu abrigada a realizar. Zubiri conclui dizendo que “é esta a essência da apreensão primordial de realidade: é o modo primário de intelecção” (ZUBIRI, 2011c, p. 182).

Assim, para toda coisa inteligida não é suficiente dizer (falar-*logos*) que isso é tal coisa, uma coisa inteligida é algo mais que seu conteúdo – ao qual chegamos por modos ulteriores de intelecção dessa coisa, *logos* e *razão* – toda coisa inteligida é, ademais, real. Fayos reitera dizendo:

A apreensão primordial abrange todas as características da intelecção: a simples atualização impressiva de alguma coisa enquanto real. E nada mais. Estruturalmente, é a apreensão mais simples. Sobre ela se apoiam, implicando-a, os dois outros modos de apreensão. Apreender uma coisa no seu campo de relações com outras coisas supõe a apreensão dessa coisa em si mesma e por si mesma: o que significa que o *logos* se apoia sobre a apreensão primordial e a implica. Por sua vez, apreender uma coisa como um momento da realidade supõe a apreensão de um campo (*aprehensión campal*). A razão se apoia sobre ela e, portanto, implica o *logos*, e, por essa via, a apreensão primordial do real (FAYOS, 2014, p. 68).

Segundo Júnior, a instalação na realidade que a apreensão primordial de realidade proporciona faz com que não haja necessidade de buscar a realidade nos modos ulteriores de





apreensão, o que significa dizer que tais modos nascem da realidade, uma vez que nela estão incontornavelmente fixados (Cf. JÚNIOR, 2010, p. 231). Momentos que, não obstante sua peculiaridade e irreduzibilidade, dizem respeito à realidade em e por si mesma, assim a inteligência humana alcança a realidade tal como ela é, mas num primeiro momento; as apreensões ulteriores vão descobrindo cada vez mais o que a realidade é, até a inteligência alcançar o fundamento da realidade (Cf. JÚNIOR, 2016, p. 156).


### **2.3. Apreensões ulteriores de realidade: *Logos* e *Razão***

Os modos ulteriores de apreensão da realidade, por sua vez de inteligência, pressupõem a estrutura do real apreendida na apreensão primordial da realidade na qual está a maior riqueza – por isso elementar – mas a menor determinação de algo frente a algo, pois de imediato apreende-se apenas o caráter real deste algo. A inteligência *Sentiente* dinamicamente instalada e formalmente aberta à realidade se atualiza no contexto mesmo de sua abertura ao mundo real, e aí se nota a necessidade de que a inteligência *sentiente* complete sua atividade em outras modalizações intelectivas para explorar o horizonte da realidade.

O animal humano procura utilizar sua inteligência para explorar, compreender, questionar, relacionar, determinar mais profundamente o que foi apreendido na apreensão primordial da realidade, por isso nem uma destas modalizações ulteriores da inteligência apartam-se do modo intelectual primordial, antes, toda sua atividade dinâmica o pressupõem, o que significa que são determinadas por este modo primordial uma vez que sua atividade não pode escapar da realidade de algo apreendido. *Logos* e *Razão*, então, operam atualizações mais complexas do real tendo em vista o âmbito último de sua realidade.

#### **2.3.1. Logos**

Zubiri entende que na inteligência como ‘logos’ estamos diante da “gigantesca tentativa de inteligência, cada vez mais ampla, do que é o real” (ZUBIRI, 2011a, 310). A realidade é atualizada constantemente, por isso, Zubiri chama ‘logos’ a modalidade intelectual que atravessa o ponto mais alto com a afirmação de algo sobre algo, pois a realidade impressiva dada pela apreensão primordial é atualizada novamente por meio de uma afirmação ou, poderíamos dizer, uma determinação que faz dela algo diferente de outras coisas apreendidas no conceito mais amplo de real como realidade. Assim, a coisa apreendida, frente a sua



respectividade diante das outras coisas, desde sua individualidade, abre-se a um ‘campo de realidade’.<sup>9</sup>

Com efeito, a formulação teórica aqui desenvolvida permite falar de dois momentos da intelecção como logos, a saber, um momento individual e um momento campal que são apreendidos juntos. Isso acontece pelo fato de que uma coisa apreendida enquanto *real* ‘não é O Real’ e que sua determinação como *algo real* (que ‘não é O Real’) aduz à caracterização de *outras coisas reais* que também ‘não são O Real’, por conseguinte, ‘*O Real por si*’ é determinado por não se reduzir às coisas reais.


O ‘logos’, mesmo sendo um modo de intelecção é, ao modo da intelecção e da apreensão primordial, a realidade atualizada na inteligência *senciente*. A realidade inteligida *sencientemente* na apreensão primordial como transcendência inespecífica é agora acrescida/atualizada como ‘logos’ – enquanto atualizada como campo real no qual as coisas são ‘isto’ e ‘aquilo’ e estão ‘assim’ e ‘não assim’ entre outras coisas do mesmo campo – o qual indica a abertura desta coisa real para si e, conseqüentemente, para todas as outras coisas reais visto sua relação campal. Segundo Zubiri: “Esta abertura transcendental da intelecção senciente é o fundamento intrínseco e radical de toda e qualquer construção intelectual, de todo e qualquer ‘logos’” (ZUBIRI, 2011c, 122).

O ‘logos’ tem frente a si diversas possibilidades intelectivas, não obstante suas constitutivas limitações, porém estas diversidades sempre se lhe estão dadas pela apreensão primordial. Isso implica na tese de que há inseparabilidade entre estes tais modos intelectivos e a verdade e possibilidade do ‘logos’ depende necessariamente da verdade e intelecção da apreensão primordial.

Este desenvolvimento intelectual do ‘logos’, por determinar uma coisa dentro de um campo de realidade, é mais rico, pois o caráter primário de atualização do real de algo na apreensão primordial é enriquecida com a afirmação do que seja esse algo diante de outras coisas reais, por isso, adverte Zubiri: “[...] em vez de ‘logificar’ a intelecção, é preciso ‘inteligizar’ o logos. Pois bem, inteligizar o logos é considerá-lo um modo de atualização intelectual ‘comum’” (ZUBIRI, 2011c, 121). E é nesse acesso intelectual que o ‘logos’ dá as coisas reais em campo que se indica a intelecção como ‘razão’, pois de acordo com Fayos “se o logos é uma modalidade de impressão da realidade, a razão, é a intelecção do real ‘em campo’

---

<sup>9</sup> “Campo de realidade é uma expressão que designa um dado primário da experiência: a saber, que as coisas reais se abrem às outras em um ambiente no qual elas são na ‘realidade’. Tal é o sentido próprio dessa expressão quando se trata da intelecção como logos” (FAYOS, 2014, p. 69).



(*campal*), mas em profundidade, segundo as dimensões de um ‘mundo’ (*mundanalmente*)” (FAYOS, 2014, p. 70).

Portanto, podemos assegurar que “o próprio logos é, portanto, apreender, retraidamente, o que ‘seria’ a coisa em ‘realidade’ e reverter a ela, ‘afirmando’ o que ela ‘é’ campalmente, isto é, ‘em realidade’” (JÚNIOR, 2010, p. 233).

### 2.3.2. Razão


Depois de reconhecer que instalados na realidade os modos de apreensão possibilitam inteligir algo real como tal – função da apreensão primordial de realidade – e em campo com outras coisas já inteligidas – função do logos –, cabe-nos agora expor como a apreensão intelectual como razão é articulada na estrutura teórica da trilogia *sentiente*.

O conhecimento não é efetivado por ter de imediato algo diante de nossa mente, pois o que o conhecimento pretende é um desdobramento de todas as estruturas do que se tem diante da intelecção, ou seja, o mero ter algo presente consiste em simplesmente ter algo diante da mente, esse caráter de ‘ter diante de’ algo é instantaneamente *inominação* ou *inconceituação* do que meramente está presente,<sup>10</sup> pois simplesmente há algo, aí alguma coisa real se faz presente, se imprime como realidade. Assim, é objetivo desta terceira modalidade apreensiva intelectual buscar o fundamento da coisa apreendida *em e por si* mesma frente a um emaranhado de coisas que também são apreendidas *em e por si* mesmas, noutras palavras é o conhecimento.

A pergunta que emerge aqui já não é mais a pergunta pelo que seja ‘a coisa na realidade’, antes o que se busca é o conhecimento da coisa, ou o ‘porquê da coisa’ no mundo. A razão é, então, “busca de fundamento e sua atividade consiste em pensar” (JÚNIOR, 2010, p. 234) ou ainda, conforme Fayos, “a razão é o caráter intelectual do *pensamento*” (FAYOS, 2014, p. 70). Zubiri entende que a razão não é um movimento dinâmico e judicativo afirmativo ou negativo, ou seja, um juízo, mas um movimento de busca constante pelo fundamento de algo, é como que uma *marcha* em direção ao fundamento de algo (Cf. ZUBIRI, 2011b, p. 73).

---

10 “A ideia de que a essência da razão é o raciocínio é inadmissível. O essencial da razão não é o ser *combinação de prévios* atos da intelecção. O essencial da intelecção prévia não é a *intelecção* como ato, mas o inteligido *no ato* ou nos atos prévios. A razão, com efeito, não é uma intelecção *composta*, mas é um *novo modo* de intelecção determinado pelo previamente inteligido: é intelecção inquirente em profundidade. Este novo modo de intelecção não é forçosamente uma composição de intelecções. Cada intelecção é mera atualidade de algo real; mas, como todo real é respectivo enquanto real, sucede que toda e qualquer intelecção do real é inquirentemente remetida em profundidade para outras possíveis intelecções. A razão consiste nessa formal remissão. A razão não é composição de intelecções, senão que há composição de intelecções porque há razão. Ou seja, não só o raciocínio não é a razão, mas a razão é a possibilidade mesma de todo e qualquer raciocínio” (ZUBIRI, 2011b, p. 75).



Poderíamos cair na tentação de entender este pensamento como uma determinação puramente subjetiva, o que não seria verdade. Porém, vale salientar que este pensamento é algo que ocorre no sujeito; é, antes de mais, razão sua tendo em vista que é sua intelecção, no entanto, é razão e pensamento das coisas reais tal como são, pois são “as coisas mesmas que dão o que pensar” (FAYOS, 2014, p. 71). Assim, razão enquanto modo de apreensão ulterior não é nada mais que a atualidade pensante do real, ou seja, a razão que busca compreender o ‘porque, o como, o donde etc.’ algo real no mundo. Conforme assevera Zubiri:

A intelecção do real como mundanal se apoia formalmente na intelecção do real como campal, isto é, no logos. É por isso que não é um simples modo de logos: é uma intelecção do mundo. E esta intelecção é o que formal e rigorosamente constitui o que chamamos de *razão*. Não é um raciocínio nem um resultado de raciocínios, mas uma marcha desde a realidade campal para a realidade mundanal. Esta marcha é irreduzível ao logos (ZUBIRI, 2011c, p. 202).

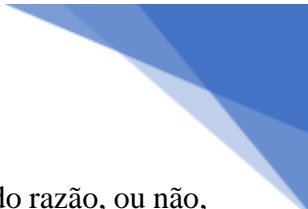
Conhecer o que uma coisa é não é senão inteligir seu fundamento e procurar saber como está estruturada neste fundamento, isso implica caracterizar as categorias ou notas de como tal coisa está “constituída ‘na realidade’ como princípio mensurante” (ZUBIRI, 2011b, 126). Conhecimento consiste então em inteligir o porquê de a coisa ser como é, ou seja, inteligir o fundamento mesmo de como esta coisa se nos apresenta na realidade, dando-nos o que pensar dela. Não obstante, vale salientar com Zubiri que:

O conhecimento é sem dúvida intelecção por ser apreensão do real como real. Mas é somente um modo especial de intelecção, porque nem toda intelecção é conhecimento. Inteligir sem inteligir a razão não é conhecer. A intelecção é sempre uma atualização do real, mas só há conhecimento quando esta atualização é fundamental. É intelecção em razão (ZUBIRI, 2011b, 126).

Mais ainda, podemos conceber este momento intelectual da razão como movimento do que se apreende como real e do que ainda é desconhecido por se estar buscando, é por isso, que Júnior apresenta o seguinte argumento:

Enquanto busca pensante da realidade profunda e fundamental, a razão não apenas se ‘movimenta’ entre outras coisas apreendidas (campo), mas ‘marcha para o desconhecido e, inclusive, para o vazio’, percorrendo, livremente, uma via ou método determinado. Este método ou via está constituído por três passos fundamentais: “sistemas de referências” (sistema direcional dada pelo logos); esboço (criação de uma possibilidade pela razão: o que ‘poderia ser’) e experiência (prova do esboço) (JÚNIOR, 2010, p. 234).

Ora, isso implica a tese de que o conhecimento em última instância se compõe de uma modalização apreensiva da realidade em que o fundamento ou o ‘porque’ da coisa inteligida



como real se desvela, mostrando assim a razão pela qual a coisa é o que é, dando razão, ou não, à coisa apreendida: “a razão é um momento estrutural da inteligência determinado pela índole da intelecção do real mesmo” (ZUBIRI, 2011b, p. 107). É incontestável afirmar também que o caráter do conhecimento é ativado por algo real, abre-se à realidade e nela se esgota.

### **3. A distinção de *Intellectus* e *Ratio* em Tomás de Aquino**

Devido as várias referências existentes a Tomás de Aquino e ao problema que nos propomos apresentar de antemão, resolvemos realizar a exposição argumentativa sobre a distinção entre *intellectus* e *ratio* num só fôlego. Para tanto, partiremos da demonstração do que seja intelecção para o Filósofo e, em seguida, como *intellectus* e *ratio* se distinguem enquanto operações da alma, mas compõem o todo da alma humana. Esta proposta visa apenas deixar claro como tal tradição filosófica impõe a hipótese da criação teórica de Zubiri no que tange à sua trilogia *sentiente*, uma vez que queremos entender se e como *intellectus* e *ratio* são, respectivamente, o que o Filósofo Espanhol chama de apreensão primordial de realidade e apreensões ulteriores de realidade.


#### **3.1. Alma, Intelecção, *Intellectus* e *ratio***

O eixo da problemática apontada por Tomás de Aquino na *questio 79*, não é propriamente uma apresentação sistemática do que seja *intellectus* e *ratio*. A distinção é um modo de fortalecer os argumentos para *autorizar* a interpretação que Tomás de Aquino realiza a respeito da unidade do intelecto,<sup>11</sup> além de indicar (na *questio 84* acerca do entendimento humano) como a unidade do intelecto influenciará na problemática do entendimento humano (Cf. AQUINO, 2003, I, q. 79, art. 10). Todavia, para tratar das possibilidades e dos limites do conhecimento humano, faz-se mister tematizar o quadro em que se distingue “*intellectus/ratio*”, uma vez que são consideradas atos de uma mesma potência cognitiva.

O modo intelectual, isto é a razão, é uma faculdade propriamente humana, não obstante a complexa relação entre intelecto e razão que se constitui no modo propriamente humano de conhecer, é por essa razão que Gilson a caracteriza da seguinte maneira, no sexto capítulo de sua principal obra sobre Tomás de Aquino: “o intelecto é a potência que constitui a alma

---

11 Sobre a problemática do intelecto na Idade Média Cf. GILSON, 2010.



humana em seu grau de perfeição; e, contudo, a alma humana não é, para falar propriamente, um intelecto” (GILSON, 1951, p.136). Ora, afirmar que a inteligência é o que constitui a perfeição, essência da alma humana, não é o mesmo que afirmar que a alma humana se esgota em sua faculdade intelectual, pois esta possui uma dimensão sensitiva e vegetativa; esta evidência assume Tomás de Aquino (Cf. AQUINO, 2003, I, q. 79, art. 4, ad.4).

Ao procurar assegurar a unidade do intelecto (principalmente contra os averroístas), verificamos como todo problema gravita em torno da concepção aristotélica de *noûs pathétikos*, intelecto passível, e *noûs poietikós*, intelecto ativo (Cf. AQUINO, 2003, I, q. 79, art. 2 e 3). Daí emerge a pergunta: será que estas duas determinações do intelecto são separadas ontologicamente? A resposta de Tomás no interior da questão em jogo é não. O argumento que segue visa admitir que em cada alma humana possui, intrinsecamente, como constitutivo próprio estas duas capacidades.

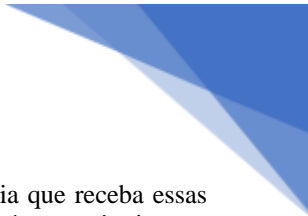
O que seria, então, inteligir dado o caráter diverso dessas duas capacidades? Tomás se vê obrigado a apresentá-las dentro do quadro conceitual aristotélico, em que o raciocínio está para a inteligência assim como o movimento está para o repouso. O raciocínio e a razão discursiva são modos próprios do conhecimento humano se externalizar, porém esses modos supõem a inteligência como seu ponto de partida e de chegada. O conhecimento humano parte, portanto, da inteligência apreensiva<sup>12</sup> dos primeiros princípios (função do intelecto agente) e retorna a eles para atingir a certeza discursando sobre eles (intelecto passível).

Tal passividade intelectual em relação à realidade é caractere da inteligência humana: porém enquanto a *anima quodammodo est omnia* (Cf. AQUINO, 2003, I, q. 79, art. 2 e 3), evidenciamos que por si mesma “está originariamente em pura potência frente aos inteligíveis” (GARDEIL, 2013, p. 111), recebendo somente do exterior a impressão da realidade. Isto, porém, não nega que a inteligência seja eminentemente um ato, mas demonstra a unidade destas duas funções na inteligência humana. Por isso, argumenta o Aquinate:

Deve-se dizer que a alma intelectual é imaterial em ato, mas está em potência para determinadas imagens das coisas. As representações imaginárias, ao contrário, são antes semelhanças em ato de certas imagens, mas são imateriais em potência. De onde nada impede que uma mesma alma, enquanto é imaterial em ato, possua uma potência que torna todos os objetos imateriais em ato, por abstração das condições individuais

---

12 No sentido estético, que serve para associarmos ao princípio da apreensão intuitiva, Eco escreve: “*apprehensio*: não erroneamente Tomás fala de *apprehensio* (termo que reclama qualquer coisa de imediato, não de discursivo), ainda que a *visio* estética não é a *compositio* do juízo, mas a *apprehensio* daquela harmonia estrutural que a *compositio* colocou em luz. Todo esforço teórico que se explica no juízo tem portanto, em certa medida, sempre um êxito estético. Existe um esforço, tentativa de adequar a verdade, ao trabalho intelectual: mas quando o trabalho se aquieta na definição, a coisa se entrega à visão estética” (ECO, 1970, p 238).



da matéria, e que se chama intelecto agente; e uma outra potência que receba essas mesmas imagens, a qual se chama intelecto possível, enquanto está em potência para tais imagens (AQUINO, 2003, I, q. 79, art. 1.).

Assegurada a unidade formal das funções intelectivas da alma humana, Tomás de Aquino a partir do artigo 8, vai procurar caracterizar o que seria *intellectus* e *ratio* assegurando com a tradição que não são potências diferentes, mas são diversos momentos da mesma potencialidade cognitiva; assim se expressa o doutor medieval: “Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é ir de um objeto conhecido a outro, em vista de conhecer a verdade inteligível” (AQUINO, 2003, I, q. 79, art. 8, *res.*).<sup>13</sup>

Assim, metodologicamente podemos sustentar que no processo gnosiológico Tomás admite a necessidade de haver um intelecto agente pelo qual se pode abstrair o inteligível da realidade<sup>14</sup>. Nesse processo, deve haver uma passagem da inteligibilidade do ente para o plano intelectual, essa passagem é efetivada pelo intelecto agente, que abstrai a *specie* inteligível da realidade, ou seja, abstrai sua essência universal, característica própria de seu modo de ser, sua propriedade imutável (GILSON, 1951, p. 322). O intelecto passivo ao se deparar com a essência da realidade que lhe foi repassada pelo intelecto agente tem a tarefa de julgar, raciocinar elaborar um discurso sobre tal realidade.<sup>15</sup>


A distinção, se é que podemos chamar assim, não é assegurada por uma potência intelectiva que se fundaria ontológica, constitutivamente sobre *intellectus* e *ratio*, mas é apenas a constatação que tem atos diversos, não contraditórios. A problemática central desta *questio* destaca o intento metodológico na análise do Aquinatense sobre o intelecto que, na ordem categorial mais geral, se demarca da seguinte forma: a *ratio* diz respeito às operações discursivas da atividade intelectual, sendo seu hábito próprio a *scientia*; o *intellectus* [noûs] evidencia as operações intuitivas ou contemplativas, sendo seu hábito próprio a *sapientia*. O

---

13 O texto latino indica o início “intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem aprehendere...”, este *intelligere*, traduzido aí por *conhecer*, é mais adiante especificado pois, enquanto conceito, é desdobrado em *intelligentia* (inteligência), ato mesmo do intelecto que é conhecer (Cf. AQUINO, 2003, I, q. 79, art. 10, *res.*)

14 “Ora uma realidade é contingente em razão da matéria: ou contingente é com efeito o que pode ser ou não ser, e a potência pertence à matéria. Quanto à necessidade, ela provém da forma. Ora tudo o que procede da forma se encontra em um ser por necessidade. Ora a matéria é princípio de individuação, enquanto a ideia universal é conhecida abstraído a forma da matéria individual. Dissemo-lo mais acima: o intelecto tem uma relação mais direta e natural com o universal; o sentido, com o singular, embora o intelecto atinja também este último indiretamente. Em consequência, as coisas contingentes, como tais, são conhecidas diretamente pelo sentido, indiretamente pelo intelecto. Mas as ideias universais e contingentes são conhecidas pelo intelecto” (AQUINO, 2003, I, q. 86, art. 3, *res.*)

15 “Um intelecto que não expressa o inteligível senão só depois que o objeto foi impresso nele, não pode errar sua expressão. Designamos com o termo ‘*quiddidade*’ a essência da coisa assim conhecida. Podemos dizer que a *quiddidade* é o objeto próprio do intelecto e que este jamais se equivoca ao apreende-la” (GILSON, 1951, p. 327).



*intellectus*, pelo qual a razão humana participa analogicamente da inteligência absoluta de Deus, é o princípio e o termo da operação da *ratio*, por conseguinte, esta se mostra como atividade intelectual contígua ao princípio intelectual, desembocando na operação humana discursiva, raciocinativa e especulativa do conhecimento intelectual (Cf. AQUINO, 2003, I, q. 79, art. 8, ad. 1, 2, 3.). Conforme afirma Aquino:


O raciocínio está, portanto, para a inteligência como o movimento está para o repouso [...] o raciocínio humano procede, pelo método de pesquisa ou de invenção, de alguns conhecimentos tidos de modo absoluto, os primeiros princípios; depois pelo método da dedução, volta a esses primeiros princípios, à luz dos quais examina o que descobriu (AQUINO, 2003, I, q. 79, art. 8, *res.*).

Assim, esta realidade é inteligidamente apreendida, na medida em que ele atribui esta função ao intelecto agente, num movimento intelectual constante, atual e essencial do *Intelligere* mesmo, no qual a ação intelectual do *intellectus* se nos apresenta, *a priori*, como horizonte aberto a toda e qualquer realidade. Neste sentido, *intellectus* seria o ponto neutro do nosso conhecimento, pois horizontalmente aberto é simplesmente abertura ao ser da realidade à qual se nos dá pela atividade intelectual ativa e dinâmica. Por outro lado, no *intellectus* não se esgota o *Intelligere*. Aquele é apenas um ato deste. Não obstante, este ato evidencia-se como primeiro momento do *Intelligere* próprio da alma humana. O segundo ato, entretanto, assumindo o primeiro ato, é o horizonte do saber em que a condição objetiva, consciente do *Intelligere* se efetiva como *ratio* (raciocínio/discurso/juízo) da realidade, uma vez que ao intelecto passivo cabe a função de traçar juízos sobre a realidade, como objeto formulado a ser tematizado de forma categorial. Neste segundo ato buscamos ir atrás da verdade da realidade apreendida – verdade apreendida em sua totalidade – por meio da ciência. A *ratio*, todavia, não seria um ato exclusivo do intelecto passivo, mas da união intrínseca e formal da potência dinâmica do intelecto ativo e da articulação especulativa do intelecto passivo.

#### **4. Considerações finais**

O itinerário argumentativo que aqui, inicialmente, levantou a pretensão heurística de articular de que modo a distinção clássica e medieval entre *intellectus* e *ratio* confluíram para o desenvolvimento da teoria da Inteligência Sentiente de Zubiri, indica-nos uma possibilidade hermenêutica, no sentido de posicionar nossa reflexão na hipótese de que Zubiri assume a distinção, mas não se enquadra nos argumentos engendrados pela tradição medieval, aqui





posicionadas por Tomás de Aquino. Em contrapartida aos doutos Greco-medievais, Zubiri vai além, pois a distinção em jogo, longe de ser apropriada tal e qual por sua Filosofia *Sentiente*, é apenas um fato incontornável da análise da inteligência que realiza o filósofo. O que lograria um êxito intuitivo à Filosofia clássica e medieval, é agora atestada como um fato em que a inteligência humana está instalada. Longe de se servir de uma elaboração pronta, a atitude filosófica de X. Zubiri busca um fundamento sólido na análise dos fatos, uma assim dita Fenomenologia.


Entrementes, a intuição correta clássica e medieval da distinção de uma apreensão primária, chamada *intellectus*, e de uma elaboração intelectual do que é este algo apreendido, chamada *ratio*, não encontrou uma problematização e, por conseguinte, uma articulação teórica ao longo do desenvolvimento da História da Filosofia, por não se caracterizar como uma análise pura da inteligência, mas por desvirtuar o caráter realista dessa função para uma hipótese tomada como fato. Daí os argumentos apontados por Tomás de Aquino, não apresentarem fidelidade absoluta à intuição inicial de Aristóteles, nem mesmo o próprio Aristóteles o seria, pois o desencadear dessas teses resultaria, em análise última, na constatação da separação entre sentir e inteligir, o que não é um fato da inteligência (ZUBIRI, 2011c, p. 3, 4, 5).

Ao assumir sentir e inteligir como um unitário ato intelectual da apreensão senciente de alguma coisa enquanto real (Cf. ZUBIRI, 2011c, p. 8),<sup>16</sup> desembocamos na tese da atualização impressiva da realidade enquanto tal, o que seria a apreensão primordial de realidade; segue-se que este modo de apreensão é apenas o primeiro, indispensável e mais básico ato de apreensão sentiente do real, dando margem para a imediata constatação de outros modos de apreensão mais complexos, ulteriores e menos indispensáveis (Cf. FAYOS, 2014, p. 68). Tais modos apreensivos são tematizados e explicitados por Zubiri, seguindo a intuição clássica e medieval de Tomás de Aquino em parte, pois receberá formulações, a partir da análise intelectual (para não recair em nenhum tipo de metafísica da inteligência), contrariando as teses assumidas por Tomás de Aquino.

Vale ainda insistir que talvez jamais se possa cindir o laço unitário da apreensão primordial de realidade com logos e razão. A verificação disso supõe, necessariamente, a divisão do único ato intelectual, algo impossível e inadmissível se, seguindo os argumentos engendrados, aplicamos o princípio de não contradição. A verificação teórica, por outro lado, é

---

<sup>16</sup> Entretanto, vale assegurar que há diferença formal e não oposição de faculdades, tal diferença formal é apenas a diferença do modo de apreensão do mesmo ato de inteligência.



possível pois realizamos uma abstração para pensar e chegar ao resultado de cada momento intelectual o que não significa que não aconteça de modo desencadeado e unitário. Tratar da unidade intrínseca do ato intelectual, como faz Zubiri, implica distanciamento dos postulados Greco-medievais, pois mesmo sendo atividades confluentes e complementares, supõe, apenas intelectivamente falando, graus de atividade ou de potencialidade; no entanto isso faz-nos questionar: o que seria mais importante para a alma humana, o *intellectus* ou a *ratio*? Perguntas desse tipo são irrelevantes na teoria *sentiente* uma vez admitida a unidade do ato intelectual como atualização do real na inteligência *sentiente*.

Enfim, os argumentos engendrados enfocam que Xavier Zubiri se guia pela intuição básica dos gregos e medievais, o que, todavia, não o faz comprometer-se com os argumentos desta intuição básica dos gregos e medievais (b), mas também somos obrigados a indicar que o filósofo supera dentro de sua teoria *sentiente*, engendrando argumentos jamais pensados pela tradição (c), o modo de articular o que seja esta apreensão primordial de realidade e as apreensões ulteriores.

Portanto, *intellectus* e *ratio* podem ser assumidas como uma intuição Greco-medieval que, constatados pela análise da inteligência *sentiente*, são como que um guia para Zubiri. Não podemos assumir, porém, que o desenvolvimento teórico dos gregos e medievais sobre *intellectus* e *ratio* são enxertados na *Inteligencia Sentiente* quando Zubiri se refere a *apreensão primordial de realidade* e a *apreensões ulteriores (logos y razon)*, pelo simples fato de não serem condizentes com a análise da inteligência aí realizada.

## Referências


AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. 2ª Edição Bilíngüe. 9 volumes. Trad. Vários. São Paulo: Loyola, 2003. Volume 2.

ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Trad. Ana Maria Lóio. Biblioteca de autores clássicos; V. III; Tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 2012. 5ªEd. p. 66, 67.

CESCON, Everaldo. Uma introdução ao pensamento Filosófico-Teológico de Xavier Zubiri. In. *Síntese*, v. 31, n.100 (2004): 239-282.

ECO, Umberto. *Il problema estetico in Tomasso d'Aquino*. Studi Bompiani: Milano 1970, 2ªed.



FAYOS, Antonio Ferraz. A trilogia sobre a Inteligência. In. *Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983): por uma filosofia da realidade*. Org. Philibert Secretan. São Paulo: É Realizações, 2014.

FOWLER, Thomas. *Translator's introduction*. In: *Sentient Intelligence*. Trad. T. Fowler. Washington, DC, The Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999. p. XIV. Apud. ZUBIRI, Xavier. *Inteligência e Realidade*.

GARDEIL, Henri- Dominique. *Iniciação à filosofia de são Tomás de Aquino: Psicologia, metafísica*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub; Carlos Eduardo de oliveira. 2<sup>a</sup>.ed. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, Étienne. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Desclée, de Brouer, 1951.

\_\_\_\_\_. *Por que são Tomás criticou santo Agostinho, Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Tradução de Tiago José R. Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

GRACIA, Diego. Xavier Zubiri (1898-1983). In. *Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983): por uma filosofia da realidade*. Org. Philibert Secretan. São Paulo: É Realizações, 2014. Aqui. p. 22.

\_\_\_\_\_. ZUBIRI, Xavier. In *Dicionário de Teologia Fundamental*. Org. LATOURELLE, René; FISICHELTA, Rino. Trad. Luiz J. Baraúna. São Paulo: Santuário e Petrópolis: Vozes, 1994.

JÚNIOR, Francisco de Aquino. A dimensão teológica do homem em Xavier Zubiri. In. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 43, n. 135, 2016. pp. 143-159. Aqui, 156.

\_\_\_\_\_. *A teologia como intelecção do reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 231.

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

\_\_\_\_\_. *Inteligência e Razão*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Inteligência e Realidade*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011c.

**Recebido: 25-03-2020**

**Aceito: 22-12-2020**