

A Crítica da inteligência em Xavier Zubiri

The Critic of the intelligence in Xavier Zubiri

Saldanha Alves Braga*

RESUMO: O presente trabalho objetivou demonstrar como o filósofo espanhol Xavier Zubiri partindo do seu modelo fenomenológico, se posiciona frente a concepção filosófica de inteligência elaborada por grandes filósofos clássicos, modernos e contemporâneos ao longo da história da filosofia, tais como: Aristóteles – Kant – Hegel – Husserl e outros. Para tanto, procurou-se dimensionar a construção do trabalho desde uma conjugação articulada da contextualização histórico-filosófica dos textos, numa dimensão de proposta-análise-síntese. Utilizou-se como obra principal a trilogia: *Inteligencia Sentiente*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y Razón*. Confrontando com alguns estudiosos de Zubiri e textos paralelos. O problema da inteligência se caracteriza desde os gregos que a concebem como faculdade que se move na dualidade do sentir e do inteligir, culminando com uma ‘inteligência lógica’. Partindo desta gênese, Zubiri constrói uma filosofia ‘radicalmente nova’, propondo uma *inteligencia sentiente* desde ‘as coisas mesmas’.

PALAVRAS-CHAVE: Xavier Zubiri; crítica; inteligência.

ABSTRACT: The present paper aimed to demonstrate as the Spanish philosopher Xavier Zubiri from his phenomenological model, is positioned in front of the philosophical conception of intelligence elaborated by classic great philosophers, modern and contemporaneous along the philosophy history. Such as: Aristotle - Kant - Hegel - Husserl and other. For so much, the construction of the work was sought from a articulate conjugation of the historical-philosophical of the texts, in a proposal-analysis-synthesis dimension. It was used as main work the trilogy: ‘*Inteligencia Sentiente*’, ‘*Inteligencia y logos*’ and ‘*Inteligencia y Razón*’. Confronting with some Zubiri’s specialists and parallel texts. The problem of the intelligence is characterized since the Greeks that have conceived it as faculty that moves in the duality of feeling and of the ‘*inteligir*’. Culminating with ‘logic intelligence’. From this genesis, Zubiri builds a philosophy ‘radically new’, proposing an intelligence ‘*sentiente*’ from ‘the things themselves’.

KEYWORDS: Xavier Zubiri; critics; intelligence.

1 Introdução

Diversos e renomados autores discutiram a questão da inteligência no âmbito filosófico – só para lembrar alguns: *Aristóteles*, *Kant*, *Hegel* e *Husserl* – construindo um vocabulário próprio, estes autores se aplicaram numa perspectiva de análise e referências indispensáveis para a compreensão, ou mesmo para quem quer agir de forma conveniente a este mesmo tema quando se fala em estudo. Ou ainda neste mesmo sentido dar-se a possibilidade de elaborar uma

* Mestre em Educação pela UnB – Universidade de Brasília. Professor de Filosofia do Instituto Federal do Tocantins. E-mail de contato: salldbrega@ifto.edu.br

crítica a tal temática. Abrem-se, portanto pressupostos que permitem aceitá-los, negá-los ou gestá-los sob uma nova ótica. O que o torna uma problemática que se refuta ou que se acolhe.

É, pois, no limiar desta discussão que o filósofo espanhol Xavier Zubiri vai aceitar e refutar muitos dos conhecimentos sobre a inteligência. Zubiri pretende, sobretudo superar o dualismo que associa sentimento e inteligência com a introdução de elementos transcendentais. Ele propõe a análise do ato intelectual enquanto real. Pretendendo o que ele chamará de *Inteligencia Sentiente*.

É no contexto dessa discussão que também se situa este trabalho. Ele indaga por um caminho filosófico alternativo na abordagem da inteligência. Para efeito desta construção crítica, a principal referência bibliográfica a ser utilizada neste trabalho será a obra de Xavier Zubiri comumente denominada de trilogia: *Inteligencia Sentiente: inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y Razón*. No entanto fez-se necessário algumas observações de aplicações práticas.¹

2 Zubiri frente a Platão

A primeira interferência zubiriana na elaboração platônica está vinculada às categorias: saber e definir. Consequentemente referendadas em *apariencia* e *realidad*².

Para Platão, saber é algo mais que discernir. Não é discernir o que é do que parece, sim discernir o que é uma coisa a diferença de outra que também é. Ele, supõe um desdobramento entre a pergunta pelo que a coisa é, e sua essência. Somente efetuando este desdobramento é que se sabe o que a coisa é. Ora, o desdobramento requer nomear as partes. Se, as nomeia desta forma, a fronteira fica mais para uma definição do que para um discernimento (ZUBIRI, 1963, p.39). O pano de fundo para se posicionar frente a este problema é o metafísico. Assim, Zubiri constrói seu enfoque a este assunto recorrendo aos temas do transcendental e metafísico. Leia-se:

Dizer de que se trata o físico em ‘trans’. Faz-nos concluir que se trata de um caráter metafísico. E efetivamente é assim. Porém como a ideia de meta vem carregada de muitos sentidos, é necessário delimitar o que significa aqui metafísica. Não significa naturalmente o que originalmente significou para *Andrónico de Rodas*: pós-física. Rapidamente depois deste editor de Aristóteles, metafísica veio a significar, não o que está depois da física, mas o que está além do físico. A metafísica é então ultra física. É o que acabo de chamar transcendente. Sem empregar o vocábulo, seu expoente

¹ Algumas categorias com significado próprio em Zubiri, estarão em itálico e sublinhadas, com notas de rodapé com uma explicação parcial sobre a categoria. Nas ‘Referências virtuais’ citadas na parte de Referências no final do trabalho, os títulos das obras ou textos pesquisados estão em negrito e itálico.

² ‘Realidade é o caráter formal – a formalidade – segundo a qual o apreendido é algo em próprio’. (ZUBIRI, 1980, p. 10).

maior foi Platão: Além das coisas sensíveis estão as coisas, que Platão chama inteligíveis. Essas coisas, é que ele chamou ideias. A ideia está separada das coisas sensíveis. Por tanto, o que depois se chamou meta vem a significar o que é em Platão a separação, o *chorismós* (ZUBIRI, 1980, p. 127-128).

Está evidenciado o fio condutor da crítica zubiriana no que diz respeito a Platão, em continuidade expressar-se-á sobre o tocante a Aristóteles.

3 Zubiri frente a Aristóteles

Fazendo uso do termo aristotélico, demonstração, ver-se-á que é deste ponto, que Zubiri demonstra que há uma entificação da realidade. Será o resultado de uma busca incessante por um objeto filosófico universal. Isto é, numa situação de causa e efeito, para ser mais fiel a Aristóteles. Veja-se:

Daí que Aristóteles se veja forçado em um segundo passo a dizer-nos em que consiste este caráter de totalidade que o objeto da filosofia há de possuir. Se há de ser um saber próprio. A resposta a esta interrogação é rigorosa e precisa em Aristóteles: a totalidade consiste na coincidência de todas as coisas em um mesmo caráter. E aquele em que coincide tudo quanto há é justamente em <<ser>>. De sorte que o todo (*óλον*) é um todo de ser, e cada coisa forma parte do todo enquanto que é. Algo (seja coisa ou todo) enquanto que é, é o que se chama ente (*όν*). Por tanto, a filosofia tem como objeto próprio o ente enquanto ente (*όν ή όν*). (ZUBIRI, 1997, p. 29).

Com estes passos descritos, mostrou-se que estamos diante daquilo que Zubiri chama de entificação da realidade. E conseqüentemente logificação da inteligência. Agora, contudo, se pode verificar como o próprio Zubiri em *Inteligencia sentiente*, refere-se à assertiva acima:

Apoiados em Parmênides, tanto Platão como Aristóteles foram subsumindo a inteligência em logos. Logificação da inteligência. Porém não é somente isto. É que o inteligido mesmo consiste em <<ser>>. Do qual resulta que a realidade não é senão um modo do ser. Certamente o modo fundamental, porém, todavia tão somente modo de ser: é esse 'reale.' Isto é, o real é formalmente ente: realidade seria entidade. O que chamo de entificação da realidade. Logificação da inteligência e entificação do real convergem assim intrinsecamente: o <<é>> da inteligência consistiria em um <<é>> afirmativo, e o <<é>> inteligido seria de caráter entitativo (ZUBIRI, 1980, p. 224-225).

O que resulta de toda esta argumentação? Estaria ela a mostrar inviabilidade na sua própria razão de ser? Apontou-se, sem dúvida, para pontos de fraqueza nos projetos platônico e aristotélico da inteligência, mas daí chegar a uma negação total, seria concluir falsamente. Ficam, no entanto, evidenciados os limites no procedimento de ambos.

4 Zubiri frente a Descartes

Zubiri constata que na Filosofia Grega e Medieval, a filosofia transcorre desde o ato à faculdade. Descartes trilha outra direção, nele, é um transcorrer dentro do ato mesmo de intelecção. Assim, tanto o inteligir como o sentir são maneiras de dar-se conta das coisas, isto é, dois modos de consciência. A intelecção, portanto, é apreendida como ato de consciência (ZUBIRI, 1980, p. 20-21). Ele percebe que a esse modo, a constituição consciente está ligada também a questão da percepção e verdade, pois

A percepção sensível somente será verdadeira quando estiver de acordo com as ideias claras e distintas; [...] a verdade e a perfeição somente são possíveis como fidelidade racional a si mesmo [...] ao aceitar livremente a ordem da razão, da verdade, o homem é transeunte finito da divindade (ZUBIRI, 1963, p. 131-132).

Mas esta relação de sentir verdadeiro, como consciência de si, não garante uma objetividade, ou critério de verdade. Nesse caso a razão tem caráter de imperfeição, e o intelecto como sentido enfraquecido. Somente a ‘*mens*’ garante a verdade, a objetividade, porque permite conhecer os reflexos do ser infinito nos seres finitos. Tal fundamentação metafísica como consciência de si, em relação ao novo naturalismo do homem, é que possibilita a elaboração filosófica de Descartes, unida a exigente ciência de Galileu (TEJADA, 1998, p. 61).

Zubiri continua sua argumentação sobre esta questão, dizendo que verdade não é consciência objetiva e que ressoa nesta concepção as ideias de consciência e objeto. No entanto a intelecção não é um ato de consciência, mas um ato de apreensão, o inteligido não é só independência objetiva, mas sim dependência real. Uma concepção de verdade como ciência objetiva tem origem falsa. E acrescenta imediatamente:

Existem intelecções não verdadeiras. Daqui se passa a dizer que verdade e erro são duas qualidades que funcionam *ex aequo*, e que a intelecção enquanto tal é neutral respeito desta diferença. A intelecção seria algo neutral em si mesmo e, portanto, o próprio dela não seria ter verdade, sim ser pretensão de verdade. Foi no fundo a concepção de Descartes, associada imediatamente a análise idealista da intelecção. (ZUBIRI, 1980, p. 231-232).

O erro não é mera carência de verdade, privação de verdade. A intelecção não pode possuir tanto a verdade como o erro. Como envolve sempre um momento de realidade, é sempre radicalmente verdadeira, ainda que algumas dimensões possam ver-se privadas desta verdade (ZUBIRI, 1982, p. 256).

5 Zubiri frente a Leibniz

Russel identificou e levantou pontos importantes na Filosofia de Leibniz e não faz parte da elaboração deste trabalho contradizê-lo. Mas em relação a elaboração filosófica de alguns

pontos leibnizianos, Zubiri irá discordar. O primeiro fato está no que Zubiri chama de princípio inteligido. Este princípio está transcrito por Russel assim:

O conhecimento sensível, em Leibniz, não é propriamente diferente do conhecimento intelectual por sua gênese e sim por sua natureza [...] parece pensar, todavia, o que é natural em quem acredita nos juízos analíticos, que a natureza de nossa evidência das verdades necessárias e das verdades sensíveis é diferente. [...] a primeira verdade de razão diz Leibniz, é o princípio de contradição, ao passo que primeiras verdades de fato são tantas quantas as percepções imediatas (RUSSEL, 1968 p. 166).

A anti-posição de Zubiri frente a este fragmento de Leibniz, se dá da seguinte forma: Leibniz fala da atividade pensante que é um inteligir ativado pelas coisas que nos dão o que pensar, e que esta atividade pensante enquanto intelectual, pensa e se inteligi pensantemente segundo a razão. Mas não é só isso, diz Zubiri, há uma realidade inteligida como realidade fundamento que é princípio da razão. E de forma alguma, este princípio é juízo. A conversão do princípio do juízo fundamental fora um dos erros graves na história da filosofia. Aristóteles denominou este princípio de *noein* – a coisa inteligida mesma.

Zubiri confrontando a concepção de razão elegida por Leibniz imprime um sentido ontológico, conduzindo a questão para o ser, delimita sua argumentação:

Primeiro porque concerne a uma razão de ser, porém a razão não é razão de ser, sim razão do ser. E Leibniz não viu esta razão do ser: realidade. Segundo, porque esta identidade entre razão de ser e razão das coisas é perfeitamente recusável; recusável não por teorias, sim pela mera análise dos feitos de inteligência. Em sua virtude, a razão lógica não é sem mais razão real e metafísica. Uma coisa é a razão de inteligência; outra, a razão das coisas reais. (ZUBIRI, 1983, p.77).

6 Zubiri frente a Kant

Tomando como base um dos pedestais da filosofia Kantiana, a pergunta o que podemos conhecer? Zubiri elabora sua crítica ao homem da formulação do *imperativo categórico*, em *Inteligencia y Razón*, quando toma como estudo a estrutura da inteligência racional: o conhecer.

A razão é um modo de inteligência especial. É o real atualizado segundo um modo especial. Este modo de inteligência, é que se chama conhecimento. A estrutura da inteligência racional, é conhecer. Porém toda a inteligência não é conhecimento. Não é nada óbvio que a forma suprema de nossa inteligência seja conhecimento. Esta identificação de inteligência e conhecimento apareceu óbvia na Filosofia Moderna, foi tomada sem discursão por Kant. Mas não é sustentável. Isto é um grave problema em Kant. Por isso sua crítica padece de uma radical insuficiência. A inteligência em Kant, é entendida antes de qualquer coisa, como conhecimento. O que Kant faz na verdade é recorrer a uma identificação que havia a séculos antes dele, a dupla

‘equação’ intelecção=conhecimento; e conhecimento=ciência (ZUBIRI, 1983, p. 157-158). Isso ligado ao tema do espaço e tempo.

Kant antecipa argumentos a respeito do espaço apresentado na Crítica da Razão Pura. Onde espaço é discutido, a par do tempo, na Estética Transcendental:

[...] Ambos são agora descritos como intuições *a priori* puras: são puras na medida em que não podem ser derivadas nem da sensibilidade nem do entendimento; *a priori* conforme antecipam ou são pressupostos pela percepção sensível; e intuições porquanto coordenam uma multiplicidade sem subsumi-la na forma de um conceito [...] Kant conclui que o espaço não representa uma propriedade das próprias coisas ou de suas relações mútuas [...] o papel do espaço e tempo dentro da estrutura da CRP consiste em coordenar os objetos da sensibilidade antes de sua unificação num juízo pelos conceitos do entendimento (HOWARD, 2000, p-122-123).

Zubiri chamando para reflexão a questão da formalização expõe o tema da intelecção frente a Kant, confrontando com as categorias Kantianas *espaço e tempo*, e conseqüentemente na Estética Transcendental. Mas será com Hegel o ponto alto em que as coisas mesmas sentem seu maior baque de distanciamento da realidade.

7 Zubiri frente a Hegel

Zubiri começa seu ‘diálogo com a Filosofia Hegeliana’, falando justamente da instauração do homem como realidade. Ao contrário do que Hegel pensava, o espírito individual não é um momento do espírito objetivo. Por sua realidade pessoal o homem não está integrado em nada nem como parte física nem como momento dialético. Mas por alguns momentos de sua realidade a pessoa se integra no mundo. Um exemplo, pode ser pelo corpo. Todavia enquanto pessoal, tal corpo, transcende toda integração. O princípio deste corpo é de atualidade porque é pessoal e *formal*³, não como organismo, nem como sistema solidário.

Deste modo, o caráter ‘absoluto’ se funda em transcendência, mas que partindo do mundo, está nele o transcender. Isto lhe confere um caráter absoluto relativo. Depreende-se daí, que a possível unidade dos homens tem distinção da unidade de integração. A instauração na realidade, está radicalmente dada em ‘impressão de realidade’. E, para uma inteligência ‘*conciante*’⁴, que é o caso de Hegel, em que algo seja pura e simplesmente real, isto é tão somente um caso particular de realidade. No entanto, para uma ‘*inteligencia sentiente*’, ser pura e simplesmente realidade, significa estar instaurado na realidade (ZUBIRI, 1980, p. 213-215).

³ Formalidade em Zubiri é modo como o conteúdo ‘sentido’, ‘notado’, é independente e autônomo do senciente em cuja impressão fica. (TEJADA. 1998, p 241).

⁴ É a faculdade de apreender, que recebe seu objeto dos sentidos para conceituá-los no julgar e no conceber. Pelo objeto a razão é inteligência sensível, e pelo o ato é conciente. (TEJADA. 1998, p. 242).

Razão não é rigor lógico, se não necessidade dialética. A razão assim, é ‘logosoficada’ em forma de dialética. Eis a ideia de Hegel. O real para ele, está sob os auspícios da razão. Isto caracteriza a realidade com algo ‘especular’ da razão. Por isso, razão é especulativa.

E conclui imediatamente Zubiri:

A logificação da intelecção conduziu a três ideias da razão: a razão, órgão de evidências absolutas do ser, órgão de dialética especulativa, órgão da organização total da experiência. Estas concepções são inaceitáveis em sua raiz, porque inteligir não é julgar, sim atualizar sentientemente o real (ZUBIRI, 1983. p.67- 69).

A Filosofia Moderna partiu de ‘consciência de’, e cometeu um duplo erro inicial. Porque essencialmente e radicalmente a consciência é ‘cons-ciência’, e somente na “consciência é em...”, “se constitui a consciência de...” Mas o erro mais grave é ter identificado intelecção e consciência, cuja intelecção como ato, é ato de consciência. Esta ideia percorre toda Filosofia Moderna, e culmina com a Fenomenologia de Husserl (ZUBIRI, 1980, p. 163).

8 Zubiri frente a Husserl

Zubiri assimila Husserl mais pela via de uma convergência⁵, do que o contrário, por divergência. Porque a Fenomenologia de Zubiri tem raízes profundas em Husserl.

Em si tratando de divergência, mesmo em relação àquele que foi em parte gestor de sua filosofia, Zubiri, no tema da inteligência, propõe uma leitura diferenciada da husserliana no tocante a: experiência, evidência, intencionalidade, e na leitura da consciência.

Falando de experiência, resgata Stuart Mill para chegar a Husserl. Stuart Mill se move no pensamento de que junto ao que vulgarmente se chama experiência sensível ou perceptiva, há uma experiência imaginária. Isto é, uma experiência que se chama imagem de percepção. Para ele imagem não é realidade. Esta ideia chegou a Husserl, no que ele chama de “experiência fantástica”, vinculada ao conteúdo de toda percepção quando este conteúdo neutraliza na mesma seu caráter de realidade.

A diferença é acentuada no que Zubiri chama de ‘experiência livre’. Que não coincide com estas duas concepções, primeiro porque aquilo que recai sobre a experiência livre é formalmente realidade. E esta realidade é a realidade física do previamente inteligido.

Quanto a evidência, Zubiri a define como o princípio determinante da intelecção mediada do logos. Esta determinação é da realização da simples apreensão em uma coisa já

⁵ Zubiri comentando sobre a filosofia de *Husserl* numa perspectiva de convergência, veja: (ZUBIRI, Xavier. *Cinco lecciones de filosofia*. Madrid: Alianza, 1997, p. 207-246).

apreendida como real. Essa mesma intelecção é formalmente juízo e somente juízo. Com efeito, a evidência, é evidência de realização. Mas é evidente porque está exigida pela coisa real (ZUBIRI, 1982, p. 221). Aplicando o tema da evidência englobando intencionalidade, completa Zubiri:

Para Husserl meus atos intencionais têm um sentido que ou bem pode estar meramente ‘mentado’, por assim dizer, de um modo atualmente vazio de visão da coisa, ou bem pode estar presencializado nela. Neste caso teremos uma intuição não vazia, sim plena. Plenitude é para Husserl ‘*impleción*’ (*Erfüllung*) de uma intenção vazia por uma plenária. Quando isto acontece, nos dirá Husserl que a intenção é evidente (ZUBIRI, 1982, p. 237).

Deste modo, todo ato intencional na visão husserliana tem sua evidência própria, tendo como essência a ‘implementação’. Todavia isto parece insustentável, pela mesma razão que é insustentável a evidência cartesiana. Husserl tem por base a evidência já constituída. Porém a evidência exige um momento mais radical, a saber, o momento constituinte. Isto não se trata de uma visão meramente *ética*⁶. A evidência é sempre evidência de realização (ZUBIRI, 1982, p. 235-236).

9 Zubiri frente a Heidegger

No universo filosófico de Zubiri, encontram-se mais elementos com Heidegger, comum entre as duas filosofias, do que contra, no entanto quanto a questão de significados categoriais percebe-se que as reflexões apontam para divergências entre ambos. Palavras são importantes para Heidegger. Palavras importam tanto quanto significados. Nenhum dos sentidos de uma palavra importante é alguma vez definitivamente excluído do uso que Heidegger faz dela, e nenhuma outra palavra, na própria língua ou em outra, é alguma vez um sinônimo exato (INWOOD, 2002, p.17). Em tal fato encontra-se o primeiro fio de divergência entre Zubiri e aquele que fora seu mestre e amigo. Para Heidegger a categoria ‘compreender’ é entendida assim:

Compreender, *verstehen*, vem de *stehen*, ficar de pé, manter-se em, no sentido intransitivo, embora também usado originalmente de modo transitivo. Depois de *Ser e Tempo*, Heidegger escreve algumas vezes *ver-stehen*, enfatizando que compreender algo é ficar de pé, ou fazê-lo ficar, no aberto [...] ao contrário de *verstehen*, *Verstand*, (a faculdade da) compreensão, intelecto, senso comum é desaprovada para Heidegger [...] compreender assim como interpretar, envolve a ‘estrutura-como’. Compreender o que é um martelo é considerá-lo ou vê-lo como um martelo, como um utensílio de

⁶ Na Fenomenologia husserliana, noese é o que analisa o vivido da consciência, o noema é esse algo de que a consciência tem consciência; e noese se identifica com a própria visada da consciência. Assim a noese é ato mesmo de pensar. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 196).

martelar. Da mesma forma, compreender o ser dos entes envolve considerá-los como entes [...] (INWOOD, 2002, p. 14-20).

Esta questão envolve o tema da intelecção, sobretudo no que Zubiri chama de '*a unidade modal do ato*'. Se movendo neste campo argumentativo, a compreensão é o que constitui o modo da coisa estar presente novamente. É uma circunscrição periférica da apreensão primordial do real. A compreensão aqui não é entendida no sentido etimológico. Ela é a compreensão da coisa real desde a intelecção do que realmente é, a coisa real (ZUBIRI, 1983, p. 329).

Percebe-se que não é fácil interpretar esta tríplice ontologia-metafísica-inteligência desencadeada em Heidegger e Zubiri. Na concepção de Heidegger a metafísica será, pois, uma história do ser, do originário, para Zubiri a metafísica não tem como conceito fundamental o ser. Entende Zubiri que tal conceito deixa de lado o caráter físico das coisas.

10 Considerações finais

A discussão e elaboração contemporânea sobre a possibilidade de uma *Inteligencia Sentiente*, permitiu agregar elementos fenomenológicos, ontológicos e metafísicos, consumindo em parte o que Zubiri construiu sobre o tema da inteligência com estes mesmos elementos. Dada a operacionalização desta pesquisa, consideram-se vários elementos como norteadores de resultados. O primeiro se expressa na subjetividade. Uma vez que ofereceu ao autor do trabalho o conhecimento sobre Zubiri e sua filosofia. O segundo elemento transita no campo de que a localização do filósofo – Zubiri – num contexto amplo e a vinculação de seu pensamento com outros autores e correntes filosóficas foram importantes. O terceiro elemento, é que Zubiri usa das alternativas possíveis na argumentação filosófica para construir sua crítica à inteligência.

Um quarto elemento seria uma ampliação da pesquisa com uma possibilidade de estudo no futuro.

E finalmente, pode-se considerar desde a pesquisa realizada, que a estrutura da intelecção elaborada e desenvolvida por Zubiri que lhe permitiu um diálogo amplo com a Filosofia Clássica, Moderna e Contemporânea se fundamenta, sobretudo na atualidade do real na *inteligencia Sentiente* que se modaliza em caráter de formalidade tríplice como apreensão primordial de realidade, como logos e como razão (CANALES, 1992, p. 233).

Referências:

- CANALES, José Florentino P. *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri: la estructura tempórea de la intelección*. 245f. Tese de doutorado em Filosofia. Facultad de Filosofia de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 1992. 233 pp. Disponível em: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/jfpind.html>. Acesso em: 24 abr. 2005
- HOWARD, Caygill. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- INWOOD, Michael. *Dicionário de Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- RUSSEL, Bertrand A. W. *Filosofia de Leibniz*. 3.ed. São Paulo: Nacional, 1968
- TEJADA, José Fernández. *A ética da Inteligência em Xavier Zubiri*. Londrina: editora UEL, 1998.
- _____. *Razão e Realidade: Estrutura humana de convivência, a ética da razão em X. Zubiri*. 2000. 441 f. tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em filosofia, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 2000.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética filosófica 1*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002
- ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*. 5ª. Edición. Madrid: Nacional, 1963
- _____. *Sobre la realidad*. Madrid. Alianza, 1966
- _____. *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*. Vol. I. 1ª Edición. Madrid: Ed. Alianza, 1980.
- _____. *Inteligencia y Logos*. Vol. I. 1ª Edición. Madrid: Ed. Alianza, 1982.
- _____. *Inteligencia y Razón*. Vol. I. 1ª Edición. Madrid: Ed.: Alianza, 1983.
- _____. *Sobre el problema de la filosofía*. Madrid: Fundación Xavier. Zubiri, 1996.
- _____. *Cinco Lecciones de filosofía*. 6ª Edición. Madrid: Ed. Alianza, 1997.