

CONHECIMENTO E REALIDADE EM SANTO TOMÁS E XAVIER ZUBIRI

KNOWLEDGE AND REALITY IN SAINT THOMAS AND XAVIER ZUBIRI

JOATHAS SOARES BELLO**
FACULDADE DE SÃO BENTO, BRASIL

Resumo: O trabalho busca comparar as noções tomasianas de “abstração” e “ser” (*esse*), com as noções zubirianas de “intelecção senciente” e “realidade” (*de suyo*), articulando, também, as noções de “participação” (do ser) e “religação” (à realidade).

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Zubiri. Abstração. Intelecção Senciente. Ser. Realidade. Participação. Religação.

Abstract: The work intends to compare the Thomas Aquinas’ notions of “abstraction” and “being” (*esse*), with the Zubiri’s notions of “sentient intellection” and “reality” (*de suyo*), and it articulates, too, the notions of “participation” (of being) and “religation” (to the reality).

Keywords: Thomas Aquinas. Zubiri. Abstraction. Sentient Intellection. Being. Reality. Participation. Religation.

* Artigo recebido em 28/10/2016 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 10/12/2016.

** Doutor em Filosofia pela Universidade de Navarra, Espanha. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0908316222954469>. E-mail: joathasbello@gmail.com.

1. Introdução

O presente artigo tem por objetivo estabelecer uma comparação entre a gnosiologia e a metafísica de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) e a do filósofo espanhol contemporâneo Xavier Zubiri (1898-1983). Mais precisamente: serão comparadas, em âmbito gnosiológico, a conexão tomasiana entre conhecimento sensível e conhecimento intelectual, com sua noção de “abstração” (tendo em vista a necessidade dos “fantasmas” para a intelecção abstrativa), e as noções zubirianas de “inteligência senciente” e “apreensão primordial de realidade” (essência do sentir intelectual); além disso, como complemento desta primeira parte, gnosiológica, será realizada outra comparação, entre as “categorias” do pensamento que, tendo sido legadas por Aristóteles, integram a tradição tomista, e os chamados “modos de apresentação da realidade” da filosofia de Zubiri. Em âmbito metafísico (segunda parte do trabalho), serão comparados a distinção entre “ser” (*esse*) e “essência” da filosofia tomasiana, e a distinção entre “formalidade de realidade” (*de suyo*) e “conteúdo”, da filosofia zubiriana; ademais, veremos a possibilidade de harmonizar a ideia tomasiana da “participação do ser” e aquela, de Zubiri, da “religação ao poder do real”.

Tomás de Aquino é, sem dúvida, um dos maiores expoentes da filosofia cristã (entendendo-a, aqui, como Gilson: o filosofar que se faz desde a fé cristã, ou com abertura intelectual aos dados da Revelação¹), tendo assumido a tarefa de integrar o pensamento metafísico e ético aristotélico à tradição católica. Podemos resumir sua enorme contribuição no sentido sintético de sua obra: fé e razão, graça e natureza, Deus e criação, alma e corpo, inteligência e vontade, Igreja e Estado. Nunca estamos diante de uma justaposição de elementos díspares, mas da percepção aguda da unidade profunda do conhecimento e da realidade humanas e do conhecimento e da realidade divinas. Julgo que seu maior achado filosófico, no qual supera Aristóteles, é o conceito de (ato de) “ser”, à diferença da “essência” ou do “ente”, que se obtém graças ao conhecimento do fato revelado da criação, a qual, assim, passa a integrar o conhecimento filosófico, esclarecendo o conceito platônico de “participação” e coadunando-o com o aristotélico de “causalidade”.

¹ GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (Paideia), p. 42-45.

Xavier Zubiri é um dos mais fecundos filósofos do presente; catedrático de História da Filosofia, afastou-se da Academia espanhola ao estourar a guerra civil, e passou a dar cursos privados, razão pela qual ainda é pouco conhecido fora da Espanha (suas obras estão sendo atualmente traduzidas ao português). Sua tarefa intelectual constituiu-se pelo intento de recuperar o realismo clássico e cristão, a partir de uma crítica profunda da filosofia moderna, à qual reconhecia o que ali havia de acertado quanto ao papel do sujeito inteligente no conhecimento, mas refutando seu idealismo. “Inteligência e realidade são congêneres”², diz o autor basco, isto é, eu não posso estudar o conhecimento sem metafísica (sem uma noção da realidade), nem metafísica sem gnosiologia (sem uma noção da inteligência). A partir daí o autor construiu uma filosofia que, como a tomasiana, une corpo e alma, ou melhor, sentidos e inteligência, através de sua análise da “inteligência senciente”. Outro tema zubiriano importantíssimo é o “problema teológico do homem”, com a noção de “religação”, que diz respeito à antropologia, à teologia natural e à filosofia da religião, e será abordado neste trabalho.

Na primeira parte, iniciarei considerando o papel da sensibilidade (com a formação dos “fantasmas”) na intelecção, para indicar em que sentido a zubiriana “apreensão da realidade”, realizada pela inteligência *no* sentir, pode ser homologada à abstração tomasiana; em seguida, indicarei a profunda unidade entre os diversos sentidos e seus modos de apresentação do real (como catalogados por Zubiri) e as categorias do entendimento (segundo a catalogação aristotélico-tomasiana), bem como proporei que os diversos afetos (as clássicas “paixões”) e sentimentos (os “afetos espirituais” da filosofia contemporânea, que para Tomás são “atos da vontade”) estariam ancorados nesses modos e categorias.

Na segunda parte, após a explanação da possível coadunação das teses gnosiológicas dos dois autores, seguirei indicando que o acordo entre ambos se dá precisamente porque eles perceberam a diferença entre o ente ou o real e o ser (*esse*) ou a realidade (no sentido zubiriano, de formalidade do *de suyo*, e não como sinônimo de “coisa”): Tomás partindo da diferença entre o Ser Divino e os entes criados, e Zubiri na própria análise do objeto formal da inteligência; indicarei, também, a relação existente entre a tomasiana “participação do ser” e

² Cf. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*. 5ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 10.

a zubiriana “religação ao poder do real”, que decorre inexoravelmente daquela entre *esse e de suo*.

Pretendo mostrar, através deste itinerário, a unidade do pensamento destes dois filósofos cristãos e realistas, subjacente às diferentes terminologias e aos distintos contextos filosóficos, que exigiram pontos de partida opostos: Tomás chegou ao grande tema de sua filosofia, o “ato de ser”, através da metafísica da criação, e Zubiri chegou à sua noção de “realidade” através de uma gnosiologia (a da “inteligência senciente”) em diálogo com o idealismo moderno. Então, poder-se-á ver como a distinção tomasiana entre “existência” e “essência” equipara-se àquela, zubiriana, entre “realidade” e “conteúdo”, e que esta equiparação é a base da possível harmonização entre “abstração” e “apreensão de realidade”, “categorias” e “modos de realidade”, e, finalmente, “participação do ser” e “religação ao poder do real”.

2. Conhecimento em Santo Tomás e Zubiri

2.1. Abstração e apreensão primordial de realidade

Zubiri declara que a inteligência humana é uma “inteligência senciente”, pela qual a intelecção e os sentidos realizam um único ato; Santo Tomás de Aquino separa o conhecimento intelectual do conhecimento sensível. Mas será isto mesmo? Será que os autores se contradizem? A verdade é que os filósofos, como recurso expositivo, apresentam, de modo analítico, momentos reais que se dão efetivamente juntos.

Santo Tomás de Aquino afirma acerca da abstração:

é sua propriedade [do intelecto agente] conhecer a forma que existe individualizada em uma matéria corporal, mas não essa forma enquanto está em tal matéria. Ora, conhecer dessa maneira, é abstrair a forma da matéria individual, que as representações imaginárias [phantasmata] significam³.

³ S.Th. I, q85a1.

Estaria o Aquinate dizendo que, "primeiro", existe um conhecimento dos acidentes ou qualidades sensíveis, "depois" a formação dos "fantasmas" (como se se tratasse de alguma figuração imaginativa de contornos incolores, inaudíveis, intangíveis, inodoros e insípidos) e, finalmente, a "abstração" da forma inteligível a partir daqueles? Alguém pode reconhecer-se, reconhecer seus atos cognoscitivos, numa explicação assim?

Observe-se, leitor, atente agora para alguma coisa próxima: provavelmente, ela é algo conhecido, que você, se não for um filósofo idealista dos mais delirantes, identifica como um objeto real (que tem existência extramental) e, além disso, com um conteúdo lógico preciso e até reconhecido: "telefone celular!".

Você, de golpe (não instantaneamente, porque não existe percepção pontual, mas imediatamente, porque a duração temporal da percepção atenta não é um "meio"), sentiu as qualidades sensíveis (a cor e a figura, por exemplo), percebendo-as unificadas numa imagem concreta que possui estas qualidades e é distinta do que foi sentido periféricamente; e distinta também de você, com um conteúdo "próprio" e "identificável" que você não criou (a "forma" inteligível ou o "universal"; a questão terminológica é de somenos importância).

No exemplo concreto, você também afirmou o conceito da forma inteligida (uma denominação já é um juízo, um juízo posicional, distinto de um proposicional, por exemplo⁴), mas isso já não foi "imediato", mas "mediado" pela noção previamente conhecida, isto é, você o fez "à luz" – esta expressão é importantíssima! – de um conceito já conhecido, o de "telefone celular".

Geralmente, nossas "abstrações" coincidem com juízos posicionais ou "afirmações denominativas" (porém não são formalmente a mesma coisa), mas podem ocorrer e ocorrem abstrações "só" da forma com uma determinada propriedade a ser conceituada. Ainda assim, esta "nova" forma (para nós) recai sob o conceito geral de "ente" ("o que é"), com uma "essência" ou "quididade" própria que virá a ser determinada pela "conceituação" propriamente dita (que é o processo de "composição e divisão" do qual fala Tomás⁵); se não fosse assim, não poderíamos conhecer algo novo, e nós conhecemos.

⁴ Cf. ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y logos*. 1ª reimpressão. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 152.

⁵ Cf. S.Th. I, q85 a5.

É preciso, portanto, desfazer a confusão entre "abstração" e "conceituação", que foi sacramentada pela filosofia idealista moderna, sobretudo pelo empirismo britânico, que confunde a "fantasia" aristotélica (ou "senso comum" tomasiano, que forma o "fantasma" a ser abstraído) com a "imaginação" (que recombina as imagens sentidas), e chama de "ideia" a "imagem" ou a "recordação"⁶ (ou até mesmo a própria "qualidade sensível", no caso de Locke⁷). A conceituação é um processo em que a imaginação desempenha um papel "criativo", concebendo, algo arbitrariamente, o esquema lógico ou mental da forma apreendida: eu sei que abstraí algo real determinado, mas não sei qual é sua determinação, suas notas mais constitutivas, suas propriedades, o modo como elas se relacionam, etc. Toda abstração sempre "acerta" porque ainda não afirma "o que é" a forma abstraída. O processo de conceituação das coisas só erra quando, ao seu término, afirma uma "concepção" que não se cumpre na realidade (até que o faça, é mero ensaio da verdade). Por exemplo, ao dizer que o "homem" é essencialmente um "animal desejante". Isso é um disparate, porque não distingue o homem de outros animais, ou seja, não revela seu caráter específico (o erro dependerá do grau de arbitrariedade psicológica ou lógica da esquematização conceitual⁸).

Então, a "abstração" do intelecto agente é aquele ato em que o homem "vê" *precisamente* um conteúdo próprio e formal de uma imagem sensível. Esta "precisão",

⁶ Assim, por exemplo, Hume afirma: "[...] há uma diferença considerável entre as percepções do espírito, quando uma pessoa sente a dor do calor excessivo ou o prazer do calor moderado, e quando depois recorda em sua memória esta sensação ou a antecipa por meio de sua imaginação. [...] O pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada. [...] Podemos, por conseguinte, dividir todas as percepções do espírito em duas classes ou espécies, que se distinguem por seus diferentes graus de força e de vivacidade. As menos fortes e menos vivas são geralmente denominadas *pensamentos* ou *ideias*" (HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [Os Pensadores], p. 35).

A ideia aqui é reduzida a uma sensação que se esvaneceu e ficou guardada na imaginação e memória. Ignora-se absolutamente a abstração e a forma. É o que também, de outro modo, diz Hobbes: "A *imaginação* nada mais é portanto que uma *sensação diminuída*. [...] a *imaginação* e a *memória* são uma e a mesma coisa [...] A imaginação que surge no homem [...] pelas palavras, ou quaisquer outros sinais voluntários, é o que vulgarmente chamamos *entendimento*" (HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1997 [Os Pensadores], pp. 33-34.37).

⁷ "Recebemos, assim [da sensação], as ideias de amarelo, branco, quente, frio, mole, duro, amargo, doce e todas as ideias que denominamos de qualidades sensíveis" (LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1997 [Os Pensadores], p.58). Há, aqui, um terrível embrutecimento na descrição psicológica do conhecimento humano. O empirismo o reduz a mero sensualismo (a "reflexão" lockeana, por exemplo, é mera junção de ideias da sensação).

⁸ Na categorização aristotélico-tomasiana, a "matéria" faz o papel de de "gênero" e a "forma", a de "espécie"; assim, o homem é definido como "animal racional". Mas, prescindindo desta categorização, não seria um disparate defini-lo como "espírito encarnado", por exemplo.

que implica o "prescindimento" das notas particulares ou acidentais e a "separação" da forma universal, não é um ato cronologicamente posterior à percepção (ao conhecimento sensível atento), dá-se *nela*.

Não existe "conhecimento humano (meramente) sensível". Todas as sensações não atentas – as quais constituem a maior parte de nossa vida sensível –, não são um "meio" para o conhecimento intelectual. Elas são o "meio" em que nossa vida biológica se desenvolve, ou seja, são atos "do homem", como os chama Tomás. O caráter pessoal ou humano de uma caminhada, por exemplo, não deriva do sentido cinestésico, mas do destino para o qual me dirijo. O caráter pessoal ou humano da alimentação não deriva do sentido do gosto ou paladar, nem da saciedade da sensibilidade visceral, mas de seu sentido como "refeição" ou "banquete", por exemplo. E daí por diante.

Todo conhecimento intelectual ordinário é concomitante à sensibilidade. Não só o inicial, abstrativo, mas o conhecimento conceitual/lógico-linguístico e o racional-científico, porque as imagens ou fantasmas acompanham o processo conceptivo, os juízos, os silogismos (pelos quais descrevemos ou relacionamos o mundo percebido), bem como as teorias ou visões das "Ideias" e as provas (experimentos científicos, demonstrações no campo das ciências do espírito, da filosofia ou da teologia)⁹. E é precisamente por isso que Zubiri diz que a inteligência é "senciente". E não diz, essencialmente, portanto, nada diferente do que o Aquinate! Mas então, o que acrescenta ou aprofunda Zubiri? Vejamos.

Diante da filosofia idealista, especialmente de Kant, que sintetiza toda a problemática moderna, não parece mais evidente que a verdade esteja fundada na realidade,

⁹ Uma "teoria" (a visão da Ideia platônica), independentemente dos termos das escolas, também é atingida por "abstração" ou por "apreensão primordial de realidade". Nesse caso, não a partir de uma realidade ou imagem sensível presente, mas pelo trabalho inconsciente do Intelecto, que recombina as imagens, os conceitos, as proposições adquiridas por estudo e reflexão, e faz a Ideia emergir à consciência como sugestão teórica. Uma teoria (a visão em profundidade que unifica saberes dispersos) não surge, ordinariamente, após uma jornada de estudos; estes são atos conscientes preparatórios, a dialética "real" que depois será remontada na argumentação, que deverá indicar a contraposição das noções e proposições que nos conduziu à Ideia, e ser complementada pela "prova" ou "experiência" (que não se reduz ao "experimento" científico: cf. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*. 1ª reimpressão. Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 222-257), isto é, pela justificação da nossa teoria/visão como a melhor explicação (ao menos para nós) do fato problemático que nos lançou à investigação racional. A dialética platônica ou a *disputatio* e a *quaestio* medievais são exemplos de métodos racionais, para além do método científico moderno (matemático-experimental), que é só uma modulação da razão humana essencialmente metódica (na filosofia, na teologia ou nas ciências empíricas/ "filosofias segundas").

mas que, pelo contrário, o sujeito determina o que é "verdadeiro". A crítica pós-moderna ou pós-hegeliana apontou o nihilismo voluntarista da Modernidade, assumindo-o como possibilidade de "reinterpretações infinitas", sem disfarçá-lo com um verniz cristão. Faz-se mister, portanto, recuperar o sentido da realidade, encontrar uma alternativa realista ao idealismo moderno que, entretanto, conheça e valorize o que há de acerto na filosofia moderna e aquilo que, na ciência contemporânea, reforça o realismo filosófico, para, desta forma, realizar uma efetiva atualização da visão clássica, representada pela perspectiva tomasiana (a repetição do radical "real" é proposital). Penso que Zubiri poderia nos ajudar a encontrar um realismo mais maduro e tentarei agora indicar o porquê.

A "apreensão primordial da realidade" da inteligência senciente zubiriana corresponde à "abstração" aristotélico-tomasiana, por mais que o próprio Zubiri não reconhecesse (quicá pelo seu insuficiente conhecimento de Tomás). Ela, contudo, diz "mais", e é nesse sentido que considero que a gnosiologia zubiriana supera em profundidade a aristotélica seguida por Tomás.

Segundo Zubiri, ao percebermos algo, estamos "sentindo a realidade deste algo". Enquanto este algo é um "conteúdo sensível", trata-se de "sentir"; enquanto ele é um conteúdo *de suyo*, "de si mesmo", com uma consistência própria e não feita pela minha mente, trata-se de "inteligir" a "formalidade de realidade"¹⁰ (aqui estamos a quilômetros de distância do "sensualismo" da filosofia empirista). Temos, então, um "sentir intelectual" ou uma "inteligência senciente".

Zubiri descreve o (puro) sentir animal (dos animais não inteligentes, e também presente em grande parte de nossas sensações) como uma sensação de "estímulos". O animal se enfrenta com o conteúdo sentido enquanto "signo de resposta", ou seja, como um estímulo para a manutenção do seu equilíbrio vital¹¹. Nós podemos perceber isto em nós: a sensação

¹⁰ Cf. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, pp. 54-67.

Por mais que o cérebro possa realizar modificações na matéria sentida, que é um problema de neurociências, ele não a cria; todos os processos físico-químicos que antecedem a percepção inteligente não correspondem exatamente ao problema do conhecimento *humano*; tais processos são estudados pela ciência da natureza; o fato mesmo de que os seres humanos os investiguem é uma prova de que a inteligência está *acima* de tais processos, e não que seja um *resultado* deles! Não é a fisiologia do conhecimento ou mesmo os aspectos empíricos da psicologia do conhecimento que determinam formalmente o que é inteligir.

¹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 48-53

(visceral) da fome (com o respectivo afeto ou "paixão" de desagrado) nos move a buscar comida. Agora, o sentir especificamente humano é aquele que encara a mesma sensação de fome como uma ocasião para o jejum, por exemplo, ou para exercitar-se na fidelidade à dieta. Isto é, o homem é aquele que pode "interromper" o curso da vida meramente orgânica; e ele só o faz, precisamente, porque pode sentir a "realidade" (digo pode, porque não é forçoso que vivamos humanamente...). E ele sente a realidade porque é "inteligente" (aqui, o círculo é inevitável)! Sentir a realidade é sentir o conteúdo apreendido sensivelmente como (algo) *de suyo*¹².

2.2. Sentidos, categorias e sentimentos

Para Zubiri, os sentidos não nos trazem tão somente qualidades sensíveis, mas "modos de apresentação da realidade"¹³. De acordo com os estudos de fisiologia e psicologia contemporâneos, o filósofo basco elencou dez sentidos e, conseqüentemente, dez modos de apresentação da realidade. Meu intuito, agora, por um lado é indicar a relação, não vista por Zubiri, entre estes sentidos e modos de realidade e as categorias aristotélicas (mostrando, indiretamente, o equívoco e a arbitrariedade da tábua de categorias do entendimento kantiana); e, por outro, apontar como os sentimentos humanos -as clássicas "paixões", aqui bastante ampliadas – também estão ancorados nas sensações e nestes modos de realidade.

Isto será feito com um quadro sinótico, o qual, julgo, justifica a tabela aristotélica das categorias a partir da descrição fenomenológica da inteligência senciente, além de explicar mais adequadamente a origem dos diversos afetos e tendências sensíveis (que disparam o ato volitivo) e dos nossos estados sentimentais (que incrementam e terminam o ato volitivo).

¹² Supondo a evolução biológica, teríamos que dizer que desenvolvemos habilidades cerebrais que nos destacaram do curso cósmico ou material, até um ponto em que, "desgarrados" da natureza, com uma enorme capacidade lógica (significante dos estímulos), não seríamos uma espécie viável sem que nos fosse outorgada a inteligência propriamente humana, pois, sem ela, a pobreza de nossa instintividade não seria suficiente para nos enfrentarmos com o meio e fazer boas escolhas. Ao apreendermos o caráter "real" das coisas sentidas, percebendo que elas têm uma consistência própria, podemos investigá-las, conhecer estas suas propriedades e suas possibilidades, usá-las para nosso bem-estar, recombiná-las industrial e artisticamente, antecipar-nos aos perigos, etc., adquirindo, evidentemente, também o dever de justificar, isto é, de dar razões de nossa ação, porque percebemos que os demais também são "inteligentes" e, portanto, podemos dialogar, entrar em acordo, unir-nos para além da satisfação mais imediata da família, etc.

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 99-113.

Evidentemente, o cânon dos afetos não está fechado aqui, e cabe alguma correção ou modificação.

Sentidos (Zubiri)	Modos de apresentação da realidade	Afetos sensíveis e estados sentimentais	Categorias (Aristóteles)
Visão	Forma	Admiração (amor) e aversão (ódio), assombro (maravilha) e pavor (terror)	Substância
Audição	Notícia	Confiança e perplexidade, saudade e resignação, tranquilidade e medo (temor), surpresa e desencanto, distração e preocupação, indignação e passividade, curiosidade e alheamento	Relação
Gosto	Fruível	Alegria (gozo ou fruição) e frustração (dissabor), simpatia (amizade, concórdia) e inveja (azedume e amargura)	Qualidade
Olfato	Rastro	Desejo (aspiração) e nojo (fuga), inspiração e desalento (prostração), intrepidez e covardia (tremor), aflição e alívio, elevação (“moral alta”) e enfado (“chateação”)	Situação

Tato (contato/pressão)	Nua realidade	Leveza e pesar, timidez (acanhamento) e ousadia ("liberdade"), vergonha (arrependimento) e remorso (culpa, "remordimento"), pressão e segurança	Quantidade
Prazer e dor	Afetante	Deleite e tristeza (melancolia), complacência (dileção) e compaixão (piedade), mágoa (a mágoa não é "ressentimento"; o magoado quer justiça, isto é, que o ofensor se desculpe) e misericórdia (diante do arrependimento do ofensor), êxtase e agonia	Paixão
Calor e frio	Temperante	Entusiasmo ("ardor") e indiferença ("frieza"), serenidade ("cabeça fria") e irritação ("cabeça quente"), constrangimento ("rubor") e apreensão (sentir-se "numa fria"), acolhida e segura	Ação
Sensibilidade labiríntica e vestibular	Orientada/Centrada	Paz e inquietude, (boa) disposição e confusão, concentração e dispersão, comodidade e incômodo, coragem (firmeza) e desamparo	Lugar

Cenestesia (sensibilidade visceral)	“Mim” (minha realidade)	Humildade e vaidade, veneração (reverência, “ter em grande conta”, no caso de Deus, adoração) e desprezo, gratidão e orgulho, generosidade e apego, zelo como ciúme (apego) e zelo como carinho (cuidado), ansiedade e tédio (fastio)	Ter
Cinestesia (sentido muscular, tendinoso, e articular)	“Em direção a”, movimento	Esperança e angústia, tensão e relaxamento, prontidão e desânimo (fraqueza), ira (movimento agressivo) e ressentimento (é o “contrário da ira”, não visto pelos clássicos, mas por Nietzsche: é “guardar a ira no tempo” para exercer a vingança, e isto é envenenar a alma)	Tempo

As virtudes e os vícios, que são disposições ou estados habituais da alma, nascem, por sua vez, a partir da repetição de atos que se apoiam e reforçam “bons” ou “maus” sentimentos. Ex.: “Sinto-me encorajado” → realizo atos corajosos → enraízo a coragem na alma.

3. Realidade em Santo Tomás e Zubiri

3.1. Ato de ser e formalidade de realidade

Aqui, é preciso considerar que Tomás, metafisicamente, foi bastante mais longe do que gnosiologicamente (onde praticamente se ateu a Aristóteles, ainda que o harmonizando com Agostinho¹⁴). Tomás descobriu, investigando metafisicamente o ente, a diferença entre (ato de) "ser" e "essência"¹⁵. Sua descoberta é irreduzível à distinção que então já existia, entre "aquilo pelo que é" (a causa de existir) e "o que é" (essência ou a coisa mesma, como se entendia). A distinção "real" tomista entre "ser" e "essência" não é a distinção entre a "coisa" e a "essência lógica" ou "conceito" (isso seria nominalismo), nem também entre a "coisa" e sua "Ideia Eterna" (isso seria platonismo)¹⁶. O que é o "ser" para Tomás? É o ato mais íntimo do ente, a atualidade de todos os atos, a perfeição de todas as perfeições: "*esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*"¹⁷. Os conceitos transcendentais de "ente", "algo" (um ente entre outros), "coisa" (ente determinado ou essencializado), "uno" ou "indivíduo" (o ente pessoal) "participam" do (ato de) ser. Deus é o Ser, isto é, Aquele cuja essência é Ser. Todas as demais realidades "têm" ser, mas nem são, num dado momento, todo o ser que serão; nem chegarão, se plenificados, a ser todo ser criado¹⁸. Todo ente participa do seu próprio ser, da criação ou ser criado e, mediante estas participações, pode participar (pela graça, isto é assunto teológico) do Ser de Deus (o Ser e a Natureza ou Essência de Deus não diferem; dizer que as criaturas "participam do Ser de Deus", sem mais, não é correto, porque seria uma forma de panteísmo¹⁹).

¹⁴ Cf. S.Th. I, q84 a5.

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *O ente e a essência*. Introdução, tradução e notas de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1981, cap. 5º.

¹⁶ Cf. COPLESTONE, Fr. *El pensamiento de Santo Tomás*. 5ª reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 110.

¹⁷ *De Potentia*, q.7, a.2 ad 9m.

Como diz Jacques Maritain, o ser é "o termo perfectivo das coisas, seu ato, sua 'energia' por excelência, é a atualidade suprema de tudo o que é" (MARITAIN, Jacques. *Sete lições sobre o ser*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 29).

Minha interpretação, contudo, afasta-se da do autor francês, que considera o ser ou "existência" somente a partir do ponto de vista do juízo enquanto afirmação da existência extramental.

¹⁸ Cf. FABRO, Cornelio. *Drama del hombre y misterio de Dios*. Madrid: Ediciones Rialp, 1977, p. 346.

¹⁹ S. Pedro diz que somos chamados a nos tornarmos "participantes da natureza divina" (2 Pe 1,4); trata-se da adoção filial: Natureza/Essência e Ser são o mesmo em Deus.

Parece que alguns não percebem essa distinção sutil -mas teologicamente necessária! Assim, por exemplo, Étienne Gilson dirá: "Como Deus é o Puro Ato de Ser, toda participação na perfeição da natureza divina será, antes de mais nada, uma participação *daquele ato supremo*. Por conseguinte, tudo quanto possa entrar a mais na composição metafísica do ente finito, não é sua primeira e imediata participação *na existência atual do Ente infinito*" (GILSON, Étienne. *A Existência na Filosofia de S. Tomás*. Trad. Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Lessa Mellilo, Yolanda Ferreira Balcão. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962, p. 41; grifos meus).

Zubiri fala que a realidade sentida tem um "conteúdo" (sentido) e uma "formalidade" (inteligida). Isto faz do conteúdo sentido uma "forma de realidade", do ponto de vista de seu caráter real, e uma "talidade" (de "tal" realidade), do ponto de vista do caráter essencial²⁰. Julgo que Tomás via, compactamente, quando falava de "forma", não só o caráter "quididativo" (essencial), mas esse caráter envolvido pelo "ato de ser". O ato de ser não envolve ou atualiza só o ente ou essência (forma e matéria) extramental, mas também – é forçoso que seja assim, em virtude da comunidade dos transcendentais –, o ente presente à inteligência ou a "verdade", a forma inteligível abstraída *nos fantasmas*! A "ingenuidade" dos clássicos, que pressupunha a "apresentação" da realidade à percepção (os acidentes sendo o "rosto" da substância), fica assim justificada: os fantasmas apresentam-se como algo *de suyo* no interior da percepção! "Realidade", no sentido mesmo de "substância", não é um assunto de "fora" ou "dentro" da mente: os acidentes manifestam efetivamente a coisa real, que não é uma espécie de *noumeno* ou coisa em si incognoscível. A forma não é um "ente de razão".

Não é a mente que constrói a realidade; a realidade e a mente são congêneres, como diz Zubiri²¹. A realidade se doa à mente e a atualiza; o inteligir se doa à realidade para atualizá-la em sua verdade essencial: o ato de ser das coisas e o da inteligência são co-atuais (co-presentes); é a realidade mesma que está nos levando a inteligi-la. A inteligência vai como que "pela mão", arrastada pela "verdade real" (a "forma"), como diz o autor espanhol. Este arrasto nos permite, num primeiro momento, conceituar o real apreendido, e, depois, investigar a estrutura profunda da realidade para responder aos problemas verificados em nossa percepção.

Isso ajuda a compreender aquele ponto da "admiração" que inicia o filosofar. De que nos admiramos? De que as coisas "sejam"! De que são "reais"! Nós atendemos à realidade porque ela "nos chama à atenção", isto é, nos "desperta", não de um "sonho dogmático", mas de uma vida inumana que quer dominar a realidade sem reverenciá-la. "Começar" a inteligir é como acordar; nenhum ato humano precede a intelecção. Não é a vontade que precede a inteligência (Escoto). Nós não "nos decidimos" a inteligir, senão que a vontade

²⁰ Cf. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, pp. 124-125.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 10.

imediatamente segue e fortalece a inteligência nas tarefas intelectivas (que também são "ações"; de outra parte, em toda volição se vai inteligindo as próprias escolhas e ações; inteligência e vontade não são duas "coisas").

Vejamos agora o que esta correlação entre o "ato de ser" tomasiano e a "formalidade de realidade" ou o *de suyo* zubirianos implicam quanto aos temas da "participação do ser" e da "relição ao poder do real".

3.2. Participação e relição

Diz-nos o Doutor Angélico a respeito da "participação do ser":

É preciso afirmar que tudo que de qualquer modo exista é feito por Deus. Se algo se encontra em outro por participação, é necessário que seja causado nele por aquele ao qual convém essencialmente. Por exemplo, o ferro se torna incandescente pelo fogo. Ora, já se demonstrou anteriormente, quando se tratou da simplicidade divina, que Deus é o próprio ser subsistente por si. Demonstrou-se, também, que o ser subsistente não pode ser senão único. Por exemplo, se a brancura fosse subsistente não poderia ser senão única, porque a brancura se multiplica segundo os que a recebem. Resulta, portanto, que *tudo o que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser*. É necessário, por isso, que *todas as coisas que se diversificam conforme participam diversamente do ser, sendo mais ou menos perfeitas*, sejam causadas por um ente primeiro, absolutamente perfeito²².

O que é "participar do ser"?

Deus é o próprio ser subsistente por si; sua Essência é Ser. As criaturas "são" ou "existem", mas sua essência, aquilo que as define, não é "ser" simples e absolutamente, mas ser "isto" ou "aquilo", exercer de uma maneira limitada a "existência" ou o "ser fora" do Ser Absoluto que é Deus.

O que é distinto de Deus "não é seu ser, mas participa do ser", diz Tomás. Evidentemente, ele não está dizendo simplesmente que o ente criado não é *o Ser de Deus*, pois acabara de afirmar a distinção (entre o ente criado e Deus) e isto seria uma redundância,

²² S.Th. I, q44, a1 (grifos meus).

senão que ele (o ente) não é *o próprio ser dele*. Isto é, que o ente não exerce atual e plenamente a própria existência – ele não a exerce instantânea e permanentemente – e não que ele seja "parte" do "Ser maior" (Deus), como se ele fosse um *atman* ou "centelha divina" que "não exerce todo o Ser divino". Ele não exerce plenamente a própria existência porque essa lhe foi "participada", isto é, "comunicada", doada: ele não é uma existência plena, senão uma existência delimitada por uma essência concreta criada fora de Deus: é "isto", e aqui voltamos ao começo. Existir, no ente criado, não é existir absoluta ou divinamente, mas manifestar limitada ou finitamente um aspecto do Ser divino *ad extra* (que no Ser divino ou *ad intra* não é limitado, porque "é" conjunta e simultaneamente a todos os outros "aspectos", desde a nossa consideração).

"As coisas se diversificam conforme participam diversamente do ser, sendo mais ou menos perfeitas", segue o Aquinate. Na frase analisada no parágrafo anterior, ficou claro que não se trata de participar "do Ser divino" (o que, ademais, seria panteísmo), senão da existência criada, que é a própria existência dos entes concretos, numa primeira e imediata consideração. Como Tomás fala de uma "diversa participação no ser", e ele reconhece a existência entitativa (substancial) de muitas criaturas, não está falando de uma diversidade ou pluralidade de acidentes que participam de um (único) ente (o que redundaria num "monismo" na criação). Tampouco o "ser" (*esse*) do qual os entes participam é o conceito de "ente", pois não se trata de uma participação ou comunidade lógica, mas real; o "ser" é uma realidade, não transcendente (não é Deus), senão "transcendental": não um conceito transcendental, e sim o ato transcendental mediante o qual os entes reais participam de Deus.

O que Tomás nos fala sobre a "Lei Natural" talvez nos ajude: ela "outra coisa não é senão a participação da lei eterna na criatura racional"²³. A Lei Eterna nada mais é do que a Razão (da Sabedoria) Divina ou o próprio Deus²⁴; ela é participada à criatura racional através da Lei Natural. Julgo que podemos estabelecer o seguinte paralelismo: aquilo que o *Esse* é, no âmbito metafísico ou ontológico, a Lei Natural é no campo ético ou moral.

Segundo Zubiri, como vimos, a inteligência humana apreende todo conteúdo sensível como "real": nós não podemos realizar-nos sem as coisas "reais", que são fonte de

²³ S.Th. I-II, q91 a2.

²⁴ Cf. S.Th. I-II, q91 a1; q93 a1.

"realidade" para nós, de um modo tríplice: "com" as coisas encontramos "na" realidade, que, assim, é realidade "última"; as coisas reais são fonte de "possibilidades" reais para nós, e assim a realidade é "possibilitante"; e as coisas reais nos "impellem" a realizar-nos, sendo a realidade "impelente". Como última, possibilitante e impelente, a realidade é um "poder" que nos "domina", é o "poder do real": trata-se do *de suyo* ou da "formalidade de realidade" das coisas reais enquanto fonte imediata de nossa realização. Assim, estamos "religados ao poder do real", e a realidade exerce sua "fundamentalidade" em nossas vidas. Essa fundamentalidade não é uma causa, mas um "domínio": não se trata, em termos tomasianos, de que as coisas sejam "causa eficiente" de nossa realização, mas de que elas sejam instrumentos de nossa "conservação" no ser²⁵.

Zubiri argumentará que a "realidade" que nos domina/conserva não está "fora" das coisas reais, mas que, embora cada coisa seja "sua" realidade (em termos tomasianos, participa de "seu" ser), nelas, a realidade é algo "mais", e não uma "propriedade" das coisas: todas as coisas são "reais", mas nenhuma é "a" realidade. Como a "realidade" existe e mantém existências que não são absolutas (Zubiri diz que o ser humano é "relativamente absoluto"), isto é, nós não participamos diretamente de Deus, esta "realidade", por seu turno, está fundada na "Realidade Divina Absoluta" (Zubiri diz "Realidade Absolutamente Absoluta")²⁶.

Trata-se de uma conclusão que não é, certamente, uma conclusão silogística, do tipo: "Todo ente é sua realidade. Ora, a realidade de cada ente não é 'toda' realidade. Logo, existe a Realidade Absoluta". No "problema de Deus", uma conclusão silogística é impossível, porque suporia que Deus "já" estava implícito na premissa maior (o que seria ontologismo), ou seja, que o "ente criado" é "parte de Deus"; este tipo de raciocínio é o que leva a uma filosofia como a de Spinoza, por exemplo, onde "Deus", aí, é simplesmente sinônimo de "Todo". Trata-se de uma conclusão que requer um poder intelectual maior do que o de uma lógica geométrica, ou seja, um poder metafísico, capaz de "ver" que a "soma" de entes finitos ou relativos não dá um "Todo Absoluto" ou "Divino".

Zubiri chega, partindo da experiência humana em face da realidade das coisas (a experiência da "religação"), à mesma afirmação de Tomás, que partiu do fato da criação

²⁵ Cf. ZUBIRI, *El hombre y Dios*. 6. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1998, pp.81-88.

²⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 134-148.

(sabido por Revelação e pela razão)²⁷: participamos do “ser” ou da “realidade” e, por meio dela, da “Realidade” (Deus). A “realidade” que faz com que as coisas sejam reais não é a “Realidade” (Divina), mas, embora não seja uma “coisa mais”, no sentido de um ente real “ao lado” daqueles com os quais nos enfrentamos, não deve ser confundida nem com um “conceito” (isso passa longe da mente de Zubiri), nem com uma suposta “realidade/coisa real única”, como se as coisas reais concretas fossem acidentes (ou “notas”, na terminologia zubiriana) de uma Substância única (Zubiri até admite que as coisas materiais poderiam formar uma única substância, mas ele afirma claramente a substancialidade de cada ente inteligente ou pessoal).

A possível correlação, em Tomás, entre o *Esse* e a Lei Natural também tem seu paralelo em Zubiri, uma vez que o filósofo espanhol relacionou a dimensão moral do homem, pela qual nos encontramos “ligados” à felicidade e “obrigados” (*ob-ligados*) aos deveres daí decorrentes²⁸, à dimensão teologal, pela qual estamos “religados” ao poder do real²⁹.

A “participação do ser” e a “religação ao poder do real” são duas faces da mesma realidade, vista do lado do ser que “participa” ou “comunica-se” aos entes, e da parte dos entes, “religados” ao ser. O ser criado/poder do real não é uma realidade ao lado nem fora das demais, está “acima”, “dominando” as pessoas e coisas reais concretas³⁰.

²⁷ A essência da religação do homem a Deus é a “relação criatural” da qual fala Tomás (cf. S.Th. I, q45, a3): cf. BELLO, Joathas. “A religação do homem a Deus em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino”. Revista *Coletânea*, Ano XII, Fascículo 24, pp. 234-252.

Trata-se de uma relação “categorial”, e não “transcendental”, porque, embora inseparável das criaturas, ela não entra na definição das essências criadas (cf. S.Th. I, q44, a1, ad1). Uma “relação transcendental” implica que os relatos sejam co-princípios de uma mesma entidade, como “matéria e forma” ou “potência e ato”, por exemplo; se a relação de dependência das criaturas em relação a Deus fosse transcendental, haveria uma “Santíssima Quaternidade de Pai, Filho, Espírito Santo e Mundo”. A relação entre as coisas reais/entes e o poder do real/ser criado, embora inseparável, também não é uma relação transcendental, caso em que haveria só uma (1) realidade criada. Que o ser/poder do real seja (ato) “transcendental”, como dito anteriormente no corpo do texto, significa que “perpassa” todas as coisas, mas ele não “é” todas as coisas; transcendental também “se diz de vários modos”: aqui não se opõe a “categorial”, mas a “empírico” e também a “Transcendente”, conceito que cabe exclusivamente a Deus, o qual, de outra parte, por sua Onipresença também “está” em todas as coisas, sem se confundir com elas. O ser criado/poder do real é precisamente o “reflexo” da presença de Deus na(s) realidade(s); expandindo o que diz Tomás a respeito da Lei Natural, é “a impressão da luz divina em nós” (S.Th. I-II, q91 a2).

²⁸ Cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 410-411.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 433.

³⁰ Princípio de inteligibilidade de todas os entes ou coisas reais, não deveria, o ser/poder do real, a *prima rerum creatarum* (Livro de *Causis*) ser uma Inteligência ou uma realidade pessoal? Esse é um problema que nem Tomás nem Zubiri se colocaram e, portanto, só o menciono aqui para instigar a curiosidade do leitor. Uma pista sobre

4. Conclusões

Tomás e Zubiri são dois autores afastados por sete séculos. Ambos, católicos e profundamente conhecedores da tradição filosófica e científica de suas respectivas épocas, representam poderosas sínteses de uma perspectiva filosófica permeada pela fé, realista e atenta ao melhor do pensamento não cristão. No presente trabalho, busquei indicar os pontos de confluência de suas obras, a partir de dois aspectos: o *conhecimento* da realidade e a *realidade* conhecida. Passo a enumerar as conclusões.

Em primeiro lugar, a noção clássica, aristotélico-tomasiana, de abstração, pareceu-me conciliável com a noção zubiriana de apreensão (primordial) de realidade. A intelecção, para Tomás, não pode ser exercida pelo intelecto agente sem o concurso da fantasia ou senso comum, que forma os fantasmas (“representações imaginárias”) a partir das qualidades sensíveis; nestes fantasmas, abstrai-se a forma inteligível. Do mesmo modo, a inteligência, para Zubiri, apreende a formalidade de realidade a partir da percepção sensível; tal formalidade envolve um conteúdo sensível, fazendo-o inteligível. Assim, pois, penso que não erramos se dizemos que a formulação zubiriana é uma atualização da gnosiologia clássica (aristotélico-tomasiana), aprofundando-a e radicalizando-a, no confronto com as visões idealistas (racionalistas ou empiristas) da modernidade, ao indicar mais precisamente que a forma inteligível só o é por já estar envolvida pelo ato transcendental do ser (Tomás) ou da realidade (Zubiri), antes mesmo do juízo, isto é, na abstração, ato primordial da inteligência.

Em segundo lugar, Zubiri esclareceu que os diversos sentires humanos se caracterizam, antes, pelos diversos modos pelos quais nos apresentam a realidade, do que pelas qualidades sensíveis que nos oferecem; e isso nos permitiu ver que tais modos -e não os juízos (Kant) – são, precisamente, o fundamento do que a tradição clássica (aristotélico-tomasiana)

o assunto poderia, talvez, ser encontrada em Plotino, no “Ser/Inteligência” que é a primeira emanção do Uno (cf. PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar, 2000, pp. 63-64; um paralelismo com o cristianismo deveria estabelecer que o “Uno” corresponde à Trindade inteira); ou na “Sabedoria” dos livros sapienciais do Antigo Testamento (cf. Pr 8,22; Sb 7,22), que, apesar da 1ª leitura na Liturgia da Santíssima Trindade no Ano C, não é mister identificar com o Verbo ou com algum tipo de “personificação” da Inteligência Divina; ou, ainda, na “Luz”, primeira criação de Deus no *Gênesis* (cf. Gn 1,3)...

chamou de categorias do entendimento; também vimos como estes modos e suas categorias são a base das nossas paixões ou tendências sensíveis e de nossos sentimentos ou afetos espirituais.

Em terceiro lugar, uma vez que já havia sido esclarecida a confluência entre a forma tomasiana e a formalidade de realidade zubiriana, pode-se ver que o *esse* e o *de suyo* são noções correlatas, referindo-se ao ato que se entretetece na essência ou conteúdo real, reificando-os: trata-se do ato íntimo dos entes ou das coisas reais, vistos, respectivamente, por Tomás a partir da sua metafísica da criação, e por Zubiri a partir de sua gnosiologia metafísica (o autor basco, precisamente, ensina-nos que não é possível separar metafísica e conhecimento).

Em quarto lugar, pode-se ver como a realidade que Tomás chama de participação e aquela que Zubiri denomina religação também são correlatas: os entes participam do ser, o que foi visto, pelo Aquinate, desde sua metafísica da criação; e as coisas reais estão religadas ao poder do real, desde a perspectiva gnosiológica do filósofo basco. Tal participação ou religação ainda levanta a questão da diferença entre o ser da criação, enquanto ato transcendental da mesma, e o próprio Ser ou Realidade Absoluta, a qual delinea uma questão que ultrapassa os limites do trabalho proposto.

Há uma série de outros campos (a antropologia, a relação entre as 5 vias e a religação como via para Deus, a relação entre a ética da Lei Natural e a religação como raiz da moral, a relação entre filosofia/metafísica e ciência) que podem ser explorados. Que este trabalho possa animar os estudiosos do tomismo e da filosofia zubiriana a um diálogo profícuo, em proveito de uma visão realista perene e atualizada.

Referências bibliográficas

- AQUINO, Sto. Tomás de. *O ente e a essência*. Introdução, tradução e notas de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1981.
- _____. *Suma Teológica*, vol. I (I Parte – Questões 1-43). São Paulo: Loyola, 2001. Vol. II (I Parte – Questões 44-119). São Paulo: Edições Loyola, 2002. Vol. VI (II Seção da II Parte – Questões 57-122). São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 2011 (Coleção Textos Filosóficos).
- _____. *Quaestiones disputatae de potentia*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/qdp7.html>
- BELLO, Joathas. “A religação do homem a Deus em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino”. Revista *Coletânea*, Ano XII, Fascículo 24, pp. 234-252.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7ª impressão. São Paulo: Paulus, 1995.
- COPLESTONE, Fr. *El pensamiento de Santo Tomás*. 5ª reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- FABRO, Cornelio. *Drama del hombre y misterio de Dios*. Madrid: Ediciones Rialp, 1977.
- GILSON, Étienne. *A Existência na Filosofia de S. Tomás*. Trad. Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Lessa Mellilo, Yolanda Ferreira Balcão. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962
- _____. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (Paideia).
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. S. Paulo: Nova Cultural, 1997 (Os Pensadores).
- HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 35 (Os Pensadores).
- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Os Pensadores).
- MARITAIN, Jacques. *Sete lições sobre o ser*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005 (Leituras Filosóficas).
- PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar, 2000.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

_____. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. 5. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

_____. *El hombre y Dios*. 6. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

_____. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

_____. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000

synesis@ucp.br

<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



BELLO, Joathas Soares. CONHECIMENTO E REALIDADE EM SANTO TOMÁS E XAVIER ZUBIRI. *Synesis*, v. 8, n. 2, dez. 2016. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=1137>. Acesso em: 29 Dez. 2016.
