



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
IH – Instituto De Ciências Humanas
FIL – Departamento De Filosofia

**O CONCEITO DESCRITIVO DO TEMPO EM XAVIER
ZUBIRI**

Raphael Santos Lapa

BRASÍLIA/DF
Março - 2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
IH – Instituto De Ciências Humanas
FIL – Departamento De Filosofia

**O CONCEITO DESCRITIVO DO TEMPO EM XAVIER
ZUBIRI**

Raphael Santos Lapa

Monografia apresentada como requisito de
conclusão do curso de Graduação em Filosofia da
Universidade de Brasília

Orientador: Jean-Hubert François Cormier

BRASÍLIA/DF
Março - 2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
IH – Instituto De Ciências Humanas
FIL – Departamento De Filosofia

**O CONCEITO DESCRITIVO DO TEMPO EM XAVIER
ZUBIRI**

Raphael Santos Lapa

BANCA EXAMINADORA

.....
Prof. Dr. Jean-Hubert François Cormier
Orientador

.....
Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

BRASÍLIA/DF
Março - 2013

RESUMO

A presente monografia pretende tratar o problema da realidade do tempo a partir de uma noção descritiva conforme apresentado por Xavier Zubiri na obra *Espacio. Tiempo. Materia*. Para tal, as noções de notas e respectividade serão analisadas sob o olhar do realismo sistêmico zubiriano. Se, por um lado, a realidade é redefinida, sua epistemologia também, o que nos leva a entender melhor como a forma de apreensão da realidade influencia suas caracterizações do tempo. Uma abordagem que avalie também os conceitos estruturais e modais do referido tema será também tratada.

Palavras-Chave: Metafísica, Zubiri, Tempo, Epistemologia, Realismo

ABSTRACT

This monograph intends to attend the problem of the reality of time from a descriptive concept as presented by Xavier Zubiri in his book *Espacio. Tiempo. Materia*. To this end, the notions of notes and respectivity will be analyzed from the perspective of systemic zubirian realism. If, on the one hand, reality is redefined, its epistemology too, which leads us to better understand how the way of apprehending reality influences his characterizations of time. An approach that also evaluates the structural and modal concepts of that topic will also be attended.

Keyword: Metaphysics, Zubiri, Time, Epistemology, Realism

Sumário

Nota Introdutória	6
Introdução	6
Breve biografia intelectual de Xavier Zubiri	8
1. Realidade em Zubiri.....	11
1.1 O <i>de suyo</i>	14
1.2 <i>Notas e substantividade</i>	15
1.3 A apreensão da realidade.....	16
2. O Conceito Descritivo do Tempo.....	19
2.1 Origem da noção de linha temporal	21
2.2 O tempo em si mesmo	21
2.2.1 Uma digressão agostiniana	22
2.2.2 A analogia com o espaço.....	24
2.2.3 A conexão dos momentos do tempo	25
2.2.4 A direção do tempo.....	27
2.2.5 A distância temporal	30
2.2.6 A unidade da linha temporal.....	31
2.3 O tempo e as coisas.....	33
2.3.1 O <i>quando</i>	33
2.3.2 A universalidade do tempo	35
2.3.3 A realidade do tempo.....	37
2.3.4 A realidade do tempo em McTaggart em confronto com Zubiri	40
3. Para além do tempo descritivo em Zubiri	42
4. Uma possível crítica ao conceito descritivo	44
Referências Bibliográficas	46

Nota Introdutória

A quantidade de neologismos e redefinição de termos na filosofia zubiriana é, não somente muito grande, como também de grande importância. Sendo assim, em sua literatura costuma-se *destacar* – com a referida formatação – os termos ressignificados ou que constituem peça central na análise. De tal forma, optou-se por manter essa acentuação na leitura. Utilizou-se também a nomenclatura padrão para citação de suas obras, quais sejam:

ETM – *Espacio. Tiempo. Materia*

EDR – *Estructura Dinamica de La Realidad*

HV – *El Hombre y La Verdad*

IR – *Inteligencia y Realidad* – Primeiro livro da *Trilogia Senciente*

Introdução

Não é extraordinário pensar que dos três tempos em que dividimos o tempo - o passado, o presente e o futuro -, o mais difícil, o mais inapreensível, seja o presente? O presente é tão incompreensível como o ponto, pois, se o imaginarmos em extensão, não existe; temos que imaginar que o presente aparente viria a ser um pouco o passado e um pouco o futuro. Ou seja, sentimos a passagem do tempo. Quando me refiro à passagem do tempo, falo de uma coisa que todos nós sentimos. Se falo do presente, pelo contrário, estarei falando de uma entidade abstrata. O presente não é um dado imediato da consciência.

Sentimo-nos deslizar pelo tempo, isto é, podemos pensar que passamos do futuro para o passado, ou do passado para o futuro, mas não há um momento em que possamos dizer ao tempo: «Detém-te! És tão belo...!», como dizia Goethe. O presente não se detém. Não poderíamos imaginar um presente puro; seria nulo. O presente contém sempre uma partícula de passado e uma partícula de futuro, e parece que isso é necessário ao tempo.

Jorge Luís Borges, in 'Ensaio: O Tempo'

O presente trabalho visa apresentar uma explicitação do disposto por Xavier Zubiri (1898 – 1983) no livro *Espacio. Tiempo. Materia* publicado em 1996 acerca do tema em epígrafe. A referida obra contém manuscritos em separado quanto aos três tópicos apresentados. O tema aqui desenvolvido refere-se somente ao Conceito Descritivo do Tempo que é proveniente de um breve curso ministrado em 1970 e composto de duas partes. A

primeira parte foi publicada pelo próprio Zubiri em 1976 com o título *El concepto descriptivo del tiempo* e a segunda, ainda como manuscrito, só foi vista após seu falecimento.

A introdução de Zubiri se inicia quanto às suas motivações para o estudo de tal tema. Desde as origens da filosofia ocidental, em Anaximandro, por exemplo, o conceito e vocábulo do tempo aparecem como objeto de estudo. No entanto, a filosofia apresenta o tema com muita moderação, ao mesmo tempo que supõe, em diversos momentos, que todos tenham uma noção do que seja.

Se por um lado esse grande incômodo que a discussão acerca do tempo carrega parece advir de uma dificuldade intelectual do filósofo frente a uma possível magna realidade, por outro – e é nisso que consiste essa investigação – dever-se-ia saber se há realmente alguma realidade no tempo, ou se a dificuldade não consiste justamente no fato de que o tempo tenha uma realidade mínima “tan mínima, que empieza por carecer de sustantividad.” (ETM, 211)

De tal maneira, Zubiri tenta abordar um problema mais profundo, qual seja, o problema da realidade do tempo. “¿Cuál es esta *realidad*? Y ¿por qué es mínima?” (ETM, 211) são as duas perguntas e pressupostos que guiarão a abordagem do tema.

Apesar das diversas classificações e abordagens sobre o tempo ao longo da história da filosofia tem-se uma falta de rigor conceitual que termina por travar toda a discussão. Com isso em mente, estabelecem-se alguns estratos da linha de raciocínio que se seguirá.

No *Conceito Descritivo do Tempo* tentar-se-á uma definição das chamadas características gerais descritivas do tempo tal como todos o entendem. Em uma segunda forma de abordagem tem-se que além de características gerais o tempo também tem constituições próprias e peculiares. O tempo físico é distinto do mental, por exemplo. Sendo assim, quanto ao conceito descritivo temos algo mais profundo: o *Conceito Estrutural do Tempo*. Seguindo o aprofundamento nas distinções apresenta-se o *Conceito Modal do Tempo*. Nesta última estruturação observa-se que as coisas não somente determinam a estrutura do tempo como também são, inexoravelmente, temporais, pois todas têm em sua constituição um modo de ser temporal.

Apesar de três formas distintas de abordar o tema, os conceitos não são independentes, existe uma unidade entre os mesmos. Quando colocado em estrutura de

profundidade, tem-se que o segundo conceito (estrutural) se funda no terceiro (modal) e o primeiro (descritivo), por sua vez, funda-se no conceito estrutural.

Para o tratamento da investigação presente tornou-se imprescindível a verificação também da noção de realidade em Zubiri. Tal categoria pode ser dita como central e marcante na cisão que o mesmo realiza com a metafísica tradicional. Se, por um lado, a realidade é redefinida, sua epistemologia também, o que nos leva a entender melhor como a forma de apreensão da realidade influencia suas caracterizações do tempo, conforme será relatado na Seção 1.3.

Na primeira parte do desenvolvimento do tema proposto que se inicia na Seção 2.2, tratar-se-á exatamente da questão da realidade do tempo considerando-se somente o conceito descritivo a partir de uma instância do tempo em si mesmo. Uma abordagem que avalie também os conceitos estruturais e modais do referido tema, no entanto, não serão deixados de lado, tendo em vista uma explicitação resumida na Seção 3 e as recorrentes referências ao longo do trabalho.

A segunda parte que se inicia na Seção 2.3 avaliará, ainda sob o âmbito do conceito descritivo, o tempo e sua relação – ou, para utilizar o termo zubiriano: respectividade – com as coisas. Somente a partir das duas análises que pode-se avançar na investigação acerca da relação entre tempo e realidade avaliando-se, por exemplo, a questão sobre a universalidade do tempo.

Faz-se importante destacar que uma abordagem quanto ao tempo realizada por um filósofo da tradição idealista, a saber: McTaggart, que guia diversos debates acerca do tema atualmente é colocada como ponto de contraposição justamente para que fiquem mais patentes as consequências da redefinição do conceito de realidade e a análise do tempo e sua relação com as coisas.

Por fim, realiza-se uma pequena crítica à forma com que Zubiri coloca a noção descritiva de tempo tendo em vista seu método histórico de caracterização assim como a conceitos que terminam por ficar meio obscuros em suas definições e utilizações, por vezes, passíveis de serem classificadas como *ad hoc*.

Breve biografia intelectual de Xavier Zubiri

A despeito das conhecidas críticas ao processo de análise da obra de um autor por uma análise biográfica do mesmo e, sem entrar em detalhes quanto a tal problema, inclusive

quanto ao conhecido mote “toda biografia começa com Adão e Eva”, a breve biografia aqui apresentada não se trata de condição necessária para uma compreensão do trabalho. No entanto, uma visualização dos momentos de escrita de cada obra permite o entendimento do aparecimento de algumas influências no autor. Nesse sentido, a biografia pretende-se breve e estrita ao âmbito intelectual. Também por uma questão de certo desconhecimento do autor no meio acadêmico brasileiro, torna-se necessário um perpassar por suas obras por interesse divulgatório.

José Francisco Xavier Zubiri y Apalategui nasceu em San Sebastián (ou Donostia em basco) na atual Comunidade Autônoma do País Basco na Espanha em 4 de dezembro de 1898. Sua formação acadêmica inicial teve início no colégio Santa Maria dos Irmãos Maristas. Em 1915 seguindo vocação eclesiástica entra no Seminário na Universidade de Madri.

Nesse período, teve contato com diversos pensadores espanhóis de tradição escolástica, que o influenciaram introduzindo-o nas diversas concepções filosóficas européias da época. Dentre estes: Angel Amor Ruibal, conhecido por uma contundente crítica ao tomismo aristotélico; Juan Zaragûeta, maior representante da neoescolástica do século XX na Espanha; Julio Rey-Pastor, conhecido matemático espanhol; Julio Palacios, físico e matemático espanhol, ficou conhecido posteriormente por uma crítica contundente à Teoria da Relatividade e; José Ortega y Gasset, este conhecido por sua teoria do perspectivismo e da razão vital¹. Ortega y Gasset torna-se o responsável pela apresentação da fenomenologia de Edmund Husserl ao filósofo basco.

Em 1920-21 estuda filosofia em períodos de residência na Universidade de Lovaina e na Universidade Gregoriana de Roma. Na primeira licencia-se em filosofia, na segunda recebe seu doutorado em teologia e em 1921 obtém o mesmo título em filosofia pela Universidade de Madri. Destaque-se que os dois trabalhos apresentados para a área de filosofia dizem respeito à fenomenologia husserliana, são eles: *Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: 1. La logique pure* e *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*.

¹ Deve-se dar destaque à questão da razão vital, pois parece ser um prelúdio ao modo como Zubiri conceitua a realidade. Nessa linha de raciocínio, em poucas palavras, a razão vital substitui a razão pura cartesiana, a vida humana é a realidade radical e para cada ser humano a vida toma uma forma concreta. Uma conhecida frase de sua teoria do perspectivismo também merece destaque: “Eu sou eu e minha circunstância, e se não a salvo não me salvo.”

Este último foi sua tese doutoral, transformado posteriormente em livro sendo o primeiro sobre Husserl a ser editado fora da Alemanha.

Em 1926 passa a ministrar na cadeira de História da Filosofia na Universidade de Madri. Entre 1928-31 diversas viagens pela Europa são realizadas e, com isso, estuda com diversos grandes nomes da filosofia e ciência do século XX. Dentre eles, destaque-se o estudo de filologia clássica com Werner Jaeger, filosofia com Husserl e Heidegger, física teórica com De Broglie e Schrödinger, biologia com Geluchten, Spemann e Goldschmidt, matemática novamente com Rey-Pastor, La Valée-Pousin e Zermelo².

Após esse período, suas disciplinas ministradas na Universidade de Madri com os títulos *Metafísica de Aristóteles* e *Os Pré-Socráticos* tiveram bastante popularidade. Também após tais viagens dois importantes textos que encontram-se atualmente na compilação *Natureza, História e Deus*, foram produzidos, quais sejam: *Hegel e o problema metafísico* e *A ideia de natureza: nova física*.

Destaque-se a interdisciplinariedade presente não somente no pensamento como também na carreira acadêmica de Zubiri. Para isso, basta observar a produção de 1935, onde traduziu *A Fenomenologia do Espírito* de Hegel, *A Nova Mecânica Ondulatória* de Schrödinger e a tradução a partir do latim da obra *Sobre o conceito do ente* de Francisco Suárez.

Em 1943 Zubiri deixa a universidade para se dedicar a um ensino mais autônomo criando seu modelo de seminários e cursos. A partir das várias discussões apresentadas nesse período com um grupo bastante multidisciplinar produziu-se em 1963 o livro *Sobre a Essência* que marca uma cisão completa com a noção de essência apresentada na história da filosofia até o momento.

Por fim, no início dos anos 80 apresenta seu principal trabalho sistemático, qual seja: a *Trilogia Inteligência Senciente*, sendo estes divididos pelos títulos: *Inteligência e Realidade* (1980), *Inteligência e Logos* (1982) e *Inteligência e Razão* (1983). Zubiri falece em 21 de setembro de 1983 justamente no processo de edição do último volume da *Trilogia*.

A obra do filósofo basco é extensa tanto na produção filosófica original quanto nas diversas traduções para o espanhol. Muita de sua bibliografia foi publicada tardiamente

² Conforme <http://www.zubiri.org/zubiri.htm> Acesso em 29.12.2012

por serem gravações realizadas por seus alunos dos cursos autônomos ministrados, chegando-se atualmente a cerca de noventa textos de diversas áreas do conhecimento.³

Com isso, tem-se um panorama geral das influências no pensamento zubiriano, principalmente no que diz respeito ao seu contato direto com diversas outras áreas além da filosofia. Nesse sentido, destaque-se que além dos grandes nomes já citados anteriormente, o filósofo aqui em estudo teve contato com Heisenberg, Schrödinger e Einstein, expoentes da física moderna. Sendo assim, foi nesse ambiente que abarcava teologia, filosofia, história, matemática, física e biologia que o pensamento zubiriano floresce e de onde os diversos exemplos ao longo de sua obra fazem presença.

1. Realidade em Zubiri

Antes de adentrarmos no tema proposto uma conceituação ulterior faz-se necessária. A metafísica realista de Zubiri carrega uma carga de conceitos, por vezes, bastantes distintos da tradição filosófica. Nesse sentido, o realismo sistêmico zubiriano ocupa-se, em um primeiro momento, com a categoria realidade, conforme destaca Roberto Ernáez Rubio:

La categoría fundamental de la filosofía zubiriana es la categoría de *realidad*. Todo lo que hay coincide en ser realidad, no sustancia, ni ser, ni idea. (...) Podemos definir la posición ontológica de Zubiri como la de un *realismo sistémico emergente*. (RUBIO, 1995)

De tal forma, é importante ressaltar que a realidade não se apresenta como categoria ontológica, tampouco epistemológica, rompendo-se, assim, diretamente com a tradição antiga – por intermédio de uma negação de tal categoria conforme apresentado pela escolástica – e também cindindo com a filosofia moderna, contrapondo-se a Kant e a qualquer tipo de idealismo consequente. No filósofo em estudo, a realidade é condição de possibilidade para que se represente e não uma representação dada por nós. É uma realidade que, no entanto, não recai sob uma estrutura empirista. Em ambas linhas filosóficas há um claro limite

³ Para uma visualização da bibliografia completa de Zubiri, sugere-se uma visita ao site <<http://www.zubiri.org/works/masterbib.htm#P1>> onde tem-se um trabalho de pesquisa realizado por Rafael Lazcano. Acesso em 29.12.2012

epistemológico advindo da ontologia pressuposta. O *númeno* kantiano limita o conhecimento, assim como os limites do sensismo empirista que tem por limite as próprias sensações. Zubiri também rompe com esse tipo de conceituação já que a realidade coincide com a estrutura epistemológica, ou seja, toda realidade é intramundana.

Isso, no entanto, não quer dizer que o conceito de transcendentalidade seja totalmente renegado pelo filósofo basco. A realidade, como afirmado há pouco, é intramundana, o que não significa que seja puramente imanente, é transcendental, no sentido de que se apresenta como formalidade.

Para tal conceituação o caminho desenvolvido tem início com uma análise do que vem a ser transcendentalidade para o pensamento greco-medieval, no qual o referido conceito poderia ser definido como comunidade, ou seja, na descoberta do em quê coincidem todas as coisas. Neste modo de pensar as coisas participam de um Ser, não são seres “autônomos” e diferem progressivamente do gênero supremo Ser. Na filosofia moderna e em Kant especificamente, a transcendentalidade assume não mais a índole de como as coisas são em um conceito mais universal, mas sim a índole de como as coisas se apresentam, enquanto objetos, à intelecção⁴.

Ambas concepções mostram-se como resultado de uma filosofia concipiente, ou seja, um pensamento que se preocupa com o conceber no nível da inteligência. Como Zubiri renega qualquer tipo de dualismo epistemológico em sua inteligência senciente – como será explicado mais a frente –, a transcendentalidade deixa de fazer sentido já que esta não passa de formalidade de realidade. Há formalidade de realidade em todos objetos. A comunicação - e não a comunhão, como no caso grego – entre tais formalidades é o que se apresenta como transcendentalidade, conforme Zubiri destaca:

Sendo caráter de uma formalidade, transcendentalidade não significa ser transcendental à realidade, mas ser transcendental *nas* realidades. É a própria formalidade de realidade que é transcendental em si mesma. É esse “transcendental” não deve ser conceituado em função daquilo “para” [*hacia*] o qual se transcende, mas em função daquilo *desde* o qual se transcende. É algo assim como uma gota de óleo que se estende desde si mesma, desde o óleo mesmo. (IR, 82)

⁴ Ambas interpretações são realizadas por Zubiri de forma mais detalhada em *Inteligência e Razão* no subtítulo *Estrutura Transcendental da impressão de realidade*. p. 78 ss

Após essa pequena digressão, pode-se ressaltar outra diferenciação apresentada na filosofia zubiriana que diz respeito ao “escândalo da filosofia” onde, de acordo com Kant, só é possível aceitação do exterior por intermédio da “fé”. Tal imbróglio deixa de existir no referido filósofo, pois este tenta um distanciamento de qualquer subjetivismo, colocando a realidade dinâmica em primeiro plano.

A crítica a Aristóteles, por sua vez, dá-se pela estaticidade advinda da física aristotélica. A verdade, tanto no último filósofo quanto em Platão, apresenta-se como algo que pode ser alcançado como se chegasse a uma perfeição. Na física aristotélica todo movimento tende para algum lugar. Os movimentos tanto podem ser físicos, de onde tendem para o lugar natural ou repouso, quanto metafísicos, de onde se dirigem a uma plenitude do ser. A metafísica realista de Zubiri exige uma dinamicidade inexistente na metafísica platônica onde a verdade tem início na mente e dirige-se ao mundo inteligível assim como também ausente na metafísica aristotélica onde a partir da mente alcança-se o real, o físico.

As coisas têm intenção quando em movimento e só se move aquilo que é imperfeito. Nesse sentido, quando as coisas chegam a seu lugar natural ou a sua plenitude seu movimento físico e ontológico, respectivamente, tem um fim.

A realidade zubiriana é dinâmica pois sua epistemologia também exige um movimento contínuo. Não há distinção entre estrutura sensível e intelectual, o homem é, assim, uma inteligência que sente ao mesmo tempo em que é um sentir que pensa, inaugurando-se, de tal forma, o conceito de inteligência senciente, explicitada na obra Trilogia Inteligência Senciente.

Ainda de acordo com Rubio é importante fazer uma distinção acerca de dois tipos de realidades que, no entanto, são complementares:

En Zubiri este término (realidad) posee dos significaciones. La primera opera dentro de lo que es para Zubiri una teoría de la realidad; la segunda opera en el ámbito de una teoría de la inteligencia. Y ambas significaciones no son diferentes, sino que refieren lo mismo pero desde puntos de vista complementarios. (RUBIO, 1995)

Uma primeira realidade que atua sobre as coisas em virtude de suas notas. É uma realidade hiperformalizada na estrutura humana, que o diferencia por tratar-se de exclusividade do homem a apreensão das coisas como realidades.

1.1 O *de suyo*

O principal operador teórico na filosofia zubiriana é o chamado *de suyo*⁵, termo utilizado com grande frequência que vem sanar uma dificuldade basilar da crítica orientadora da noção de realidade em Zubiri e que se repete continuamente na metafísica filosófica de toda a história: a substantivação. O filósofo espanhol destaca essa crítica com quatro grandes substantivações: a do espaço com Newton, a do tempo realizada por diversos filósofos ao longo da tradição, a consciência como parte do processo fenomenológico desenvolvido por Husserl e o Ser, presente na filosofia heideggeriana.

O *de suyo* consiste no reconhecer do saber o que as coisas são na realidade, o que é a coisa em si mesma, rompendo-se, assim, diretamente com qualquer espécie de kantismo. Nesse sentido, deve-se observar o que as coisas são a partir de si mesmas, o fenômeno é posto de lado para que não haja uma ofuscação da realidade que se apresenta.

Tendo em vista a conhecida influência do filósofo em estudo a partir de Husserl, é importante destacar que a noção de intencionalidade da fenomenologia é também central para uma crítica metafísica da realidade. Não somente de Husserl, mas como há também uma crítica à substantivação realizada por Heidegger no estudo do Ser, deve-se colocar o fio condutor das duas filosofias como central também em Zubiri.

Zubiri critica toda a metafísica anterior afirmando que as substantivações retromencionadas obscurecem o conhecimento da realidade. Não há que se falar na inteligência como ato de uma faculdade ou como ato de uma consciência, mas como um movimento dinâmico onde sente-se e entende-se ao mesmo tempo. A realidade apresenta-se, então, como tudo aquilo que é *de suyo*.

O *de suyo* é a essência e a existência incluídas radicalmente de forma unitária e indivisível, conforme Zubiri destaca:

Justo: el momento del *de suyo* absorbe unitariamente la esencia y la existencia, y en esta absorción previa es en aquello que, a mi modo de ver, se constituye lo real en tanto que real. No es que excluya la esencia y la existencia, sino que las incluye *radicalmente*; la esencia y la existencia están

⁵ Optou-se por manter, ao longo do presente trabalho, o termo em espanhol por entendermos que o termo tem uma carga significativa mais apropriada na língua original. A tradução para português da Trilogia Senciente utiliza-se do termo “de seu” e, algumas vezes, de “em próprio”.

incardinadas en algo previo, unitario, indiviso, que es justamente el ser algo *de suyo*. (EDR, 30)

Continua sua análise sobre a realidade e o *de suyo* em uma afirmação que o distingue radicalmente da tradição: a realidade é anterior ao ser, sendo que o ser é algo que está *fundado* na realidade como um *de suyo*. (EDR, 30). Tal conclusão é advinda de um exame que relaciona o devir e o ser, um problema grego que termina por não se sustentar.

Uma crítica possível ao conceito apresentado nessa seção diz respeito ao fato de que o *de suyo* se apresenta da mesma maneira que o conceito de essência na tradição, ou seja, aquilo que caracteriza o ser enquanto tal. Deve-se destacar, no entanto, que o essencialismo tem por característica a estaticidade, ou seja, é possível observar um esqueleto que particulariza determinado ente a ponto de encontrar sua essência. Em Zubiri o *de suyo* é completamente dinâmico e isso se dá pois a própria realidade é dinâmica. Como a realidade é anterior ao ser, o próprio ser é algo como que a essência dinâmica, ou o *de suyo* da realidade.

1.2 Notas e substantividade

O conceito de *notas* é também central, pois há outra cisão com a tradição nesse ponto. As coisas não são possuidoras de propriedades ou acidentes. Na impressão de realidade o outro apresenta-se como *nota*. O referido termo quando etimologicamente definido fica mais palatável:

Aqui, nota não designa uma espécie de signo indicativo como significou etimologicamente em latim o substantivo *nota*; mas é um particípio, o que “noto” (*gnoto*) em oposição ao que é ignoto, desde que se elimine toda alusão tanto ao conhecer (isto seria antes o *cognitum*) como ao saber (que deu origem a noção e notícia). (IR, 15)

O exemplo apresentado é o da toupeira que por não enxergar cores não tem, por consequência, uma nota cromática. A nota também não pode ser confundida com uma mera qualidade, pois uma nota numérica não é qualidade, mas é ainda assim, “notada”. Não é também algo percebido, mas algo que já está presente na impressão da realidade por imposição da alteridade.

Essa definição é importante para uma distinção de substância com relação à filosofia aristotélica. Nesta, a substância é diametralmente oposta ao acidente, isso se dá, pois a primeira é a que tem existência garantida por si, enquanto a última tem necessidade de uma substância para subsistir. Zubiri cita a razão como exemplo de algo accidental, ou seja, que não tem existência por si. A consequência dessa dicotomia está no fato de que a realidade da substância é sujeito dos acidentes.

O filósofo basco, por outro lado, afirma que algumas dessas propriedades tem existência garantida por elas mesmas, como por exemplo “el tener ojos, el tener mirada, el tener dos brazos, el tener determinada estructura orgánica y psíquica, etc.” (EDR, 32). O rompimento dá-se quando a análise sai do âmbito da definição de coisas como substâncias que tem acidentes inerentes, mas observa as coisas como sistemas substantivos de notas.

Um sistema substantivo tem notas que se co-determinam, ou seja, não se trata de uma relação como na Escolástica onde a matéria e forma se determinam, pois nesta a relação assemelha-se a de ato e potência. A co-determinação aqui referenciada é uma conexão de notas.

1.3 A apreensão da realidade

Uma epistemologia que faz uma diferenciação tão perpetuada ao longo da tradição filosófica merece destaque na sua explicitação de como o conhecimento, ou no caso aqui colocado, como a apreensão da realidade é possível no momento senciente.

Uma inteligência que sente nega necessariamente qualquer tipo de idealismo: “A coisa não está presente porque eu me dou conta, mas eu me dou conta porque ela já está presente.” (IR, 5) e com isso tem-se que a intelecção é sempre um dar-se conta de algo que já está presente. Apreensão, de tal forma, pode ser definida como o fato de estar dando-se conta de algo que se mostra, ou seja, trata-se de ter noção⁶ do que está sendo captado.

A filosofia greco-medieval por colocar o inteligir e o sentir como dois momentos distintos da apreensão termina por tê-los como atos de duas faculdades, não havendo uma análise do inteligir em si, mas somente dos atos de intelecção. O *dar-se conta* zubiriano na

⁶ Evita-se a utilização do termo “consciência” pois o mesmo é criticado por Zubiri como uma espécie de substantivação que a fenomenologia realiza.

filosofia grega e medieval é tratado como uma análise da atuação de algo sobre a faculdade do inteligir. Por outro lado, a filosofia moderna substantiva o *dar-se conta* colocando-o como uma espécie de faculdade superior do homem. Zubiri destaca-se completamente das duas tradições no sentido de que o ato de intelecção é momento único e também no fato de que o *dar-se conta* não é criador, ou seja, só é possível *dar-se conta* de algo que se mostra, de algo necessariamente real.

Zubiri não despreza uma possível multiplicidade de apreensões intelectivas, pois o homem possui diversas formas de intelecção, conforme destaca Bello:

A impressão de realidade nos é dada por distintos sentidos. Zubiri nos oferece uma lista de onze sentidos: visão, audição, olfato, contato-pressão (tato), gosto –os cinco tradicionais–, sensibilidade labiríntica e vestibular, calor, frio, dor, cinestesia (sensibilidade nos movimentos) e cenestesia (sensibilidade visceral). Como cada sentido me apresenta a realidade de forma distinta, há diversos modos de impressão de realidade. A diferença radical dos sentires não estaria nas qualidades que oferecem, mas nas distintas formas de apresentar a realidade. Para a filosofia, a coisa sentida teria sempre sido considerada como “diante de mim”, mas, como veremos, este é apenas um dos modos de apresentação da realidade. (BELLO, 2005, p. 21)

Essa, no entanto, não é sua intenção ao analisar a apreensão aqui discutida, pois observa sua índole constitutiva, ou seja, sua índole essencial da intelecção. Essa ressalva faz-se de grande necessidade, pois além da divisão entre sentir e inteligir realizada na metafísica tradicional percebe-se também que não houve preocupação com definições formais do que vem a ser o inteligir ou o sentir, mas sim na catagolagem dos diversos sentidos ou atos intelectivos. (IR, 7)

O sentir, enquanto processo senciente, assume três momentos. O primeiro deles o momento de suscitação, onde em oposição ao conceito de excitação - que faz referência ao momento de uma função mais relacionado ao caráter fisiológico do ser vivo - , tem-se o momento de uma ação. A ação considera o ser como uma estrutura, assim, as ações, tanto animais quanto humanas, como comer e dormir, encontram-se nesse momento de suscitação. Em um segundo momento tem-se a modificação tônica, que trata-se da modificação de movimento do ser, como, por exemplo, os atos institivos. Por fim, apresenta-se o momento de resposta que é uma consequência – não cronológica – da modificação tônica. Os três distintos momentos são, entretanto, unitários, têm uma unidade intrínseca.

Entender o caráter de formalidade do tempo através da realidade tem como necessidade prévia o entendimento do sentir enquanto tal, ou seja, de entender e mapear o que vem a ser a estrutura formal da apreensão. Se o processo senciente se dá naqueles três momentos, o interesse de Zubiri parece se concentrar, no entanto, na estrutura da apreensão. Nesse sentido, o que formalmente constitui o sentir é a *impressão*. Este conceito foi negligenciado pela tradição filosófica pois geralmente costuma-se pensar somente na descrição de impressões e não na conceituação da impressão mesma. A impressão, a exemplo do que ocorre no processo senciente, constitui-se de três momentos bem delimitados que tem, contudo, uma unidade intrínseca.

A *afecção* é o primeiro momento da impressão. Trata-se de afetação da realidade no ser senciente por intermédio do sentido. O segundo momento, *de alteridade*, é o que permite tornar presente aquilo que “impressiona” o ser senciente. O *alter*, nesse sentido, é o que descrevemos anteriormente como *nota*. A alteridade é central para a impressão pois expurga por todos os lados qualquer tipo de solipsismo na apreensão da realidade. Nesse sentido, o tempo como mera formalidade também o é pois está sempre em respectividade e, de tal forma, não pode ser analisado sem alteridade, como se estático, ou se cortado de toda realidade. O terceiro momento é a *força de imposição* onde a nota, presente pelo momento de alteridade e possível pela afecção se impõe ao senciente. A presença muito próxima da pele humana com o fogo faz com que a realidade do fogo se imponha sobre o senciente.

Assim, é importante destacar que a apreensão de realidade difere radicalmente do que Husserl ou Heidegger dizem quanto ao que apreendemos formalmente no sentir. Para Zubiri toda apreensão é antes uma constelação de *notas* que funciona – ou seja, tem uma função e um sentido – como determinado objeto, conforme exemplo:

Numa apreensão impressiva eu nunca inteliço, nunca apreendo sencientemente uma mesa. O que apreendo é uma constelação de notas que na minha vida funciona como mesa. O que apreendo não é mesa, mas uma constelação de tal dimensão, forma, peso, cor, etc., que tem na minha vida função ou sentido de mesa. Ao apreender o que chamamos de “mesa”, o apreendido como “de seu” ou “em próprio” não é, pois a mesa como mesa. A mesa não é “de seu” mesa. A mesa é mesa tão somente enquanto a coisa real assim chamada faz parte da vida humana. (IR, 36)

Deve-se salientar ainda que não há realidade pura, ou seja, não há que se falar em ir à realidade pois ela é “primariamente algo que em que já se está, e em que, como veremos,

nunca se deixará de estar” (IR, 182). De tal forma, a realidade só pode ser dita como sendo uma realidade “de algo”. A apreensão da realidade é, conseqüentemente, uma apreensão de coisas reais, por isso, adiantando-se à conclusão zubiriana acerca do tempo não se pode falar em tempo ou espaço puros, mas sim em coisas temporais e espaciais pelo fato de serem reais.

Uma análise detalhada do processo de apreensão da realidade em Zubiri é central e também muito complexa. De tal forma, para os fins aqui propostos é interessante ressaltar ainda que o tempo não é apreendido como real, pois é, antes, uma formalidade de respectividade, não apresentando-se como passível de impressão pois carece dos três momentos anteriormente colocados.

2. O Conceito Descritivo do Tempo

Zubiri se propõe a uma investigação que perpassa com uma rigidez metodológica essa idéia que todos temos do tempo, considerando a notória dificuldade de precisão conceitual, como expresso na célebre passagem agostiniana sobre o tema⁷. Sendo assim, o caminho para uma conceituação descritiva do tempo será de explicitação das características que todos temos da idéia do que ele vem a ser e não a noção do tempo como objeto apresentado, conforme o mesmo explica: “Digo de esta *idea* porque no se trata de um análisis del tiempo como algo fenoménicamente dado, sino de una *idea* que todos tenemos de él (ETM, 215).”

A abordagem segue dois caminhos distintos: (i) o tempo considerado em si mesmo, onde as características próprias e internas são tratadas e (ii) o tempo e as coisas, onde é ponderada a relação de afetação entre os objetos considerados como acontecimentos temporais.

Faz-se importante destacar que a descrição atrelada à explanação zubiriana do tempo não tem referência fenomênica⁸, trata-se, antes, de uma explicação da noção de tempo

⁷ “Quid est tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Intelligimus... cum id loquimur, intelligimus etiam cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio, se quaerenti explicare velim nescio” – Agostinho – Confissões – Livro XI – Capítulo 17

⁸ ESPINOZA, R et al. Análisis del concepto descriptivo del tiempo en Xavier Zubiri. **Konvergencias, filosofía y culturas en diálogo**. Córdoba. Ano VI. n. 20. p. 209. Nota de Rodapé 4

que temos. Com isso, deve-se sempre ter em mente que o conceito descritivo do tempo é, em última análise um conceito explicativo da noção filosófica geral do mesmo.

Somente a partir das definições advindas do conceito descritivo do tempo que pode-se estabelecer uma avaliação do segundo nível de análise. Um prosseguimento a partir das noções de transcorrência, *agora-presente* e linha temporal, objetos de estudo do presente trabalho, faz-se de fundamental necessidade para a conceituação das estruturas temporais⁹, ou seja, dos distintos modos de transcorrência dos agoras e para o terceiro nível de análise: o que estuda o tempo como modo ou textura de duas estruturas zubirianas, a saber: o *ya-es-aún*¹⁰ e a noção de *enquanto*.

Por fim, deve-se ressaltar que a explicação da idéia de tempo aqui colocada passa pela busca, em um trabalho de pesquisa filosófico-histórica, de análise das características comuns às diversas concepções de tempo, conforme destaca Ricardo Espinoza:

El concepto descriptivo se ocupa, entonces, del tiempo en tanto *línea temporal*, línea simbólica que sería el modelo adecuado para *explicar* las diversas ideas que todos tenemos del tiempo. Es decir, busca analizar los caracteres propios de esta suerte de modelo que daría cuenta de las diversas concepciones de tiempo que encontramos a lo largo de historia, en distintas épocas y en distintos pueblos, tal como Zubiri se esmera en mostrarnos (ESPINOZA, 2009, p. 209-210)

O tempo como linha temporal não é assim uma simples escolha ao acaso para o início de uma caracterização. Quando se fala em uma noção de tempo, a análise zubiriana perpassa distintas épocas e povos para ressaltar características comuns entre as diversas noções temporais que se apresentam, conforme mostrar-se-á ao longo da presente monografia. Ressalte-se ainda que não se trata de alusão ao fato de que todos temos uma mesma ideia concreta e exata do que seja o tempo, seja na física, seja nos exemplos antropológicos, trata-se antes, de um mapeamento de características essenciais presentes nas mais diversas concepções.

⁹ Para um estudo detalhado recomenda-se o artigo de ABARZÚA, E. V et al. El tiempo estructural físico en Xavier Zubiri. **Konvergencias, filosofía y culturas en diálogo**. Córdoba. Año VI. n. 20. p. 228-245, maio 2009.

¹⁰ Por tratar-se de um termo específico da filosofia zubiriana e de difícil tradução optou-se pela manutenção do termo em espanhol.

2.1 Origem da noção de linha temporal

A caracterização do tempo como linha temporal, segue uma análise histórica que tem início na consideração do tempo como medida do movimento em Aristóteles. Neste filósofo, o tempo era a medida do movimento na perspectiva do antes e do depois, tendo como consequência direta o mesmo que se faz hoje na ciência moderna onde o tempo serve como sistema de referência.

O numerar ou medir não consiste em um contar de *agoras*, já que este operador não tem dimensionalidade temporal e também trata-se de um limite na linha temporal. Entretanto, é possível uma medição considerando-se uma espécie de “pegada” deixada pelo transcurso do tempo, como destaca Durán et al:

Más bien el contar o medir, consiste en <considerar> la <huella> que el paso o transcurso de tiempo delimitado por dos horas cualesquiera, deja ya sea en el espacio, que fundamenta la posibilidad de toda cronometría, y por tanto de todo reloj, ya sea en el <flujo de conciencia>, esto es en la <extensión o duración> que determina toda cronología, o medida cualitativa del tiempo. (DURÁN, 2008, p. 173)

A relação aristotélica de movimento-tempo será, por sua vez, invertida em Newton. Se para o primeiro o movimento é condição de possibilidade para o tempo, no segundo o tempo é a condição de possibilidade do movimento. Na física clássica o tempo é absoluto, ou seja, solto, separado e independente da existência das coisas. Esse é um marco importante na história da ciência, pois a partir de então o tempo é também uniforme e pode ser assim totalmente passível de medição. Em Kant tal noção cristaliza-se, o tempo torna-se forma pura (ou *a priori*) da sensibilidade e também condição de possibilidade de todo fenômeno e não somente do que se move como em Newton.

2.2 O tempo em si mesmo

O início da explicação da idéia de tempo dá-se pelo estudo do tempo a partir da perspectiva de termos específicos, quais sejam: a linha temporal, a transcorrência de *agoras* e seu fundamento anterior: a conjunção real do *agora-presente*.

O verbo *passar* é utilizado como pressuposto para o chamamento da intuição quanto a uma célebre divisão do tempo: presente, passado e futuro. Divisão esta que tem uma intrínseca unidade expressa por aquele verbo.

Para explicar as notas¹¹ internas e próprias do tempo, Zubiri se utilizará de uma analogia com o espaço. No dito *passar* do tempo, percebe-se uma primeira característica do mesmo: sua linearidade, tem-se uma *linha do tempo*. Sendo assim, as partes do tempo são os *pontos* nessa linha. O *agora* tal qual um ponto, é adimensional, ou seja, não tem magnitude temporal. E é o conjunto de agoras que constitui a linha do tempo. “La línea del tiempo no es sino la línea de estos ahora; son los momentos e instantes del tiempo.” (ETM, 216) As características internas do tempo são assim, as características dessa linha, desse passar de *agoras*.

2.2.1 Uma digressão agostiniana

Zubiri não se atém em uma explicação detalhada acerca dessa divisão que parece chegar a um *agora* semelhante ao momento agostiniano. Reconhece, entretanto, a influência, inclusive quando fazendo uma análise da *durée* bergsoniana, conforme:

En esta línea, tuvo Bergson un predecesor genial, que en este punto tuvo poca suerte en la historia de la filosofía: fue San Agustín. Tuvo poca sorte en la historia de la filosofía, en este punto. San Agustín decía que el tiempo es *distensio quedam animi*, una especie de distensión del alma, de la mente, de la psique, por la cual no solamente va reteniendo lo que está pasado, sino que va en cierto modo vertida hacia el porvenir de una manera distensa. (HV, 88)

A despeito do fato de a análise utilizada por Zubiri no trecho citado anteriormente fazer referência a sua fase analítica do conceito modal e não descritivo do tempo, percebe-se que a influência agostiniana nesse ponto é latente e que utilizar-se de *agoras* assemelha-se bastante aos *instantes* apresentados por Agostinho, conforme segue:

Então veria que a sucessão dos tempos não é feita senão de uma seqüência infundável de instantes, que não podem ser simultâneos; que, pelo contrário, na eternidade, nada é sucessivo, tudo é presente, enquanto o tempo não pode ser de todo presente. Veria que todo o passado é repellido pelo futuro, que

¹¹ Preferiu-se o utilizar o operador teórico *notas*, em vez do termo <características>, conforme explicitado na seção 1.3.

todo futuro segue o passado, que tanto o passado como o futuro tiram seu ser e seu curso daquele que é sempre presente.¹²

De fato, a conclusão posterior zubiriana quanto à realidade temporal parece uma adaptação da conclusão temporária – mais à frente ele garante a realidade do passado e futuro por outra via - de Agostinho acerca da realidade somente no tempo presente. Agostinho, ainda no livro décimo-primeiro, destaca a inexistência do passado e futuro, afirmando somente o presente com realidade, “Por isso, o que nos permite afirmar que o tempo existe é a sua tendência para não existir.”¹³ Tal qual, de maneira poética, colocado por Borges na epígrafe.

Os *instantes* ou *momentos* da filosofia do Bispo de Hipona são advindos de um raciocínio de divisão considerando a noção de tempo longo e breve. No capítulo XV, Livro XI das *Confissões* inicia-se por perguntar se cem anos podem ser considerados como tempo presente, o qual responde negativamente pois temos um ano como que a passar enquanto outros noventa e nove estão ou no passado ou no futuro. Segue então questionando se este ano pode ser considerado presente, obtendo, novamente, uma resposta negativa: o presente mês está a passar, enquanto tem-se outros onze no passado ou no futuro. Continua essa análise até chegar à conclusão:

Se pudermos conceber um lapso de tempo que não possa ser subdividido em frações, por menores que sejam, só essa fração poderá ser chamada de presente, mas sua passagem do futuro para o passado seria tão rápida, que não teria nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro, mas o presente não em duração alguma.¹⁴

Zubiri utiliza-se dessa noção para chegar à conclusão, quando ao falar acerca da distância temporal, de que a métrica se funda sempre sobre uma estrutura qualitativa, conforme será melhor explicitado na Seção 2.2.5 acerca da distância temporal.

Agostinho, não sustenta uma realidade do tempo restrita ao presente, ou ao *momento*. Nesse ponto, Zubiri vai por outro caminho para demonstrar a realidade mínima do tempo, enquanto o primeiro termina por concluir acerca de um presente do passado que chama memória, um presente do presente que chama de percepção direta e o presente do futuro que termina por chamar de esperança.

¹² Agostinho. *Confissões*. Livro XI. Capítulo XI.

¹³ Idem. Livro XI. Capítulo XIV

¹⁴ Idem. Livro XI. Capítulo XV

2.2.2 A analogia com o espaço

Apesar do uso comparativo contínuo de características entre tempo e espaço, utilizado nessa análise, deve-se destacar que há diferenças consideráveis. O tempo, tal qual o espaço, tem três características que serão explicitadas mais a frente, quais sejam: a *conexão* dos pontos do tempo entre si; a *direção* que tem a linha do tempo e; sua *medida*. No espaço, entretanto, esses três pontos são conceitos independentes, ou seja, uma conexão não define a direção, por exemplo. Já no tempo, tem-se que a conexão, a direção e a medida dos momentos são indissociáveis (ETM, 217).

A célebre definição aristotélica de tempo colocando-o como medida do movimento segundo o anterior e posterior parece já deixar clara uma tradição de observação do tempo como linha ou como flecha, para utilizarmos de uma analogia presente nas literaturas científicas.

Deve-se destacar, entretanto, uma separação natural entre a noção idealista acerca do tema e a concepção realista zubiriana. Se por um lado Zubiri também tratará acerca do tempo humano ou “subjetivo” – tema já desenvolvido em Bergson e Husserl e que o influencia diretamente – por outro, a noção de realismo sistêmico não pode ser colocada de lado. Nesse sentido, destaque-se:

El tiempo humano posee una doble dimensión: el tiempo psíquico o de la conciencia y el tiempo de la vida o de la acción vital. El primero corresponde a la *duración*, equivalente a la *durée* bergsoniana, pero distinguiendo duración de fluencia, ambos aspectos no diferenciados por Bergson. Zubiri sostiene esta distinción teniendo en mente aquella entre movimiento y tiempo enunciada por Aristóteles. (DURÁN, 2008, p. 188)

No entanto, conforme mostrado pelo filósofo em estudo, ao tratar o problema da realidade do tempo, uma cisão completa entre fenômenos e as coisas parece não ser plausível. Apesar da discordância zubiriana quanto aos gregos no que diz respeito ao tempo absoluto, o tempo em si, conclui, não envolve o Cosmos, mas é o resultado de tempos próprios de cada transcurso:

El tiempo no es algo independiente de las cosas. Si lo fuera, el tiempo de cada cosa sería algo así como el punto de aplicación de *el tiempo a las cosas*. (...) Su universalidad es puramente sincrónica y, por tanto, es algo meramente resultativo. (ETM, 250)

Com isso, far-se-á uma análise da conexão dos momentos, direção e medição da linha temporal como três características desta tendo em vista a concepção prévia do tempo como um *passar* que ao fazê-lo se distribui como uma linha, esta formada por *agoras*.

2.2.3 A conexão dos momentos do tempo

Para definir as conexões entre momentos do tempo deve-se antes destacar que a disposição de tais momentos tem por caracterização sua *continuidade*. Continuidade aqui definida como “cuando el extremo final de la una es idénticamente el extremo inicial de la outra. (218)”

O tempo é contínuo pois o mesmo *agora* é o último da linha do passado e o primeiro da linha do futuro. A linha do tempo é, como visto anteriormente, um conjunto contínuo de *agoras*, sendo que cada qual carece de duração.

Zubiri está ciente da problematização consequencial advinda da assertiva: “A linha do tempo é um conjunto de *agoras*.” pois um conjunto pode ser entendido como finito. Sendo assim, cita a matemática de Cantor, que define conjuntos transfinitos para considerar que a continuidade é justamente uma das potências infinitas. Considerando-se que se dois conjuntos têm correspondência biunívoca nos elementos diz-se que têm o mesmo tipo de infinitude, a analogia entre linha temporal e linha espacial parece ser legítima.

Para demonstrar a continuidade do tempo, considere o corte de Dedekind, qual seja: um ponto que divide um conjunto em dois subconjuntos. No entanto, o ponto que divide pertence ao conjunto total, mas o subconjunto à esquerda não tem nenhum ponto que seja o último e o à direita nenhum que seja o primeiro. Trata-se de uma divisão linear de conjuntos onde os dois limites extremos são abertos. Como o ponto que divide pertence ao conjunto total não há problema em colocá-lo como parte de qualquer um dos subconjuntos. Tendo em vista que a condição necessária e suficiente para que um conjunto seja contínuo é a de que contenha todos os pontos limites, tem-se, por analogia, que todos os *agoras* são esses momentos-limites. É um limite, no entanto, que chega, ou seja, um *agora* que virá a ser e não um simples oco ou vazio, como na linha espacial. A linha temporal é, assim, um infinito não-enumerável, tendo-se o tempo como contínuo e, conseqüentemente, uma rejeição de qualquer atomismo temporal. Não há de tal forma, uma duração mínima para os *momentos-limites*, os *agoras-presentes*.

Zubiri cita então alguns exemplos de concepções onde não necessariamente tem-se como pressuposto o universo discreto, ou seja, concepções atomistas do tempo. O primeiro vem da religião, acerca da constituição do tempo no jainismo onde sua doutrina fala de pequenas unidades de tempo indivisíveis de mínima duração; ainda na filosofia medieval com o ocasionalista Geulincx onde para o qual Deus cria cada instante de tempo aniquilando o anterior e; ainda, a psicologia que parece ter chegado em uma espécie de duração mínima, mas que trata-se, no fim, de uma necessidade de um mínimo para que haja consciência da duração.

Pelo fato de a linha temporal apresentar-se como uma linha aberta tanto à esquerda quanto à direita tem-se outra característica latente: a linha temporal é aberta. Poderia ser, no entanto, uma linha limitada?

Levanta-se vários exemplos históricos quanto ao infinito enquanto característico do tempo. No tempo dos antigos iranianos, por exemplo, há o tempo infinito, sem começo nem fim e outro, cósmico, com duração de 12 mil anos. Na filosofia grega tem-se o éon (eternidade) que equivaleria ao tempo infinito e o tempo cósmico, sem tempo de duração como o Kronos. Para Aristóteles, por exemplo, o tempo está envolto pelo Mundo, sendo o Mundo eterno o tempo torna-se indefinido. Éon em Aristóteles assume a condição de tempo de cada ser vivo. A ciência moderna fala que a formação do Universo teve início há 13 ou 15 bilhões de anos, no entanto, isso não significa que esse seja o início do tempo ou que o mesmo seja limitado. Nesse sentido, a ciência contemporânea suspende seu juízo de valor quanto ao início ou fim do tempo. Perceba-se que são duas vias de tratamento do problema: a tentativa de verificar se o tempo é eterno, ou seja, se teve um início, mas não um fim, ou se não teve um início, mas terá um fim. O infinito, ilimitado ou aberto, no sentido aqui utilizado, é justamente a noção de um tempo que carece de ponto inicial e final.

Zubiri apela então para uma *naturalidade*¹⁵ dessa característica. O tempo rigorosamente não é aberto nem limitado, mas abarca tais interpretações. Da mesma forma,

¹⁵ Parece-me que o apelo à naturalidade pode encontrar uma sustentação basilar na noção de comunidade científica e o conceito de paradigma apresentado por Thomas Kuhn na *Estrutura das Revoluções Científicas*. O paradigma enquanto compartilhamento de uma crença, no sentido epistemológico, é o que definirá a naturalidade tanto do tempo quanto às características de abertura, limitações e aperiodicidade quanto da geometria em sua interpretação euclidiana, por exemplo. No entanto, o aspecto de naturalidade pode não se encaixar na célebre crítica de Hoisel quanto às possíveis exclusões de membros de uma comunidade científica que não se adequam a um determinado paradigma, pois Zubiri preocupa-se com a não exclusão das outras características diametralmente opostas. Nesse sentido, a naturalidade pode abarcar a interpretação kuhniana de paradigma mas com a ressalva de uma análise de cunho histórico e já se eximindo da crítica conseqüente de exclusão.

por exemplo, o espaço intuitivo não é euclidiano necessariamente, mas sim abarca a possibilidade de interpretação de geometria euclidiana ou não. No entanto, a geometria euclidiana contém uma certa *naturalidade*. Sendo assim, o tempo aberto é um tempo conceituado tal qual o tempo limitado, mas o primeiro parece ser mais *natural*.

Ainda utilizando-se de um apelo à naturalidade, o filósofo segue caracterizando o tempo como *aperiódico*, o que significa dizer que a linha temporal é irrepetível, tem uma forma geométrica linear, é retilíneo. Destaque-se, novamente, que não há dimensionalidade nos pontos (*agoras-presentes*) que constituem a linha do tempo. Nesse sentido, concebe-se o tempo como irrepetível, onde a partir de sua linha é possível a “visualização” do passado e do futuro.

Tal interpretação se contrapõe a uma possível caracterização cíclica, como muitas vezes o tempo era interpretado na Grécia e no Oriente. Isso não quer dizer, no entanto, que o tempo poderia ser colocado como repetível, mas antes tendo sua forma geométrica como a de um espiral, onde o tempo parece dar uma volta em si mesmo, apesar de não se repetir, é a noção de *eterno retorno*.

Por fim, quanto à subdivisão da conexão dos momentos temporais, tem-se o caráter *ordenado* do tempo. Ordem nesse sentido, significa ter um critério unívoco para discernir, dado dois elementos quaisquer, qual é o *anterior* e o *posterior*. Se o critério a ser utilizado for um ponto de origem, tem-se claramente que qualquer outro ponto dado será *antes* ou *depois* do ponto de origem, ou ainda, coincidirá com ele.

Em suma, até o presente momento, o tempo é uma linha temporal de momentos, ou seja, de *agoras*, cuja *conexão* destes é de caráter contínuo, aberto, aperiódico (ou irrepetível) e ordenado.

2.2.4 A direção do tempo

Em prosseguimento à característica de continuidade da linha temporal tem-se que o contínuo é sempre *ordenável*, no entanto, a linha temporal vai além, já está *ordenada*. O *antes-depois* carregam uma índole que define a direção do tempo.

Zubiri avança mostrando duas características do que vem a ser essa direção do tempo, quais sejam: o fato de ser *fixa* e de ser *irreversível*.

A direção é fixa, pois não há possibilidade alguma de ordenação dos momentos de outra maneira a não ser a estabelecida no conjunto *antes-depois*. O tempo vai desde um antes até um depois. Este *desde-até* é univocamente fixado.

Já o caráter da irreversibilidade afirma que aquilo que foi um *antes* nunca poderá ser um *depois*. Para uma justificação de tal afirmação o filósofo em estudo utiliza-se de um exemplo de ordem física, ao menos de uma ordem física macroscópica. Tal exemplo diz respeito à Segunda Lei da Termodinâmica onde afirma-se o princípio de entropia, o que resumidamente seria o fato de que não se pode dispor em um momento posterior a mesma energia que se tem em um momento anterior.

Uma crítica a essa argüição já prevista por ele diz respeito ao fato de que o princípio da entropia se aplica aos objetos que estão na linha do tempo e não à linha do tempo em si. No entanto, afirma:

Más aún, la irreversibilidad en el sentido de la entropia presupone la irreversibilidad temporal en cuanto tal. (...) La verdad es que aunque pudiera disponerse de la misma energía, el orden de las partes del tiempo sería irreversible. (ETM, 226-227)

Outro possível problema quanto à irreversibilidade da direção do tempo apresenta-se na física quântica. Heisenberg afirma que seria possível que eventos temporais, em tal física, ocorressem em um sentido inverso ao que seria o de uma série causal. A contra-argüição levanta a distinção entre sucessão de fenômenos físicos e irreversibilidade do tempo. Se um evento B ocorre em um momento *a* anterior ao momento *b* em que ocorreu o evento A não houve, de maneira alguma, uma quebra da irreversibilidade temporal. Cito: “Ha habido inversión en la serie de los fenómenos que transcurren en el tiempo, pero no en el tiempo mismo em cuanto tal.” (ETM, 227)

É importante destacar, nesse momento, que a questão da flecha temporal é bastante controversa principalmente no que diz respeito às abordagens científicas. Nesse sentido, as abordagens físicas acerca do tema podem ser colocadas de quatro maneiras distintas: (i) na mecânica clássica; (ii); na teoria da relatividade geral; (iii) na termodinâmica; e (iv) na mecânica quântica.

A abordagem newtoniana permite uma observação acerca do mundo onde o passado e o futuro estão, de certa maneira, pré-ordenados, ou seja, o tempo apresenta-se de maneira totalmente absolutizada tal qual o espaço. É a realização de um projeto metafísico

onde a realidade é estática e pode ser recortada, onde é possível, tendo alguns dados, ter um universo totalmente esquadrinhável. A abordagem do presente filósofo já entraria em colapso com a noção de tempo na noção newtoniana considerando sua visão de realidade, necessariamente fluida e dinâmica. Quaisquer tentativas de estudar o que é real de maneira estática não passa de uma tentativa de substantivação da realidade. Em específico, vai além, já que a linha temporal tem um *desde-até*, enquanto nas equações da mecânica clássica não há necessidade de que o tempo tenha direção.

Uma dificuldade interessante que é consequência da noção de realidade afeta ao tempo na mecânica clássica diz respeito ao chamado *Retorno de Poincaré*. Trata-se de um teorema onde o matemático Henri Poincaré, considerando a inexistência de direção temporal na física clássica, e admitindo uma reversibilidade do tempo retoma a noção de um tempo cíclico. O referido teorema afirma que dado um intervalo de tempo muito grande, qualquer sistema isolado, voltará a um estado muito próximo do inicial.

Essa mesma indefinição da direção temporal ocorre na teoria da relatividade geral. Se por um lado Albert Einstein derroga completamente da noção de um tempo absoluto, a direção temporal resta renegada, conforme Coveney et al:

Apesar de tudo isso, as admiráveis teorias da relatividade de Einstein silenciam quanto à natureza unilateral do tempo. Assim como aconteceu com as equações newtonianas, a estrutura das equações de Einstein possibilita conhecer o passado e o futuro de qualquer sistema (...). Mas ainda não existe uma pista para saber o que é presente e o que é futuro. (COVENEY et al, 1993, p. 26)

Uma maneira de observar e contrapor a mecânica clássica e a teoria da relatividade dizem respeito ao fato de que o tempo em suas equações parecem estar fazendo referência à forma de marcação de movimento e não ao tempo em si mesmo, ao contrário da abordagem zubiriana. O tempo descrito na termodinâmica, considerando de sua objeção quanto à linha temporal, parece advir de uma realidade temporal nas coisas, conforme o conceito de realidade temporal que será explicitado na conclusão do presente trabalho. Apesar de que a variável t em suas equações deve ser normalizada, a motivação para tal operação matemática é necessária pelas imposições da própria realidade.

De tal maneira, quanto à linha temporal, em suma, tem-se que sua direção é um *deste-até* fixo e irreversível.

2.2.5 A distância temporal

A linha do tempo tem também propriedades métricas. Entre dois momentos temporais pode-se mensurar um intervalo, é a chamada *cronometria*. Para que seja realizada uma conceituação, Zubiri utiliza-se da correspondência da linha temporal com o conjunto de pontos em uma linha espacial contínua.

Para que a linha espacial seja *métrica* tem-se que deve possuir uma *distância*, sendo assim, a linha temporal, por sua vez, deve ter as mesmas propriedades encontradas na linha espacial, a saber: simetria, aditividade e a nulidade quando dois pontos coincidem. A diferença essencial na analogia reside, no entanto, no fato de que a linha espacial não tem seus pontos passíveis de medição enquanto no contínuo temporal o tempo que transcorre entre dois momentos sempre pode ser medido. Isso não significa, todavia, que a distância seja a propriedade primeira da linha temporal, como destaca:

Ante todo, hay que observar que aunque el tiempo sea medible, esto no quiere decir que la medida de la distancia temporal entre dos momentos suyos sea la propiedad primera y radical de la línea temporal. (ETM, 229)

O argumento que se segue pretende demonstrar que a seriação de momentos temporais é mais que ordenação e menos que medida. A estrutura da linha temporal sempre tem em si um caráter qualitativo e é sob esse caráter que a métrica é fundada. “Toda *cronometría* se funda en una *crono-logia*” (ETM, 229-230).

Métrica temporal, todavia, não deve ser confundida com condição temporal. O fato de o tempo ser passível de medição não significa que tenha somente uma maneira de medí-lo. Zubiri não trata sobre a questão de a medida ser independente ou não do espaço, do movimento ou até da massa, como questões relativas à física moderna poderiam sugerir.

Apesar disso, em exemplificação, segue em uma linha de interpretação que desemboca sobre o princípio de relatividade de Einstein. A métrica temporal seria assim, relativa ao estado de movimento do sistema de referência e não absoluta em si. A conseqüência seguinte é a de que o tempo seria também uma dimensão. Tais questões, apesar de levantadas, são ditas pelo filósofo em estudo como pertencentes à física e somente a ela.

2.2.6 A unidade da linha temporal

O questionamento que guiará Zubiri nesse ponto é: “¿es el tiempo un conjunto?, o si quiere ¿es el tiempo mero conjunto de horas?” (ETM, 231). O desembocar nessa questão dá-se pela caracterização colocada até o momento quanto ao tempo: contínuo – sendo que este tempo contínuo é também aberto, como uma linha infinita ordenada -, fixo quanto à direção, ou seja, a linha temporal é um ir irrepitível e irreversível desde um *antes* até um *depois* e, por fim, essa linha tem características métricas. Sendo assim, todas essas características tem o fundamento anterior implícito de que a linha temporal possui um conjunto de *agoras*.

A distinção entre um conjunto de pontos (espaço) e um conjunto de momentos (tempo) é importante de ser recolocada pela força da analogia utilizada até o momento. Enquanto o espaço a partir de sua continuidade não consegue definir uma direção e tampouco uma métrica, com o tempo ocorre o exato oposto. Se no espaço uma métrica necessariamente induz a uma afinidade e topologia bastantes precisas, no tempo a métrica pode-se estabelecer de infinitas maneiras e mais, as propriedades primeiras do tempo sequer são métricas, são qualitativas. Portanto, apesar da paralelização utilizada deve-se destacar que quando fala-se de direção e métrica no tempo enuncia-se algo bem distinto do que ocorre no espaço.

A conclusão encontra-se no caráter ontológico do tempo. A linha temporal não se trata de mero conjunto de *agoras*, pois de todos os infinitos momentos que constituem o tempo somente um, o *agora-presente* (ETM, 232) tem existência. Não há que se falar em conjunto de elementos não existentes.¹⁶

Uma possível réplica viria por intermédio da intuição pura kantiana onde a linha temporal seria uma mera construção mental, um conjunto só seria possível se a intuição juntasse momentos passados com futuros ao momento presente. Essa saída equivale a negar realidade para o tempo, no entanto, não é o que segue do argumento primeiro, pois o que foi mostrado é que o tempo enquanto linha temporal não é uma realidade *substantiva*, mas não

¹⁶ Esse ponto merece destaque tendo em vista a conclusão (ETM, 216) em que Zubiri afirma que a linha do tempo é constituída de um mero (ou apenas) conjunto de *agoras*. Esse segundo momento, no entanto, trata-se de uma caracterização ontológica da linha temporal, enquanto anteriormente a referência dizia respeito ao que compõe a linha temporal.

que o tempo em si não tenha realidade nenhuma. Deve-se observar, conseqüentemente que o que teria substantividade ou não no argumento zubiriano seria somente o *agora-presente*.

Na linha espacial, o ponto espacial *pertence* a um determinado conjunto, sendo que esse pertencimento pode ser definido como estar *junto a* ou *junto com* outros pontos. Além de colocar o ponto espacial de tal maneira deve-se ter em mente a necessidade de precisar o *modo de estar* de tais pontos. No caso do conjunto de pontos espaciais o modo é o mero estar *entre* – o *entre* aqui considerado no sentido usual, espacial do termo - os demais elementos do conjunto. A esse modo de estar atribui-se o conceito de *estância*.

Apesar da semelhança quanto às carências de extensão na linha espacial e duração na linha temporal, o agora e o ponto espacial têm distinções sensíveis. A principal delas é o fato de que a linha espacial tem *estância*, como colocado anteriormente, enquanto o agora não está entre demais pontos, mas está somente *de passagem*, o agora não está, mas sim *passa*. No entanto, esse *passar* não consiste em que o agora deixa de ser no instante em que é, já que a consequência disso seria a negação da existência do tempo em si.

A instantaneidade do *agora-presente* não gera problemas ontológicos como colocado anteriormente, mas trata-se de um *vir-de* e *ir-até*. Com isso, tem-se um novo conceito: a transcorrência:

Mientras el punto espacial tiene *estancia-entre* los demás puntos, el *ahora* es un paso que *va-de-a* los demás puntos. Esta es la nueva índole del estar: estar de *paso*. La llamaremos, con toda propiedad, *transcurrencia*: el tiempo es transcurrente. La unidad del tiempo no es unidad de copulación, sino también unidad de transcurrencia. ¿En qué consiste la transcurrencia? (ETM, 235)

Com esse conceito não se tem que o tempo consiste de um antes, um agora e um depois, ou seja, não se trata de simples copulação de momentos. O *agora-presente* está aberto em si mesmo ao próprio passado e futuro, trata-se de um *agora-de-até*.

Nesse sentido, o *agora-presente* contém em si um *agora-passado*. Somente no *agora-passado* é possível que o passado seja passado, o mesmo podendo ser dito acerca do futuro. De tal forma, ao *agora-presente* não se acrescenta um passado e um futuro, mas o *agora-presente* é, em si, um *agora-depois-até* ou um *agora-de-até*.

Com isso, Zubiri chega à conclusão de que a continuidade temporal é real com seu próprio passado e futuro e é essa continuidade que faz o *agora-presente* atualizar os outros momentos. “Cada momento está en continuidad real com los demás momentos de un modo,

repito, real y transcurrente.” (ETM, 237). Os momentos da linha do tempo constituem assim, um conjunto transcorrente, um conjunto *de passagem*.

Com o transcorrer do tempo os *agoras* como passados e futuros do *agora-presente* surgem gerando assim uma linha temporal que é atual para cada *agora-presente*.

2.3 O tempo e as coisas

Até o presente momento a análise de Zubiri dedicou-se a uma observação do tempo em si mesmo considerando suas principais características, suas *notas*. Uma segunda aproximação ainda quanto à descrição do tempo é a que faz uma análise a partir da relação entre este ente e as coisas. A abordagem feita pelo filósofo em estudo diz respeito ao tempo como unidade respectiva das coisas que transcorrem temporalmente. Essa aproximação pode ser dividida em duas formas de observação: (i) o *quando* que diz respeito à respectividade das coisas em relação ao tempo e (ii) o tempo com relação às coisas a partir de si, é o momento onde será tratada a questão da universalidade e da relação do tempo com a realidade, ou se pode-se falar em realidade quanto ao mesmo.

2.3.1 O *quando*

Toda coisa tem um *quando* no seu ser. É a frase que inicia uma definição do *quando* no sentido de colocação, ou seja, o *quando* de algo nada mais é que a posição no tempo desse mesmo algo.

No entanto, não é, como em um primeiro momento poder-se-ia pensar, a respectividade de uma coisa em relação à linha do tempo. É uma respectividade temporal das coisas entre si. O *quando* de A só se estabelece *quando* em relação ao *quando* de B, é o caráter temporal das coisas em sua respectividade mútua. A consequência primária disso é o fato de que cada sistema tem seu tempo local, seu tempo próprio.

O *quando* pode ser analisado de maneira métrica, numerada. Essa colocação, entretanto, é um número, mas a respeito de outras coisas que transcorrem temporalmente. Dizer que o sol nasce às seis horas da manhã quer dizer que o evento da aurora acontece justamente no momento em que outra coisa, no caso o relógio, marca o número correspondente às seis da manhã. Isto traz-nos o fato de que cada sucessor está localizado no tempo com relação a um relógio, ou seja, em relação a algo temporal. E, no exemplo citado,

há *simultaneidade* no agora numérico entre o nascer do sol e os ponteiros de um relógio indicando às seis da manhã.

Uma tentativa de simultaneidade universalmente válida faz-se impossível após o que se tem conhecimento na física moderna, especificamente no que se observa da Teoria Restrita da Relatividade. Se medirmos o tempo que transcorre entre duas coisas que se sucedem em um sistema A e temos uma simultaneidade ao fazermos o sistema B movendo-se em relação ao primeiro sistema, tem-se que essas mesmas duas coisas não são mais simultâneas. Sendo assim, o quando é sempre relativo ao estado de movimento dos sistemas de referência que pretende-se utilizar. “La relatividad de Einstein no es sino que la respectividad del *cuándo*.” (ETM, 242)

Pode-se questionar, no entanto, que não passa de mero jogo de palavras a utilização do quando para dizer que é respectividade entre coisas e ainda utilizar-se de uma medição numérica para colocá-lo em uma linha temporal.

Em respeito à possível crítica destaque-se que o quando não é primariamente essa métrica numérica. Ou seja, o quando não é simplesmente uma data ou uma hora. Há uma modulação qualitativa do tempo, conforme Zubiri destaca:

A la pregunta *¿cuándo nos veremos?* Se puede responder: *a las siete*; pero también *al anochecer*, *cuando refresque*, etc. Es una cuandocación que no es numérica, sino una respectividad temporal, pero cualitativa, de las cosas entre sí. (ETM, 243)

Seguem-se diversos exemplos históricos. Dentre estes, o que diz respeito à palavra espanhola *sazón* que tem correlato português pouco usado, qual seja: *sazão*. Na agricultura é o que se chama tempero, outra palavra que tem raiz comum ao tema aqui estudado. Cita-se também a medição de sucessão tendo em vista um sistema de tempos de ação, como na Bíblia ao se falar de tempo de plantar, tempo de se irar, etc. Ou ainda a *kairós* grega, ou seja, o momento oportuno para que algo aconteça ou se realize.

Em todos os exemplos o que se destaca é a noção de que toda *crono-metría* tem por trás uma *crono-logía*. Uma cronologia que é anterior à mensuração. O sufixo *logia* aqui utilizado no sentido de palavra ou explicação, classicamente advindo de *lógos*. Nesse sentido, uma cronometria existe somente em um momento posterior com o claro objetivo de se precisar numericamente o *quando* qualitativo. Ora, o que se observa de forma relativamente clara na história é a utilização de um sistema de referência relativamente “universal”, tendo a

cronometria recorrido aos fenômenos periódicos, fazendo com que nascessem o relógio e o calendário. Sendo assim, as coisas são temporais em respectividade, ou seja, na relação estabelecida entre si.

2.3.2 A universalidade do tempo

Em quê consiste a universalidade do tempo - sendo esta universalidade no sentido de realidade, conforme explicitado no início do presente trabalho - é o questionamento que guiará a presente seção.

“No toda realidad cósmica, se nos dice, es espacial, pero toda realidad cósmica está en el tiempo.” (ETM, 245). Para Zubiri é absolutamente claro que há realidades que não ocupam lugar no espaço, como a volição, os sentimentos, etc. No entanto, faz a importante observação de que existem diversas maneiras de se estar neste, seja ocupando-o, seja estando limitado a ele, ou condicionado ou, ainda, presente no mesmo. Há sempre, uma conexão das coisas com o espaço, a espacialidade é, rigorosamente universal, porém não univocamente universal.

Com o tempo tem-se uma situação análoga, não há que se dizer que toda realidade cósmica está desdobrada no tempo. Tal desdobramento é somente uma forma de se estar na linha temporal. Há diversas possibilidades, tal qual o espaço, de se “estar”, como “por ejemplo, *abarc*ar um determinado lapso de tiempo (en um proyecto), ser *de todo* tiempo (lo *sempiterno*), estar *condicionado* por el tiempo, o estar meramente *presente* en él.” (ETM, 245).

Nesse sentido, tanto espaço quanto tempo, são igualmente universais pois “estão”, de alguma maneira, na realidade, mesmo que de maneira não-unívoca. Carece, assim, uma explanação melhor detalhada do que vem a ser essa universalidade.

Antes, no entanto, uma crítica fundamental a Kant e, conseqüentemente, à sua defesa da unicidade como sinônimo de universalidade, ou seja, à noção de que o tempo de cada coisa não é nada mais que um fragmento do tempo universal. Zubiri rejeita a citada ideia por dois motivos. O primeiro diz respeito ao fato de que cada transcurso temporal possui seu tempo próprio. Não há que se falar em tempo único se o caráter temporal dos transcurtos são diferentes, é o caso, por exemplo do tempo mental que não pode ser redutível – também não sendo possível qualquer outro tipo de operação, como a adição – ao tempo de rotação dos

astros e vice-versa. O segundo motivo já encontra-se explicitado anteriormente, trata-se das diversas maneiras de se estar no tempo, não havendo a possibilidade de que a temporalidade de cada coisa possa ser o fragmento de algo único. Assim, a universalidade física – no sentido de realidade da metafísica zubiriana – do tempo não pode ser entendida como unicidade.

A tentativa de se encontrar uma definição de universalidade segue na observação de que, a despeito da individualidade de cada transcurso temporal, existe a possibilidade de se *apreender* um transcurso A a partir da métrica de outro transcurso B. Não se trata de medição, como bem observa o filósofo em estudo, trata-se de uma unicidade do *quando*, conforme conceito explicitado anteriormente. Isto não quer dizer, no entanto, que os dois tempos são redutíveis um ao outro, ou tem a propriedade de serem aditivos, trata-se da simples apreensão de um transcurso pelo outro por intermédio do *quando*. Este último podendo ser inclusive extrínseco, já que nem todo transcurso é passível de mensuração.

Há de se fixar uma propriedade que permita essa transição, ou seja, que admita o ponto de contato desse *quando* na apreensão de dois tempos de índole distintas. Postula-se, de tal maneira, o conceito de *homogeneidade* dos transcurtos, que não necessariamente encontra-se em toda a estrutura do transcurso temporal. Trata-se de uma homogeneidade advinda da característica material que, de uma ou outra maneira, todas as realidades possuem. Observe que essa característica física – real ou material, aqui utilizados como conceitos análogos – presente em todos os transcurtos temporais não tem sua admissão *ad hoc*, trata-se, antes, de uma consequência direta da metafísica realista expressada anteriormente, pois toda realidade está, de alguma maneira, no espaço.

De tal maneira, ainda que a índole de dois transcurtos seja distinta, os mesmos podem fazer referência mútua, ainda que extrinsecamente, traduzindo-se na possibilidade da construção de uma escala de *quandos*. O significado disto é deixado bem claro: por alguma dimensão própria do transcurso, uma dimensão homogênea ou material, é possível que estejam em correlação dois transcurtos distintos. O exemplo aqui colocado por Zubiri deixa mais clara a questão:

Si digo que he estado meditando durante uma hora, esto no significa que mi proceso mental tenga formalmente la estructura métrica de la duración de una hora; significa tan sólo que lo que he estado haciendo durante una hora del tiempo solar es meditar. La posibilidad de esta escala estriba en que aunque mi vida mental no esté formalmente circunscrita por el espacio, es decir, aunque formalmente no ocupe lugar, sin embargo transcurre, por mi

condición somática, dentro de los límites espaciales definidos por mi cuerpo. (ETM, 248)

O que é, pois, esta mesmidade que garante o *quando* dos transcurros? Para Zubiri trata-se de uma simultaneidade, mas não de eventos em um mesmo tempo, como já rechaçou anteriormente. Trata-se de uma *sincronia* de todos os tempos. Não é, pois, a sincronização como essa conhecida através de relógios “porque los relojes son cosas que existen dentro del tiempo” (ETM, 248). É uma sincronia dos tempos mesmos.

A homogeneidade dos transcurros envolve, assim, dois aspectos. O primeiro aspecto é sua índole, ou seja, o que permite que digamos que dois transcurros distintos sejam, de certa maneira, homogêneos. Com isso, a escala dos quando pode estabelecer a simultaneidade com que as coisas acontecem em um mesmo tempo ou *quando*.

O que é homogêneo, entretanto, em um segundo aspecto, é o caráter processual, sendo assim, todos os transcurros do Cosmos são processos. “Todo lo cósmico transcurre, es un transcurrir.” (ETM, 249). O Cosmos como apresentado em Zubiri parece advir de uma definição de tudo aquilo que tem realidade, ou seja, tudo que tem o *de suyo*: “En primer lugar, el tiempo de las cosas físicas o materiales. Para simplificar la frase llamo a este tiempo de *tiempo cósmico*.” (ETM, 262)

Sendo assim, a unidade do Cosmos quanto à índole dos transcurros é o que define-se como homogeneidade, enquanto a unidade do transcorrer enquanto tal é o que Zubiri coloca como *co-processualidade*. Tal termo diz respeito à *contemporaneidade* dos tempos mesmos, ou seja, trata-se da sincronia em si.

Com isso, chega-se à conclusão de que a universalidade do tempo é a sincronia temporal de todos os transcurros homogêneos do Cosmos. Não se trata de um tempo único e absolutizado de onde diversos fragmentos compõe um único, mas sim de sincronia plena entre todos os transcurros possíveis.

2.3.3 A realidade do tempo

O tempo como absoluto não pode ser sustentado após a rejeição de que seja um envolvente de todo o Cosmos. Nesse sentido a primeira objeção diz respeito ao absoluto em uma acepção de algo como que solto, que tem uma realidade que não depende das coisas. A

segunda objeção será realizada quanto à noção de que o tempo teria uma realidade de substantividade própria.

A argumentação quanto ao primeiro ponto coloca como hipótese a independência do tempo. No entanto, afirmar a referida propriedade é também dizer que o tempo é universal pois teria de ter uma unidade intrínseca e formal. Entretanto, conforme colocado anteriormente, o tempo carece de unicidade, tem sincronia meramente de resultado, ou seja, o tempo seria o resultado dos tempos próprios de cada transcurso.

A realidade do tempo deve ser analisada, assim, a partir de um detalhamento do que vem a ser a realidade de cada transcurso temporal. Nesse sentido, todas as realidades têm um caráter processual e todo processo transcorre em *fases*¹⁷. A fase pode ter duas facetas, uma primeira onde se relaciona, em respectividade, com a índole de todo o processo e à posição de cada fase no transcurso. Uma afirmação mais refinada acerca da linha do tempo nesse sentido, seria a de que a linha temporal é respectividade posicional fásica, ou seja, trata-se de um processo onde as fases tem relação com o transcurso e com elas mesmas de forma ordenada.

De tal forma, não há realidade no tempo, não há *de suyo*, o que aparece é mera realidade como formalidade respectiva. Nesse sentido, o que se tem é o tempo relativo, em oposição a um tempo absoluto, pois está sempre em *respectividade*. Uma realidade como formalidade exige uma realidade física, o que fomenta a conclusão de que: “Las cosas no transcurren *en el tiempo*, sino que transcurren *temporalmente*.” (ETM 270)

Com isso, a noção do que vem a ser o conceito de *sincronia* aclara-se. Tendo em vista o fato de que todos os transcurso são processuais - ou, em sua relação, co-processuais -, homogêneos e, considerando sua multiplicidade fásica, tem-se que são *co-temporais*. A esta co-temporalidade que o filósofo basco chama de *sincronia pura*, conforme exemplo:

Por ejemplo, entre el tiempo solar y el tiempo mental, aparte la parcial homogeneidad de lo humano de nuestra mente y de la materia física, hay una unidad de los dos tiempos en cuanto tiempos. No es la mera unidad extrínseca de un *cuándo* sino la contemporalidad de los dos procesos por el mero hecho de ser procesos. El tiempo de cada proceso es mera

¹⁷ O referido termo encontra-se aqui disposto de maneira meramente didática, tal qual as análises que ocorrem entre entender e sentir, ou seja, trata-se de artimanha muito presente na filosofia zubiriana para melhor entendimento de como ocorre determinado evento. A fase, em Zubiri, em contraposição com a tradição filosófica não demanda um corte como que ocorrendo em momentos distintos, ou seja, não há cortes no transcurso temporal, mas suas mudanças podem ser vistas a partir de cortes fásicos. A analogia entre sentir e entender é interessante, pois o homem sente e pensa ao mesmo tempo o que não impede que a análise possa ser realizada separadamente.

respectividad posicional fásica. La unidad de tiempos en cuanto tiempos es co-respectividad. Esta unidad es la pura sincronía. (ETM, 252)

A segunda objeção quanto à realidade do tempo diz respeito a sua análise como uma realidade substantiva. Aqui a crítica zubiriana dirige-se à Platão, onde o tempo seria a imagem móvel do eterno, considerando-se o movimento como aquele que afeta primária e radicalmente toda a realidade. Uma crítica à noção platônica já se pode encontrar nas primeiras definições da metafísica zubiriana já que nesta o real é dinâmico, ou seja, o real é algo que está se realizando, as coisas são realidade em processo. A respectividade do tempo, entretanto, não é primária, é, antes posicional.

Com isso, tem-se, como conclusão acerca do tema aqui estudado, que o tempo não é substantivado como ocorre na física clássica tampouco uma forma *a priori* da intuição como em Kant. Nas palavras de Zubiri

El tiempo es siempre, y sólo, *tiempo-de* algo, de algo procesual. En resumen, el tiempo no es una envolvente universal de las cosas, no es algo absoluto en ningún sentido; carece de toda realidad sustantiva. No es sino mera respectividad posicional fásica de todo proceso transcurrente. Y la sincronía de estas respectividades es el tiempo universal cósmico. (ETM, 253)

Considerando a fuga de todas as substantivações realizadas ao longo da história da metafísica tradicional, Zubiri rechaça qualquer possibilidade de que a realidade esteja, assim, *no* tempo, tal qual como se estivesse *no* espaço. Tempo – e também espaço, apesar de o caminho trilhado ser diferente – são formalidades de respectividade. Sendo assim, não há que se falar em realidade do tempo pois tempo, espaço e, inclusive o ser, no realismo zubiriano são posteriores – não no sentido cronológico – à realidade e além disso, são meras formalidades de respectividade:

Pretender, como pretendía la antigua Física (y llamo antigua a toda la anterior al año mil novecientos dieciséis) a saber: que el tiempo es una especie de gran línea dinámica *en* la que están las cosas, es tan falso como decir que el espacio es un repectáculo de las cosas. La realidad es espaciosa y es temporal, pero no está *en* el espacio, ni está *en* el tiempo como en sitios donde se puedan colocar las cosas. El tiempo es una temporalidad, pero como una respectividad: es el tiempo de unas cosas respecto de otras. (EDR, 293)

Por fim, é interessante destacar que a tradicional divisão entre tempo físico e tempo psicológico, como é possível de se perceber não faz sentido nesse tipo de realismo. Isso se dá pois o tempo como utilizado na física e como geralmente é colocado nesse tipo de divisão não passa de medição, de *cronometria*. O tempo psicológico também não pode ser colocado como ponto de partida para uma divisão pois as coisas fundam-se sempre na realidade em primeiro lugar e nunca no sujeito cognoscente. De tal forma, rompe-se claramente com essa dualidade entre objeto e sujeito, já que a forma de apreensão da realidade e, conseqüentemente toda ontologia, funda-se primariamente no real.

2.3.4 A realidade do tempo em McTaggart em confronto com Zubiri

Deve-se ressaltar que grande parte da discussão acerca da realidade do tempo no século XX passa, quase que de forma necessária, em uma análise sobre os conceitos de Séries A e B, conforme o artigo *The Unreality of Time* de 1908 de J. M. E McTaggart.

A presente seção pretende tão somente mostrar que uma premissa que considera a realidade de forma tão distinta da tradição até o momento gera efeitos de dissolução de paradoxos como os de McTaggart e sua afirmação acerca da não-realidade do tempo. Não há confronto direto na literatura do filósofo aqui em estudo, apesar de serem relativamente contemporâneos.

Para McTaggart, o tempo pode ser distinguido de duas maneiras. A primeira delas é o que denomina-se como Série-A. Nesta os eventos ocorrem em três posições conhecidas como passado, presente e futuro. Na Série-B, no entanto, trata-se da visualização do tempo através de uma distinção entre Anterior e Posterior. A Série-A tem um caráter de constante mudança de suas posições. Eventos futuros terminam por tornarem-se presentes e estes, por sua vez, passados. Por outro lado a Série-B carrega um caráter de permanência. Por exemplo: se nasci em determinada data, sempre será verdadeiro que o referido evento ocorreu nessa data.

Ocorre que McTaggart aceita como premissa – assim como uma grande parte da tradição filosófica – que o tempo necessariamente envolve mudança. Ora, se assim o é, a mudança só é possível na Série-A, logo o tempo, de maneira fundamental, envolve a Série-A. A mudança a que o referido filósofo faz referência diz respeito a algo referente a eventos e não objetos. Nesse ponto já se apresenta uma diferença importante na filosofia zubiriana já que a realidade reificada é elemento postulado como primeiro e necessário, portanto, não há

que se falar em mudança nos eventos, ou seja, no tempo, mas sim em transformação na própria realidade, nos objetos mesmos. No filósofo idealista a realidade do tempo é fluida, entretanto, trata-se de uma fluidez de mudança da medição do tempo.

Uma resposta à McTaggart foi dada por Bertrand Russell, incluindo e fazendo uma clara diferenciação entre sujeito e objeto, para ele as distinções na Série-A entre passado, presente e futuro só existem se há uma referência, qual seja: o sujeito cognoscente, ou seja, se não há consciência não haveria que se falar em presente, passado e futuro.

Nesse ponto, deve-se dar destaque à grande diferença acerca da consequência de se ter uma metafísica concipiente e uma senciente. Ao longo da discussão acerca do tempo foram feitas diversas distinções entre um tempo físico e um tempo psíquico, conforme já destacado ao longo do trabalho. Uma inteligência senciente não pode, no entanto, fazer tal distinção pois não há que se falar em duas dimensões – sentida e inteligida – pois ocorrem em um só momento, o homem entende ao mesmo tempo que sente e vice-versa. Uma distinção entre tempos parece não fazer mais sentido na filosofia zubiriana, tanto é que se apropria de todas as noções de tempo até o presente momento estudadas.

Deve-se apresentar, então, o paradoxo de McTaggart, qual seja: (i) todo evento é passado, presente e futuro; (ii) Nenhum evento pode ser passado, presente e futuro, logo: a Série-A leva a uma contradição. Um exemplo pode deixar a situação mais clara:

The intuitive picture seems to be this. Consider an event that from our perspective is past. Perhaps it is the event of McTaggart first considering the unreality of time. From the perspective of that event, it is present (and we are future). However, the ordering generated by the A-series is supposed to be an objective ordering: an A-series is not thereby generated simply by one's arbitrary choice of a point of time as the present. Since the respective situations are symmetrical, there is no reason to prefer one perspective over the other. If we take both perspectives as being correct, then we must say of some event (and every event by parity of reasoning) that it is past, present, and future. So instead we should say that neither perspective is correct, and that the A-series does not exist. (McDANIEL, 2010)

Ora, se considerarmos que o tempo é real somente se uma real mudança ocorre, e se somente é possível que uma mudança real ocorra se a Série-A existir tem-se que o tempo não é real justamente porque a Série-A leva a uma contradição. Tanto a Série-A quanto a Série-B em confronto com a noção temporal zubiriana parecem ser meras *cronometrias* e não

uma análise da temporalidade presente nos objetos. Essa objeção, no entanto, trata-se de consequência direta dos pressupostos distintos entre inteligência concipiente e senciente.

Existem, claramente, diversas objeções e desenvolvimentos de toda a teoria que é gerada a partir dessa distinção de tempo. No entanto, a presente seção serve como exemplo de como os pressupostos, ou seja, de um idealismo para McTaggart e de um realismo para Zubiri terminam por gerar consequências parecidas *mutatis mutandis* quanto à realidade do tempo, mas que trilham um caminho diverso. Aliás, um caminho que parece ser mais amplo neste último pois a distinção entre tempo físico e psíquico deixa de existir.

3. Para além do tempo descritivo em Zubiri

Conforme colocado na introdução do presente trabalho a abordagem aqui relatada diz respeito somente ao conceito descritivo do tempo, nos seminários que geraram a obra *Espacio. Tiempo. Materia* o presente filósofo, no entanto, acerca-se de duas outras maneiras mais profundas de discussão acerca do tema: seu conceito estrutural e seus diversos modos de ser. São duas abordagens impossíveis de serem esgotadas, mas que também não podem ser renegadas a segundo plano, sendo assim, far-se-á uma leitura panorâmica e sucinta, de modo a mostrar mais as conclusões que os caminhos até as mesmas.

De acordo com a conclusão advinda do conceito descritivo do tempo, a linha temporal não é única, pois todo tempo é *tempo-de* algo processual, ou seja, a estrutura de diversas realidades termina por impor também diversas estruturas temporais. Realiza-se, assim, uma relação entre os processos da realidade e as estruturas possíveis da linha temporal. De tal forma, tem-se que os processos (i) físicos têm uma estrutura temporal com o caráter de sucessão; (ii) biológicos o caráter de idade; (iii) psíquicos o caráter de duração; e (iv) os processos biográfico-históricos o caráter de precessão, ou seja, um antecipação do projetar.

Uma análise comparativa, conforme explicitado na rápida passagem acerca do tema na obra *Estructura Dinamica de La Realidad*, permite-nos importantes paralelismos com a forma de abordagem a partir da tripartição usual do tempo em passado, presente e futuro.

Uma primeira abordagem pode ser feita a partir do presente como a realizada por Aristóteles, ou seja, que afirma a realidade somente do agora, nem passado ou futuro possuem

qualquer realidade pois o agora é fluente, não um agora estático. Nesse sentido, é inegável a primeira aproximação de Zubiri na descrição do tempo.

Começar pelo passado é também uma forma de abordar a questão realizada por um contemporâneo: Henri Bergson. Neste, o tempo é um passado que vai até o presente, não um passado puro. No entanto, nessa sua ida ao presente termina por alcançar também a realidade do presente. O exemplo clássico dado por Bergson diz respeito ao tempo como um ponto elástico que vai distendendo, é o conceito de *durée*. Zubiri faz uma distinção entre *durée* e tensão, conforme Seção 2.2.1.

A última forma de abordagem é também de um de seus contemporâneos e se refere a uma análise a partir do futuro. Em Heidegger, o tempo como duração e sucessão se funda antes no tempo como temporeidade pois o homem é um ser projetivo e a partir do tempo vai determinando suas ações mentais. Conforme Zubiri:

Pero puede entenderse el tiempo desde el tercer momento, desde el futuro. Entonces el futuro no es simplemente lo que no existe, sino aquello que está anunciándose “por venir”. El “por venir” no es simplemente lo que todavía no existe, sino lo que está viniendo a existir, es *Zu-kunft*. Aquello que va a venir. Y en este sentido dice Heidegger que la esencia del tiempo es *futurición*. Es ser un proyecto en el que se determina un futuro que está viniendo: es justamente un “por-venir”. Y este por-venir, que en su momento será un ya venido y un pasado, cruza precisamente en el momento en que el hombre proyecta su vida, y constituye eso que llamamos presente. El tiempo es el tiempo del proyecto, del proyectar. (EDR, 289)

As três maneiras de abordar o problema são insuficientes para Zubiri. Um detalhamento de seu argumento demandaria grande esforço, no entanto, voltar os olhos para sua noção de realidade dinâmica e aberta faz-nos entender a conclusão final de que o tempo é uma temporalidade sim, mas em respectividade, ou seja, o tempo só “está” na relação entre coisas. Sendo o tempo sempre o *tempo-de* a realidade dinâmica nos permite a afirmação de que “el tiempo no es fluir, sino *estar* fluyendo. No es dar de sí, sino *estar dando* de sí” (EDR, 294). O *estar* deve ser entendido como *atualidade*, em oposição à *atuidade*.¹⁸

¹⁸ Em Zubiri realiza-se uma importante distinção entre ser e estar. A *atuidade* diz respeito a como as coisas são em ato, mas não de maneira estática, deve-se lembrar sempre de todo o dinamismo da realidade operado pelo filósofo. A *atualidade*, por sua vez, tem um caráter plenamente dinâmico na apreensão da realidade, pois trata-se de presença percebida, o *estar* é o momento único de atualidade que, considerando mais uma vez a dinamicidade do real, continuamente se altera. A inteligência senciente é, de tal maneira, atualidade do inteligido e da inteligência ao mesmo tempo, o *estar* é esse momento único.

Após essa pequena digressão e voltando-se à tripartição realizada no primeiro momento quanto às análises do tema metafísico aqui estudado – que em Zubiri assume o caráter físico – tem-se, por fim, uma análise de um conceito modal do tempo.

O realismo zubiriano postula a realidade como ponto de partida para sua filosofia. O ser, de tal forma, se funda na realidade. O exemplo dado diz respeito à luz e à luminária. Se se entende a luz por aquilo que clareia um determinado foco, tem-se que o ser é exatamente a atualização dessas coisas perante a luz, por conseguinte, essa luz tem como fonte a luminária, ou seja, a própria realidade.

A conclusão, então, é inversa a de Heidegger. Neste o ser se funda no tempo, enquanto em Zubiri tem-se o tempo fundado no ser pelo seu caráter de atualidade, ou seja, de ação no movimento dinâmico da realidade:

El tiempo es la actualidad del ser, aquel estar en la luz de algo que acontece precisamente como momento dinámico de la realidad que es lo que equivaldría justamente a la luminaria. (EDR, 296)

O tempo é um modo do ser, especificamente o ser do dinamismo intrínseco à realidade. Não se trata de um ser fixo, no sentido de essência grega, mas sim de formalidade que está em fluência, em estado gerundivo, ou seja, que está fluindo. Nesse sentido, há um claro afastamento de qualquer abordagem realizada quanto ao tempo na filosofia ocidental por uma troca de pressupostos onde não há substantivação da realidade e onde esta assume o papel principal.

4. Uma possível crítica ao conceito descritivo

O apelo à naturalidade de diversas características do tempo pode ser considerado, de certa maneira, temerário. E isto pois uma descrição do tempo que faz uso axiomático de algo tão profundo pode gerar críticas quanto à fragilidade da escolha aparentemente *ad hoc*. No entanto, além do citado na nota de rodapé 15, deve-se observar que há consciência por parte de Zubiri quanto ao fato de que está é uma das interpretações possíveis. Pode-se pensar, nessa mesma linha, o que se diz quanto a uma *naturalidade* no atual tratamento dado à glândula pineal cartesiana. Se, em sua época a utilização de tal instrumento era comum e aceitável, parece não ser mais possível defender com *naturalidade* uma doutrina cartesiana que tenha o referido órgão como base.

Por exemplo, quando na definição do tempo como repetível, colocando a linha temporal como sendo retilínea, Zubiri conclui: “La concepción aperiódica no es menos *interpretativa* que la concepción cíclica. Pero hay que reconocer que en este punto la aperiodicidad del tiempo goza también de cierta *naturalidad*.” (ETM, 224) A utilização do referido argumento na caracterização do tempo é bem constante.

Em Zubiri não há divisão necessária entre um tempo psíquico e físico, tal qual uma definição de metafísica transcendental não faz mais sentido já que toda realidade é imanente. Assim, se uma realidade dinâmica apresenta-se com uma certa *naturalidade*, parece não haver muitas complicações consequentes. No entanto, parece temeroso afirmar-se características tão importantes quanto a aperiodicidade do tempo utilizando-se de um argumento aparentemente tão frágil.

Outro ponto de argumentação na descrição temporal que merece uma possível crítica diz respeito ao apelo à historicidade. Para sustentar o apelo à naturalidade Zubiri utiliza-se de exemplificações de como o tema é visto em diversos povos e épocas realizando análises de cunho etimológico. É certo que o filósofo aqui em estudo deixa claro que se trata de uma possibilidade. A afirmação de que o tempo seja, por exemplo não-contínuo, não é descartada, mas pela ausência de confirmações e também por um apelo à naturalidade parece ser mais interessante uma caracterização que considere o tempo como contínuo. Claro que uma confirmação mais forte acerca de tal caracterização parece advir da noção conclusiva de que o tempo é respectividade e carece de substantividade. Postular, entretanto, características que dependem da historicidade é permitir que uma caracterização do tempo como formalidade e também como não tendo realidade em si, seja bastante mutável.

Referências Bibliográficas

ABARZÚA, E. V. El problema del tiempo biológico en Zubiri. **Revista Philosophica**. Valparaiso. v. 35. p. 121-149, semestre I 2009.

ABARZÚA, E. V et al. El tiempo estructural físico en Xavier Zubiri. **Konvergencias, filosofía y culturas en diálogo**. Córdoba. Ano VI. n. 20. p. 228-245, maio 2009.

AGOSTINHO. **Confissões, ou, De magistro**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ASKIN, I F. **Problema do tempo: Sua interpretacao filosofica(o)**. Rio de janeiro: Paz e Terra, 1969. 220 p

BEITES, P. F. Teoría de todos y partes: Husserl y Zubiri. **Signos filosóficos**. Iztapalapa. v. ix. N 17. p. 63-69. janeiro-junho 2007.

BELLO, J. S. **Deus, experiência do homem em Xavier Zubiri**. 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade do Rio. Rio de Janeiro. 2005. Disponível em <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/6464/6464_1.PDF> Acesso em: 01 de agosto de 2012.

BRAGA, S. A. **A crítica da inteligência em Xavier Zubiri**. 2005. 84f. Monografia (Licenciatura em Filosofia). Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande. 2005.

CANALES, J. F. P. **Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri. La estructura tempórea de la intelección**. 1992. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidad Pontificia Comillas. Madrid. 1992. Disponível em <<http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/jfpind.html>> Acesso em: 29 de julho de 2012.

ESPINOZA, R et al. Análisis del concepto descriptivo del tiempo en Xavier Zubiri. **Konvergencias, filosofía y culturas en diálogo**. Córdoba. Ano VI. n. 20. p. 208-227, maio 2009.

COVENEY, Peter. **A flecha do tempo**. Tradução de J. E. Smith Caldas. São Paulo: Editora Siciliano, 1993. 335p.

DURÁN, R et al. Interpretación del tiempo en Ilya Prigogine a partir de Aristóteles, Newton, Zubiri, Bergson y García Bacca. **Konvergencias, filosofía y culturas en diálogo**. Córdoba. Ano V. n. 17. p. 171-191, abril 2008.

ÉVORA, Fátima R. R (ed). **Espaço e Tempo**. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência. 1995. 300p.

McDANIEL, Kris, "John M. E. McTaggart", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/mctaggart/>>.

McTAGGART, John Ellis. The Unreality of Time. **Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy**. 17 (1908): 456-473. Disponível em <<http://www.ditext.com/mctaggart/time.html>> Acesso em: 07 de janeiro de 2013.

RUBIO, R. H. **El realismo sistémico de Xavier Zubiri**. 1995. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidad del Pais Vasco. Bizkala. 1995.

ZUBIRI, Xavier. **Espacio. Tiempo. Materia**. Alianza Editorial. Madrid. 1996.

_____. **Estructura Dinamica de La Realidad**. Alianza Editorial. Madrid. 2006.

_____. **El Hombre y La Verdad**. Alianza Editorial. Madrid. 2006.

_____. **Inteligencia e Realidade**. É Realizações. São Paulo. 2011.