

<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.35711>

Artigo recebido em: 21/12/2020

Artigo aprovado em: 17/02/2021

Artigo publicado em: 05/05/2021

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA COMO FILOSOFIA DO ESPÍRITO

o Ser Humano no pensamento de Lorenz B. Puntel¹

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AS PHILOSOPHY OF THE SPIRIT

the Human Being in the thought of Lorenz B. Puntel

Jean Brás Guerra²
(jeanbrasg@gmail.com)

RESUMO

Ao avaliar o longo percurso da antropologia filosófica na história da filosofia, torna-se clara a percepção de que inúmeros pensamentos e vertentes foram produzidos, desde metafísicos a materialistas, fisicalistas, naturalistas ou outros. Com o crescente ataque à metafísica na filosofia contemporânea e as tentativas de superação desse pensamento, fica evidente que as propostas antropológicas alternativas também apresentam problemas sérios que, apesar de antropológicos, trazem consequências para diversificadas vertentes do mundo humano (que tem o homem como a base), como éticos, morais, econômicos etc. A proposta do presente trabalho será a apresentação da visão de homem elaborada por Lorenz Bruno Puntel, filósofo brasileiro (naturalizado alemão) que, na tentativa de formulação de uma filosofia sistemática, também propõe uma antropologia que busca superar os diversos problemas surgidos na contemporaneidade.

Palavras-chave: Antropologia. Espírito. Metafísica. Puntel.

ABSTRACT

When evaluating the long path of philosophical anthropology in the history of philosophy, the perception that numerous thoughts and strands have been produced, from metaphysical to materialist, physicalist, naturalist or others, becomes clear. With the increasing attack on metaphysics in contemporary philosophy and the attempts to overcome this thought, it is evident that alternative anthropological proposals also present serious problems that, despite being anthropological, bring consequences to diverse aspects of the human world (which has man as its base), such as ethical, moral, economic, etc. The proposal of the present work will be the presentation of the vision of man elaborated by Lorenz Bruno Puntel, a Brazilian philosopher (naturalized German) who, in an attempt to formulate a systematic philosophy, also proposes an anthropology that seeks to overcome the various problems that have arisen in contemporaneity.

Keywords: Anthropology. Spirit. Metaphysics. Puntel.

¹ O título do artigo foi escolhido a partir da citação de um dos tópicos da obra de Puntel, *Estrutura e Ser*. Além disso, o significado da dimensão espiritual será explicado dentro do presente artigo (a saber, no ponto 5). Cf. PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. p. 349.

² Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (2018).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7406802100167534>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8175-2065>.



INTRODUÇÃO

A problemática antropológica é tão antiga quanto a própria filosofia, afinal, um dos primeiros filósofos gregos (a dizer, Sócrates), em crítica aos pensadores anteriores a si, afirmava a necessidade do conhecimento efetivo de sua própria natureza, antes do conhecimento do princípio do mundo que já era almejado e alvo de formulações filosóficas. As teorias antropológicas que surgiram a partir da filosofia socrática foram marcadas pelo profundo elo antropológico-metafísico, afinal, compreender o homem era, sobretudo, compreender a sua alma, vista como um princípio metafísico (seja na ideia platônica ou na forma aristotélica). Esse elo manteve-se durante boa parte do período medieval, no predomínio filosófico tanto do neoplatonismo (durante a Alta Idade Média, na conciliação com o pensamento cristão da patrística) como do aristotelismo tardio da escolástica, tendo como expoente o pensamento de Tomás de Aquino. É válido ressaltar que tanto no período antigo como no medieval as formulações antropológicas não foram em sua totalidade metafísicas (como é o caso de algumas helenísticas, por exemplo). O valioso é a percepção de que, em grande parte da produção desses períodos, antropologia e metafísica estavam interligadas, e mais do que isso, a metafísica acrescentou um valor a mais à antropologia: uma dimensão que abre o homem ao Ser e à totalidade (compreendida por Puntel como a dimensão espiritual).

A partir da modernidade³, porém, o pensamento metafísico foi alvo de duras críticas, sendo apontadas como as mais significantes por Puntel a filosofia transcendental kantiana⁴, o positivismo lógico (sobretudo o pensamento de Carnap)⁵ e a filosofia heideggeriana⁶. Por

³ As críticas desses autores à metafísica foram acentuadas pelo próprio Puntel logo na introdução de um de seus artigos. Cf. PUNTEL, Lorenz. A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”: um capítulo de uma nova metafísica. In: *Metafísica Contemporânea*. Editora Vozes, 2007. p. 191. Manfredo Oliveira também as trabalha logo na primeira página de outro de seus artigos. Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Metafísica estrutural enquanto Teoria do Ser*. Disponível em:

<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/1741/1887>>. Acesso em: 10/02/2021.

⁴ Kant realizou uma cisão entre sujeito e mundo, afirmando que o sujeito é capaz de conhecer apenas os fenômenos, que correspondem à forma como as coisas aparecem para ele. Como as coisas são em si mesmas (o noumeno), o homem não é capaz de alcançá-lo pela razão e, por isso, as coisas em si não podem ser teorizadas. Segundo o próprio Kant: “A minha intenção é convencer todos os que creem na utilidade de se ocuparem de metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo o que se fez até agora e levantar antes de tudo a questão: de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível”. Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 12.

⁵ Segundo Carnap, as teorias metafísicas não podem ser teorizadas por não possuírem conteúdo. Não sendo científicas, estão presentes na região das intuições puras, não pertencendo, portanto, ao plano racional, mas ao sentimental. Cf. PUNTEL, Lorenz B. A crítica da metafísica em Carnap e Heidegger: análise, comparação e crítica. In: *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010. pp. 229-258.



conta de tais críticas, tornou-se problemático falar da metafísica na contemporaneidade, de forma que se gerou a necessidade de um extremo cuidado ao utilizar tal termo, sendo até mesmo melhor “ao filósofo evitá-la ou explicar exatamente de que forma e em que sentido ele a emprega ou empregará” (PUNTEL, 2007, p. 191).

Ainda é possível adicionar nessa lista a crítica nietzschiana.⁷ Segundo esse pensador, a metafísica ligou o homem a amarras transcendentais que, na realidade, não existem; para que o homem se torne verdadeiramente livre e perceba-se como o *sentido da terra*, é preciso anunciar a morte da metafísica. “O anúncio da morte de Deus significa, pois, a consciência da propagação desse *nada*, da ausência de um mundo supra-sensível de valores vinculantes. Nesse léxico nietzscheano, *nada* é o dístico para a escalada do *niilismo*.” (GIACCOIA JUNIOR, 2007, p. 22)

Sem dúvidas, esse pensamento marcou drasticamente a filosofia contemporânea e a cultura ocidental. Matando Deus e a metafísica, o homem passa a estar fundamentado no próprio nada, tornando demonstrado o niilismo de Nietzsche. Sobre as suas consequências, o próprio Heidegger deixa claro: “Se Deus morreu, enquanto fundamento supra-sensível e enquanto meta de tudo o que é efetivamente real, [...] então nada mais permanece a que o homem se possa agarrar, e segundo o qual se possa orientar” (HEIDEGGER *apud* GIACCOIA JUNIOR, 2007, p. 22).

Fica evidente também que, ao ser negada a metafísica, novas filosofias materialistas, fisicalistas e naturalistas (que acabam sendo reducionistas ao afirmar que na antropologia, por exemplo, o homem pode ser compreendido em apenas uma das suas dimensões: a matéria).

⁶ Heidegger afirma que toda a tradição metafísica se esqueceu completamente do Ser, dimensão que foi apenas intuída, mas nunca teorizada: “Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento. [...] A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma real investigação. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e ‘recauchutagens’, até à Lógica de Hegel. E o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 37.

⁷ Nietzsche buscou afirmar a negação da metafísica para que o homem encontrasse, em última instância, o sentido em si mesmo; o próprio homem é o sentido da terra, ou o super-homem (segundo alguns tradutores, o além-do-homem), ou seja, aquele que possui a capacidade de superar-se sem amarras transcendentais. “Percorrestes o caminho que medeia do verme ao homem, e ainda em vós resta muito do verme. Noutro tempo fostes macacos, e hoje o homem é ainda mais macaco do que todos os macacos.

Mesmo o mais sábio de todos vós não passa de uma mistura híbrida de planta e de fantasma. Acaso vos disse eu que vos torneis planta ou fantasma?

Eu vos apresento o Super-homem!

O Super-homem é o sentido da terra. Diga a vossa vontade: seja o Super-homem o sentido da terra.

[...] Noutros tempos, blasfemar contra Deus era a maior das blasfêmias, mas Deus morreu, e com ele morreram tais blasfêmias. Agora, o mais espantoso é blasfemar da terra, e ter em maior conta as entranhas do impenetrável do que o sentido da terra.” Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 25.



Sem a dimensão espiritual, o homem acaba perdendo aquilo que o diferencia dos demais seres, criando, segundo Lima Vaz, a morte do próprio homem:

Com efeito, a pós-modernidade se caracteriza pela fragmentação dos discursos unitários e demonstrativamente construídos que se apresentaram, desde as origens gregas da razão, como o alvo de sua ambição sistemática; e pela “desconstrução” dos principais fundadores e ordenadores desses discursos, tanto os transcendentais como Deus e as noções “transcendentais” na tradição clássica, como os imanentes como o sujeito e sua atividade a priori na filosofia moderna. A pós-modernidade proclama, pois, a dissolução, por obra das ciências humanas, do objeto-homem tendo sido entendido como um dos seus sinais precursores o anúncio da “morte do homem”. [...] O que resta da idéia do homem são fragmentos de discurso ou microunidades narrativas disseminadas num campo de linguagem de onde desaparecem as grandes linguagens do sentido. (VAZ, 1992, pp. 221-222)

Além de duras consequências antropológicas, não se podem negar também as consequências éticas e morais, afinal, sem um valor objetivo que norteie a ética, gera-se o crescente relativismo contemporâneo, com a radicalização da subjetividade tornando-se a referência absoluta de tais valores, o que, em última instância, acaba eliminando ou relativizando a própria dignidade humana. Para Puntel, torna-se necessária a elaboração de uma *nova metafísica*⁸ que seja capaz de resolver tais problemas elevados na filosofia contemporânea. Isso, porém, não poderá ser analisado com profundidade no presente artigo, cujo intuito é apenas apresentar a sua proposta antropológica. Sendo uma antropologia de cunho metafísico, é de importância que estas notas introdutórias sejam expostas.

216

1 QUADRO REFERENCIAL-TEÓRICO E CENTRALIDADE DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA SISTEMÁTICO-ESTRUTURAL

Antes de entrar propriamente no que será abordado neste artigo, alguns elementos da filosofia sistemático-estrutural precisam ser devidamente compreendidos. Isso se exige por coerência ao próprio pensamento punteliano, que dá grande importância ao conceito de *quadro referencial-teórico*, o primeiro a ser analisado aqui. Segundo o filósofo, toda teoria

⁸ “A concepção/teoria a ser desenvolvida aqui em seus traços fundamentais é concebida como um capítulo de uma nova metafísica. ‘Nova metafísica’ deve ser entendida no sentido de que a concepção articulada aqui corresponde à grande intuição e aos fundamentos daquela forma de filosofar (de pensar) que na história da filosofia está vinculada à designação ‘metafísica’. O epíteto ‘novo’ deve anunciar que se trata de uma forma de pensar que enquanto tal não se encontra na história da filosofia, mas que, por outro lado, se vincula à grande tradição/intuição da metafísica ocidental.” PUNTEL, Lorenz. *A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”*. um capítulo de uma nova metafísica. In: *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 193.



(tanto filosófica quanto científica) tem como ponto de partida “a constatação básica de que toda formulação de um problema, todo enunciado teórico, toda argumentação, toda teoria etc. só podem ser compreendidos e apreciados, se forem concebidos como situados dentro de um quadro teórico” (PUNTEL, 2008, p. 11). Sem tal quadro, toda teoria permanece sempre com o seu sentido indeterminado.

Para ele, portanto, o primeiro passo de qualquer empreendimento teórico deve ser o de apresentar-se a si mesmo, com todos os seus pressupostos teórico-metodológicos, para que dessa forma possam ser compreendidos concisamente os seus conceitos, sem que sejam abertas brechas para qualquer mal-entendido. Essa auto exposição, com efeito, não pode ser realizada de uma só vez, mas “é um processo que vai se concretizando ou determinando gradativamente” (PUNTEL, 2008, p. 85).

Tendo aclarado esse ponto, dever-se-á explicitar agora outro elemento de grande relevância para a filosofia sistemático-estrutural: a centralidade da linguagem no pensamento de Lorenz Puntel, marcado pelo contexto da reviravolta linguística da filosofia contemporânea. Para tal filósofo, é absolutamente claro que o que difere a filosofia das demais ciências é o seu caráter *teórico*, não podendo, assim, haver qualquer empreendimento desse tipo sem a linguagem. Segundo tal autor, nada pode ser objeto de qualquer consideração filosófica se não for possível falar sobre ele (OLIVEIRA, 2010).

Indo ainda além, o filósofo explana a capacidade da linguagem de ser o meio pelo qual o homem é capaz de compreender o mundo (uma das teses da reviravolta linguística). Dessa forma, é a linguagem quem diz o mundo, e é por ela que o mundo se expressa ao indivíduo humano. Isso ocorre porque o próprio mundo é *expressável*, chegando-se aqui à tese da *expressabilidade universal do mundo ou do ser*.

As maiores considerações em torno dessas teses não precisarão ser aprofundadas no presente artigo, pois isso fugiria demasiadamente do que objetivamente é proposto aqui. O fundamental é compreender o contexto no qual a filosofia sistemático-estrutural está inserida, pois exerceu grande influência. Sobre isso, muito bem detalha Carlo Penco:

O filósofo da linguagem não se limita a perguntar-se qual o sentido de uma palavra ou de um enunciado, mas se pergunta o que estão tentando fazer os interlocutores quando falam de sentido; pergunta-se qual o sentido da palavra “sentido”. O trabalho do filósofo da linguagem se refere à análise dos conceitos que são habitualmente usados para explicar a estrutura e o funcionamento da linguagem.

[...] A filosofia da linguagem situa-se na zona limítrofe entre a lógica e a linguística, e busca acima de tudo analisar as argumentações a favor e contra as diversas visões do sentido que são a cada momento propostas. (PENCO, 2006, p. 14)



Essa consideração será bem compreendida à medida que o presente artigo entrar em detalhes que, segundo Puntel, não devem ser ignorados para a problemática filosófica e conseqüentemente, para a pesquisa antropológica.

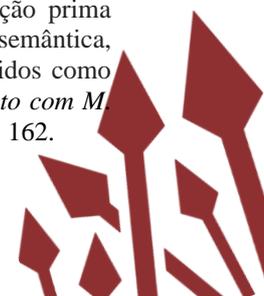
2 O CONCEITO DE CONFIGURAÇÃO COMO ONTOLOGIA QUE ESPECIFICA O INDIVÍDUO HUMANO

Um primeiro passo fundamental anterior à compreensão da antropologia punteliana é a análise de que a sua visão parte da elaboração de uma nova ontologia que resolva os problemas das propostas ontológicas anteriores.⁹ Tal ontologia, elaborada também a partir de uma nova semântica embasada no princípio do contexto¹⁰, insere a *categoria dos fatos primos como única e fundamental*. Os fatos primos possuem, entretanto, graus de complexidade distintos, podendo ser simples ou complexos.

Quanto aos fatos primos simples, estes correspondem à categoria mais elementar, sendo o “caso mínimo da determinação de uma estrutura prima ontológica” (PUNTEL, 2008, p. 282) e existindo apenas em uma rede de relações. Para o filósofo aqui tratado, é difícil ou até impossível pensar em um fato primo simples de forma isolada, o que não quer dizer que ele seja abstrato. Quando se pensa, por exemplo, em Sócrates, o “é o caso que é ruivo”, é quase impossível pensar no ruivo em si mesmo; isso, porém, não implica que tal propriedade seja abstrata (visto que é concreto o fato de Sócrates ser ruivo), mas apenas o fato de que ela apenas é inteligível quando está em uma rede de relações (ou seja, pensa-se no ruivo sempre em um formato específico, ou em uma pessoa específica, como no caso do próprio Sócrates):

⁹ Explicar os passos da elaboração dessa nova ontologia tomaria um longuíssimo espaço do presente artigo científico, o que torna impossível trabalhá-lo aqui. Para mais detalhes, cf. PUNTEL, Lorenz B. O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque. In: *Revista Kriterion*, n. 104, pp. 7-32.

¹⁰ Para Puntel, semântica e ontologia correspondem a dois lados de uma mesma medalha, isto é, toda semântica implica uma ontologia. Um dos problemas das ontologias anteriores foi a falta de preocupação semântica, trabalhando-se sempre uma semântica composicional que, em última instância, remete à ontologia substancialista. Não basta para o filósofo elaborar uma nova ontologia se a semântica permanece a mesma. Sobre isso: “Agora é possível e fácil de explicar o que se deve entender por ‘*estruturas ontológicas*’. As estruturas semânticas são algo como ‘*estruturas intermediárias*’ entre a linguagem (filosófica) e o plano ontológico. [...] Neste ponto é preciso aclarar tão somente que as estruturas ontológicas são, com referência às estruturas semânticas, simples e literalmente o outro lado da medalha. As estruturas ontológicas nada mais são que o estatuto definitivo das estruturas semânticas. Disso resulta que a estrutura ontológica é a proposição prima completamente determinada ou *realizada*. Dito de modo mais preciso: a uma proposição prima semântica, quando ela possui um estatuto definitivo [...] corresponde um *fato primo*. Fatos primos são concebidos como estruturas primas ontológicas”. PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. -L. Marion*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2011. p. 162.



A idéia básica pode ser formulada assim: com base no que foi exposto, um fato primo simples não deve ser pensado como uma entidade isolada ou *atômica* num sentido absolutamente literal e negativo, “sem janelas” e totalmente encapsulada; ele próprio é, antes, estruturado, e isto no sentido de que ele é *determinado* por uma rede de relações ou funções; dito de outro modo: ele *é* essa rede de relações ou funções. (Esse “é” deve ser entendido em conformidade com os esclarecimentos a serem dados a seguir.) Por causa dessa determinidade ou justamente “estruturalidade” do fato primo simples pode e deve ser dito que o próprio fato primo simples é uma estrutura (ontológica) prima. “Estrutura” deve ser entendido agora não como *estrutura abstrata*, mas como *estrutura concreta*: como um fato primo simples determinado por uma rede de relações ou funções. (PUNTELL, 2008, pp. 277-278)

Portanto, os fatos primos simples apenas são inteligíveis dentro de uma rede de relações, ou seja, dentro dos *fatos primos complexos ou configurações*. Não fica difícil compreender que tudo o que apreendemos, portanto, são na verdade configurações de fatos primos simples ou complexos, sendo esse um dado fundamental para a compreensão antropológica, sendo o conceito de configuração o grau máximo da proposta ontológica.¹¹

219 Todos os fatos primos estão sempre interconectados entre si, até a formação de configurações sempre mais complexas, chegando-se à compreensão da estrutura abrangente do universo. O mundo pode ser percebido como a “totalidade dos fatos primos configurados em extrema variedade e complexidade” (PUNTEL, 2008, p. 238), tendo-se a ciência de que esses fatos primos são divididos em espécies, graus de complexidade e diferencialidade ontológica. O avanço no entendimento de configurações sempre mais complexas atinge a formulação de uma Teoria do Ser como tal e em seu todo, vista como dimensão primordial, que não poderá ser formulada também neste artigo.

Ao se tratar de *espécies* de fatos primos, estes podem ser distintos entre estáticos, dinâmicos, processuais, eventivos, concretos, abstratos etc. Ao se trabalharem os *graus de complexidade*, como já foi explanado, os fatos primos podem ser divididos em simples e complexos. Por sua vez, em sua *diferencialidade ontológica*, eles podem ser diversificados em materiais, físicos, biológicos, espirituais, lógicos, morais, éticos, jurídicos, matemáticos etc. (PUNTEL, 2008, p. 350)

¹¹ “Por sua vez, uma configuração é o fato primo supremo ou a estrutura ontológica prima suprema quando ela ‘configura’, ou seja, estrutura outras estruturas ontológicas primas simples ou complexas de forma completa e definitiva – por exemplo, as chamadas entidades concretas ou o indivíduo concreto, como é o caso de um animal e, sobretudo, do ser humano. É essa teoria das configurações que supera as aporias da ontologia da substância. A sequência de configurações pode atingir graus cada vez mais complexos e variados até a sua acomodação dentro da estrutura abrangente do universo, ou seja, o ser em seu todo como estrutura prima ontológica abrangente.” OLIVEIRA, Manfredo A. de. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014. pp. 239-240.



Ainda é importante ressaltar que Heidegger foi aquele que inseriu o conceito de diferencialidade ontológica na filosofia, afirmando a diferença puramente entre “ser e ente”. Puntel, porém, *amplia* o uso do termo para, também, a diferença entre os distintos âmbitos dos entes e do ser. Segundo ele, “diferença ontológica concerne, ademais, de modo especial à diferença entre o âmbito do mundo natural como um todo, por um lado, e os âmbitos do mundo não natural, por outro” (PUNTEL, 2008, pp. 348-349).

O mundo natural, como deve ser presumível, trata da estrutura física do mundo e da natureza, enquanto o não natural pode ser dividido em mundo humano (ou espiritual), com tudo o que pode ser constitutivo dele (como as dimensões morais, éticas, culturais, religiosas etc.) e o mundo ideal, que diz respeito às teorias e estruturas lógicas, matemáticas e semânticas. Para o presente trabalho, será delimitada apenas uma: o mundo humano (ou espiritual).

De tudo o que foi aclarado, a elaboração segundo a constituição (ou os graus de complexidade) será a mais importante. Segundo esta, o indivíduo é evidentemente percebido como uma *configuração* de fatos primos.

220

3 BASE ONTOLÓGICA GERAL E CONSTITUIÇÃO ONTOLÓGICA ESPECÍFICA DA ÁREA (ANTROPOLÓGICA)

Em síntese, para Puntel, toda configuração pode ser compreendida como um *indivíduo*¹² (ou seja, é identificável e se diferencia de outras configurações). Porém, dessa forma, então, qual seria a diferença do indivíduo *humano* para com as demais configurações? Ora, como já foi apresentado, as configurações possuem graus variados; o indivíduo vivo possui uma *configuração extremamente densa*, enquanto os demais, uma *configuração solta*. Os seres vivos, portanto, são identificáveis como indivíduos *relevantes* ou *robustos* (PUNTEL, 2008, p. 351) constituindo esta a sua *base ontológica geral*. Dentre tais indivíduos relevantes ou robustos (que são designados todos os seres vivos), o ser humano ocupa o lugar

¹² “A palavra ‘indivíduo’ sabidamente é empregada em sentido bastante amplo e em sentido estrito. No sentido amplo, toda entidade, qualquer que seja sua espécie, que se diferencia de outras entidades, é uma entidade individual, um indivíduo. Nesse sentido, todo fato primo simples individual e todo fato primo complexo individual é um indivíduo. Quando se emprega a palavra ‘indivíduo’ neste capítulo (e, de modo geral, neste livro) *não* se tem em mente este sentido *bastante amplo*, a não ser que isso seja especialmente indicado. No sentido estrito, entende-se por ‘indivíduo’ toda configuração de fatos primos, ou seja, todo fato primo complexo. Toda configuração identificável que se diferencia de outras configurações e, de acordo com isso, um indivíduo nesse sentido estrito.” PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. p. 351.



de *indivíduo espiritual relevante*, pois é exatamente a dimensão do espírito que o diferencia de todos os outros seres vivos.

Abordando então a constituição específica da área, é coerente afirmar o ser humano como a “mais importante de todas as estruturas ontológicas” (PUNTEL, 2008, P. 352), e ele é definido em sua constituição individual como *pessoa*. Pode ser percebida aqui uma grande influência personalista no pensamento punteliano; porém, esta não pode ser compreendida apenas como uma influência da visão personalista francesa contemporânea (existencialista), dado que é muito mais próxima do personalismo escolástico, em que a *pessoa* é apresentada como um ser espiritual e aberto à totalidade do Ser. Jacques Maritain bem exemplificou isso em sua filosofia ao retomar o mesmo conceito, afirmando que a “pessoa como tal é um todo, um todo aberto e generoso” (MARITAIN, 1962, p. 64).

Quais são, afinal, as características do indivíduo como pessoa? Segundo o filósofo apresentado aqui, por pessoa, “entendemos, de modo bem geral e intuitivo, um ente, do qual é própria uma unidade bem especial e que possui um centro ou um cerne, no qual está fundada a sua capacidade de falar na primeira pessoa, portanto, de dizer ‘eu’, de ser um sujeito” (PUNTEL, 2008, p. 358). A pessoa, portanto, é uma *unidade* capaz de compreender a si mesma e falar sobre si, de viver como um *eu* que se reconhece como tal; ou, nas palavras de Puntel, é um ser que possui uma *autocompreensão natural* dada na linguagem natural, “através da qual se articula a compreensão de mundo e autocompreensão naturalmente dadas” (PUNTEL, 2008, p. 361).

Dessa forma, é afirmada uma assimetria da autocompreensão natural em relação à compreensão de mundo, pois, além de compreender o mundo, o homem é capaz de também compreender a si mesmo, estando sempre familiarizado consigo mesmo. Isso ocorre de forma imediata e, portanto, incontestável (PUNTEL, 2008, p. 362). Apenas o indivíduo espiritual é capaz de tal feito, e isso demonstra a sua unidade fundamental. O filósofo brasileiro Lima Vaz, analisando o conceito de pessoa, coloca-o como síntese e unidade de forma semelhante ao que está sendo proposto aqui:

A categoria da *pessoa* é a expressão dessa unidade final. Ela pode ser designada igualmente categoria da *essência* como expressão ontológica plena do homem que se significa a si mesmo, e cumpre efetivamente o desígnio do seu *ser* no seu *existir*. [...] Vale dizer que no dinamismo do *Eu sou* primordial, impelido pela *ilimitação tética*, ou pela auto-posição do sujeito como *ser* e referindo-se ao horizonte infinito do *Ser*, está presente *in nuce* toda a riqueza inteligível que se desdobrou na sequência das categorias, vindo a convergir na categoria de *pessoa*. [...] Por conseguinte, ela é a expressão acabada do *Eu*



sou, de sorte a podermos estabelecer, como resposta à interrogação inicial “que é o homem?”, a identidade mediatizada pela sequência das categorias, entre *sujeito* e *pessoa*. A pessoa é, portanto, a expressão adequada, a *forma formarum* com a qual o sujeito ou o Eu se exprime ou se diz a si mesmo. (VAZ, 1992, pp. 190-193)

Portanto, ambos os filósofos (Puntel e Lima Vaz), além de afirmarem a categoria de pessoa como unidade fundamental e como Eu que se compreende e afirma a si mesmo, também analisam a pessoa como singularidade que se abre ao Ser. Isso, porém, poderá ser analisado apenas posteriormente.

4 ELEMENTOS DA CONFIGURAÇÃO DO INDIVÍDUO HUMANO

Tendo sido compreendida a base ontológica geral da *pessoa*, faz-se necessário aprofundar agora os elementos que constituem esse indivíduo, ou seja, a sua constituição ontológica específica. Mas, para isso, é necessário compreender o *como* pode ser trabalhado esse aspecto e chegar a esse estudo da pessoa humana.

222

Segundo Puntel, apesar de não poder haver na filosofia algo como o experimento científico (visto que tal disciplina é uma atividade teórica), isso não implica afirmar que ela não tenha qualquer relação com a experiência. O fator básico “é o fato de que a filosofia não procede nem puramente *a priori* nem na base de experimentos, mas principia na compreensão de mundo e na autocompreensão articuladas na linguagem natural” (PUNTEL, 2008, p. 361). A base empírica de importância aqui, portanto, é a compreensão de mundo articulada pela linguagem natural.¹³ Partindo desses pressupostos, pode-se caminhar para a compreensão da visão da filosofia sistemático-estrutural acerca da *pessoa*.

É perceptível, diante de todas as explicações, que o homem é uma configuração altamente complexa e por isso não é simples de ser estudado e aprofundado, porque, além de possuir uma quantidade enorme de fatos primos (sendo considerada até uma quantidade infinita (PUNTEL, 2008, p. 363), como ainda será visto), estes são bastante heterogêneos.

Para estudar essa heterogeneidade, é preciso descrevê-lo em duas formas gerais: na forma *modal* e na forma *específica da área*. A forma modal pode ainda ser diferenciada de

¹³ Mesmo possuindo duras críticas à linguagem natural como linguagem filosófica (o que não poderá ser apresentado aqui em detalhes), Puntel afirma que essa linguagem deve ser entendida apenas como um ponto de partida, e a tarefa da filosofia será a de posteriormente “verificar, corrigir, até eventualmente abandonar, mas, de qualquer modo, otimizar essa compreensão de acordo com critérios de coerência e de inteligibilidade relativamente maximais”. PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. p. 361.



três maneiras: a forma *absolutamente essencial*, a forma *relativamente* ou *historicamente essencial* e a forma *contingente*.

A forma absolutamente essencial é constituída pelos fatos primos “absolutamente necessários do ser-humano: são os fatores que cabem a todo ser humano *simpliciter*, isto é, independentemente de toda e qualquer situação histórica, geográfica etc.” (PUNTEL, 2008, p. 363), ou seja, são seus constituintes absolutamente necessários. Os mais importantes são o intelecto (razão e entendimento), a vontade e a consciência ou autoconsciência. Em outras palavras, é essa parte absolutamente essencial no indivíduo que compõe o denominado *espírito* e será mais analisada posteriormente.

Aquilo que é relativamente ou historicamente essencial são os “fatores que nunca podem faltar quando se fala de um ser humano, mas que, em distinção aos fatores absolutamente essenciais, sempre estão dados exclusivamente com uma concretização (ou indexação)” (PUNTEL, 2008, p. 364). Dentre esses fatores pode ser incluído o corpo humano, pois ele está situado em um lugar e em um tempo. Segundo Lima Vaz, o corpo é constitutivo do *ser* do homem e é, portanto, essencial ao *Eu*:

223

Podemos dizer, por conseguinte, que a autocompreensão filosófica do homem enuncia, no seu ponto de partida, duas proposições fundamentais:

1. o corpo é o próprio sujeito (Eu), estruturando-se em formas expressivas que traduzem os diversos aspectos da sua presença exteriorizada (ou espaço-temporal) no mundo;
2. o corpo é o sujeito dando a essas formas expressivas a natureza do sinal na relação intersubjetiva com o Outro, e a natureza de suporte das significações na relação objetiva com o mundo.

[...] O corpo próprio define-se como o polo imediato da presença do homem no mundo. (VAZ, 1991, pp. 181-182)

O corpo, como elemento essencial do homem, é o lugar no qual o indivíduo se torna um *ser histórico* e um *ser no mundo*. É por ter um corpo e por estar inserido no mundo e na história que o indivíduo é capaz de relacionar-se, ser sociável, ser aberto ao outro e, também, de construir a sua própria vida.

Além de um corpo, também existem outros fatores historicamente essenciais, como “ser nascido”, “crescer”, “morar”, fatores que são históricos e inerentes ao ser humano. Além desses, há também fatos primos que de forma alguma são essenciais ao homem, mas que, uma vez surgidos, passam a ser uma característica que jamais será apagada, como por exemplo, ter sido batizado com um determinado nome, ter-se tornado pai, ter irmãos etc.



Além desses fatos primos absolutamente e historicamente universais, chega-se por fim aos *contingentes*, que são os fatos primos que ocorrem ou ocorreram, mas que podem deixar de ocorrer em um determinado momento. Esses são a grande maioria dos fatos primos que ocorrem na vivência da pessoa: por exemplo, em um dia X comer lasanha, ir para a faculdade no ônibus Y ou Z etc.

Após a explanação acerca da visão *modal*, faz-se necessária também a análise do indivíduo por meio da visão *específica da área*, ou em seus diversos âmbitos ontológicos específicos. Nessa forma de análise, os fatos primos podem ser enquadrados sob uma grande variedade de diferenciações: “fatos primos puramente espirituais (mentais), sociais, sensíveis, biológicos, inorgânicos (puramente físicos). No interior desses planos ou âmbitos, devem ser observadas ainda outras diferenciações” (PUNTEL, 2008, p. 364).

Diante de toda essa visão antropológica, o homem experimenta-se, portanto, como uma unidade altamente complexa, e não apenas em variedade de fatos primos, mas também em heterogeneidade. Essa percepção faz perceber que “nenhuma das estruturas formais hoje conhecidas e tratadas parece ser perfeitamente adequada para articular a estrutura extremamente complexa de indivíduos no sentido preciso” (PUNTEL, 2008, p. 358). Da mesma forma, também as filosofias da mente que tentam explicar essa *unidade na complexidade* não conseguem dar uma resposta coerente (PUNTEL, 2008, p. 365), pois dão em sua maioria uma resolução reducionista.

Puntel não dá essa resposta voltando-se apenas para uma dimensão da pessoa ou dando uma visão unilateral do homem, mas, já sendo próprio do conceito de configuração tudo estar totalmente conectado, tal filósofo compreende o homem como uma unidade complexa. Como pensar, porém, essa unidade? A própria ontologia da substância não deu uma resposta satisfatória a tal questionamento, pois, no fundo, propôs uma ontologia duocategorial que dividiu a substância em substrato e propriedades. Isso deu a ela uma série de problemas, como os referentes ao todo, à mudança, a sua relação com o espaço e também à questão da unidade (OLIVEIRA, 2014, pp. 83-84):

Substâncias são unidades; uma unidade singular é o caso de *uma coisa*. Na vida de cada dia, tratamos os objetos que encontramos como constituindo unidades. Os filósofos, porém, não consideram objetos que têm partes próprias como uma substância, mas como coleção de substâncias; ou seja, o que numa observação superficial parece ser uma verdadeira unidade pode dissolver-se em complexidade através de uma análise mais apurada. Veja-se o caso da física: molécula, átomo, partícula subatômica etc. – ou seja, não há garantia de que um candidato nomeado seja uma verdadeira unidade.



Isso não constitui, para Campbell, um problema sério em si mesmo, mas o que realmente dramatiza é que temos muitas quase substâncias – por exemplo, cadeiras, mesas e automóveis –, que não possuem uma unidade metafísica genuína enquanto objetos. A unidade metafísica de uma verdadeira substância não é essencial para ser um objeto. Por que supor que se necessita de algo unificante que particularize? (OLIVEIRA, 2014, p. 84)

Outro pensamento que buscou dar uma nova proposta de ontologia foi a teoria dos feixes de Bertrand Russell. Este realizou uma ontologia monocategorial em razão dos vários problemas da teoria substancialista. Segundo o filósofo, quando “encontramos um objeto, encontramos um ‘nexo de qualidade e relações’, um centro para operações causais, ativas e passivas” (OLIVEIRA, 2014, p. 87).

Esse pensamento, de forma bastante clara, inspirou a filosofia sistemático-estrutural ao apresentar a configuração como constituída por inúmeros fatos primos interligados, como já foi demonstrado aqui. O que seria, então, a coisa no quadro teórico da teoria dos feixes? É “o próprio feixe de propriedades vinculadas somente pela coincidência no espaço-tempo: portanto, uma totalidade de propriedades copresentes” (OLIVEIRA, 2014, pp. 87-88). Mas o *como* explicar a unidade dos feixes também foi um problema deixado sem solução por essa teoria.

Sabendo Puntel que o problema do embasamento dessa unidade não é secundário, mas sim primordial, e que foi deixado tão aberto na história do pensamento filosófico, constatou ser preciso que a unidade esteja alicerçada em um “‘fator sistemático-ontológico’ absolutamente fundamental, ao qual será conferida a designação ‘*ponto de unidade sistemático-ontológico irreduzível*’” (PUNTEL, 2008, p. 365). Em outras palavras, para a antropologia, o indivíduo não é “nem um conjunto nem uma soma nem uma conjunção, mas uma totalidade singular, caracterizada por um *ponto de unidade*” (PUNTEL, 2008, p. 365).

5 PONTO DE UNIDADE E DIMENSÃO ESPIRITUAL

Com o ponto a que se chegou na última explanação, pôde-se encontrar o “centro” ou “cerne” do indivíduo humano. Outros termos serão evitados por motivos epistemológicos, e por isso, de fato, o termo *ponto de unidade* é o que melhor expressa a pessoa. Falar de ponto de unidade é diferente de falar simplesmente de unidade, visto que nem toda a unidade possui esse laço de união:



O que se quer dizer aqui é o seguinte: o laço de união, o “fator configurador” não está só – de algum modo – presente em toda parte, compreendendo e abrangendo todos os elementos, mas ele também possui um direcionamento bem determinado, mais precisamente, a partir de um ponto no qual inicia a união e mediante o qual ela é possibilitada, suportada e obrigada. O laço de união, o fator configurador nesse sentido, será chamado aqui de “ponto de unidade”. (PUNTEL, 2008, p. 365)

No que consiste, enfim, esse ponto de unidade? Ele se encontra-se no dizer: *eu*. O *eu* é esse ponto de unidade no qual se encontra a totalidade da pessoa. No *eu*, todos os fatos primos, sejam analisados na perspectiva modal ou nas especificidades ontológicas, encontram-se como unidade. Não há brecha para qualquer tipo de reducionismo, sendo inclusive bastante argumentada a crítica de Puntel contra o materialismo/fisicalismo, correntes que estão em grande discussão na filosofia contemporânea.¹⁴

O *eu* é consciência, é intelecto, é vontade, ou seja, é espírito. Mas também é corpo, é matéria, é histórico, é nascido, é vivente. Não é apenas um desses pontos, mas é a unidade de todos eles. E esse *eu*, como todos os outros indivíduos (entendidos no sentido punteliano, que já foi explanado), está situado *no* mundo. Esse conceito é, portanto, a questão central de sua antropologia, visto que não é possível compreender o homem sem tal unidade.

226

Segundo Lima Vaz (muito semelhantemente a Puntel), a pessoa é a forma última e totalizante da expressão do Eu. É nesse cume que é possível dar uma resposta concreta à longa pergunta da tradição filosófica: o que é o homem? (VAZ, 1992, p. 218) É na *identidade* da pessoa que é possível a passagem da totalidade natural para a totalidade *humana*, que é traduzida em uma *complexidade real* (VAZ, 1992, p. 218).

Esse ponto de unidade, que Puntel denomina *ponto de interseção*, abrange todos os fatos primos que compõem o indivíduo. Os fatos primos então “se encontram *em um* ou *dentro de* ou *como um* ponto, no qual consiste a unidade do indivíduo ou da pessoa” (PUNTEL, 2008, p. 367):

Esse ponto, porém, não é algo como uma soma *posterior* ou uma contagem ou justaposição posteriores dos muitos fatos primos distintos. Se este fosse o caso, não se explicaria mais o dizer-“eu”, pois o dizer-“eu” não cria aquela unidade original, com a qual se experimenta e entende o indivíduo como pessoa, mas é *expressão* dessa unidade original e, *desse modo*, do “ponto de unidade” que constitui essa unidade. (PUNTEL, 2008, pp. 367-368)

¹⁴ Cf., a respeito, VIANA, W. C. *Hans Jonas e a filosofia da mente*. São Paulo: Paulus, 2016, ou também PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. pp. 374-385.



Não se trata, portanto, de algo que é criado ou desenvolvido pelo próprio homem no decorrer de sua existência, como, de certo modo, é uma das teses do existencialismo. Ao contrário, é algo anterior à sua vivência, e é a partir desse ponto de unidade, constitutivo da *pessoa*, que é possível o desdobrar-se de sua existência pelo uso da liberdade. Segundo o próprio autor, “Trata-se de um conceito básico, em certo sentido de um conceito primitivo, de um conceito singular e ímpar, que só pode ser articulado na base de uma análise concreta e detida do fenômeno ‘experiência da unidade pessoal’” (PUNTEL, 2008, p. 365).

É diante desse ponto de unidade que também é possível a compreensão do ser humano. Se se compreendesse o ser humano apenas em seus fatos primos espaciotemporais, então ele seria compreendido apenas como um ser material. Ora, sendo ele apenas material, então “o seu ‘ponto de unidade’ se estenderia ou se ampliaria para um meio ambiente [*Umwelt*]” (PUNTEL, 2008, p. 366), como é o caso dos seres vivos biológicos como plantas e animais. Esse seria o seu *horizonte restrito*. Quanto a esses seres biológicos, segundo Puntel, eles “não são capazes de ‘olhar para fora’, ou ‘atuar para além’ dos limites desse meio ambiente. Essa restritividade define decisivamente a configuração ontológica, com base na qual plantas, animais etc. devem ser compreendidos” (PUNTEL, 2008, p. 366).

227 É a partir daqui que se torna possível falar da capacidade humana de, como esse ponto de unidade, ir além do limite biológico dos demais seres vivos. É preciso agora aprofundar o elemento mais importante desse ponto de unidade (*pessoa*), que o distingue de todos os outros indivíduos concretos: a sua dimensão absolutamente essencial, o *espírito*.

O espírito permite que o homem não apenas esteja situado no mundo como os entes apenas corporais; como ente corporal-espiritual, ele possui um “mundo irrestrito”, um mundo próprio que provém de sua dimensão espiritual. Puntel o explica em uma citação digna de nota:

Porque ele tem a capacidade de superar todos os limites, mais precisamente, não por ser um ente material-biológico, mas por ser um ente espiritual. Ele pode perguntar por absolutamente tudo, desenvolver “*theories of everything* [teorias de tudo]” etc. Isso nada mais é que uma descrição sucinta daquele fato primo essencial denominado inteligência e que (co-)define decisivamente a configuração do ser humano. Ninguém produziu caracterização mais sucinta e certa desse fato primo essencial do que Aristóteles com sua famosa formulação: “O espírito, de certo modo, é tudo (*anima quodammodo omnia*).” O “de certo modo (*quodammodo*)” pode ser interpretado com o conceito ‘intencional’. Nesse caso, o sentido é este: *o espírito é intencionalmente coextensivo com pura e simplesmente tudo, com o universo, com o ser em seu todo.* (PUNTEL, 2008, p. 367)



É aqui que se torna perceptível que o espírito é capaz de transcender a própria realidade material e o mundo (em um sentido apenas objetivo), e se mostra como coextensivo com o Ser em seu todo. Enquanto a pessoa em sua dimensão corpórea está situada *no* mundo, a mesma pessoa em sua dimensão espiritual está relacionada intencionalmente à totalidade dos entes e ao próprio Ser e, portanto, transcende a realidade objetiva.

Não se pode entender essa transcendência como se o espírito fosse “algo” e então transcende esse “algo”. “Para que ainda faça sentido falar aqui de ‘transcendência’, seria preciso dizer que o espírito humano é *essa* ‘transcendência’ mesma.” (PUNTEL, 2011, p. 182) Assim pode ser entendida a formulação de Blaise Pascal: *o homem ultrapassa infinitamente o homem* (PASCAL *apud* PUNTEL, 2011, p. 182). A pessoa é essa transcendência que sempre ultrapassa a si mesma, por ser ilimitada.

Pode-se em certo sentido compreender que o espírito, a partir das particularidades e singularidades, consegue paulatinamente chegar a conexões cada vez maiores e assim chegar ao ser. Porém, “o próprio fato de que esse processo, de que esse progredir possa ocorrer está fundado em que o espírito humano, por assim dizer, ‘sempre já’ se encontra no ponto de chegada desse processo” (PUNTEL, 2011, p. 181), isto é, o ser em seu todo. Em outras palavras, essa coextensionalidade com o ser não é algo que o homem conquista, ou apenas alguns podem conseguir alcançar, mas, ao contrário, é algo basilar e essencial do espírito humano.

Segundo Lima Vaz, o espírito constitui o elo entre antropologia e metafísica (VAZ, 1991, p. 202). “O espírito é, segundo a terminologia clássica, uma *perfectio simplex*: em si mesmo, atualidade infinita de ser. Por isso mesmo, é pelo espírito que o homem participa do Infinito, ou tem indelevelmente gravada no seu ser a marca do Infinito.” (VAZ, 1991, p. 202) Negar a dimensão espiritual do homem é negar que a sua constituição ontológica é capaz de transcender a natureza, e isso se torna inadmissível no nível de compreensão em que estamos.

As tentativas contemporâneas de negar o espírito acabam mostrando-se cheias de incoerências e, além disso, tiram também aquilo que dá ao homem um valor ontológico superior ao dos demais seres. Por isso, o indivíduo perde a sua dignidade e referencialidade, gerando-se a crise de valores e sentido que chegou ao seu auge nesta mesma contemporaneidade. Negar o espírito, em última instância, é negar a dignidade humana e o seu valor específico.

Compreendendo-se a transcendência da dimensão espiritual, pode-se também compreender sem problemas outro ponto chave da antropologia



punteliana: a *situação ou auto-situação original* no sistema. Ao mesmo tempo que o indivíduo, em certo sentido, é histórico-corporal e por isso situado no mundo objetivo, ele não é situado como que “colocado”, mas é situado porque, enquanto espírito, é capaz de *situar-se* no Ser. Por essa razão, ele não é um ponto posterior, mas sim um ponto original:

A razão pela qual o ponto de unidade mencionado não é um “ponto” posterior e sim um “ponto” original, é a seguinte: *porque* ele é um ponto sistemático. Isto significa aqui que ele está situado no sistema total (isto é, no universo, no ser como um todo), *ao* situar *a si próprio* no sistema, mais precisamente em relação a todos os demais “pontos” (ou todos os demais “locais”) do sistema e, desse modo, relativamente ao sistema como um todo. Por exemplo, pedras, gatos e entes semelhantes não podem situar a si mesmos relativamente, ao teorema de Pitágoras. Em contraposição, o indivíduo humano possui a *capacidade* de elevar a *situação* no sistema, dada com uma estrutura ontológica, à condição de *auto-situação* consciente no sistema. O ponto sistemático deve ser compreendido como *coextensionalidade intencional* com o sistema (com o ser em seu todo), o que significa que o ponto de unidade sistemático se refere à *situação ou auto-situação* original no sistema (no sentido de um lugar absolutamente último dentro do todo do sistema, que não mais pode ser reduzido a alguma outra coisa). (PUNTEL, 2008, p. 368)

229 Como um ponto de unidade corporal-espiritual, a pessoa é capaz de situar-se tanto de forma espiritual no Ser como de forma objetiva no próprio mundo. Isso quer dizer que também na história ele não é simplesmente “determinado” por aquilo que está fora dele, mas também é capaz de determinar-se e transcender aquilo que é lhe imposto de forma exterior.

6 INTELIGÊNCIA, VONTADE, CONSCIÊNCIA (OU AUTOCONSCIÊNCIA)

Após a abordagem da dimensão espiritual em sua totalidade e do que é próprio dela, será trabalhada agora a distinção entre as suas partes específicas, que são a inteligência, a vontade e a consciência. Torna-se preciso compreender essas três dimensões como interconectadas naquilo que se denomina espírito. Em linhas gerais, essas três dimensões, como constituintes do espírito, também são coextensionais com o Ser (PUNTEL, 2008, p.367).

É importante aqui a compreensão de que essas três dimensões formam uma *unidade* dentro do espírito, ou seja, não se poderia afirmar novamente uma dimensão unilateral dele,



sendo preciso compreendê-lo na sua totalidade. Da mesma forma, como já foi colocado, essas dimensões são coextensivas ao Ser e, por isso, remetem a algo nele. Lima Vaz também possui um posicionamento semelhante em relação a isso:

Se pensarmos a unidade do homem como espírito à luz da noção transcendental de unidade, e se a compararmos com a unidade do Espírito infinito, veremos que neste a unidade é a unidade de identidade real do espírito e do ser, na diferença formal do espírito como Inteligência e como Amor. No homem, como espírito finito, a unidade é unidade da identidade formal entre o espírito e o ser, na diferença real entre o espírito e os seres. (VAZ, 1991, p. 202)

O filósofo citado, portanto, também enxergou a unidade dos constituintes do espírito, bem como a relação dessa mesma dimensão espiritual com o Ser, que no fundo equiparar-se-á a uma relação de unidade também entre ambas. Isso será aprofundado no decorrer deste ponto.

As duas primeiras dimensões (inteligência e vontade) podem ser compreendidas de forma intencional, isto é, ambas “denotam uma direcionalidade ou um direcionamento para..., em última instância, para tudo e cada coisa, para o universo no sentido mais abrangente possível, em suma: para o ser em seu todo” (PUNTEL, 2008, p. 369). Em outras palavras, a intencionalidade é um elemento essencial para a compreensão dessas duas dimensões, apesar de que em formas diferentes. A consciência, por sua vez, precisará ser analisada a partir de outra perspectiva, que será vista mais à frente.

Na inteligência (ou *intelecto*, como foi denominada em boa parte da história da filosofia), “o direcionamento ou a direcionalidade para o mundo tem como alvo a articulação (o compreender) do mundo” (PUNTEL, 2008, p. 369). Essa visão não é nova para a filosofia; é uma visão semelhante à de Tomás de Aquino, que já elaborava, em certo sentido, o intelecto como intencional ao mundo, para que por meio da experiência fosse possível a compreensão da realidade objetiva (AQUINO, *ST I*, q. 16, a. 1-2). É também a partir do intelecto que se torna clara a filosofia como atividade teórica, em que, pela linguagem, é possível articular o mundo.

Apresentou-se que as dimensões do espírito estão diretamente interligadas às dimensões do Ser como tal e em seu todo. Se o espírito está intencionalmente direcionado para o mundo para compreendê-lo e articulá-lo, então qual dimensão do mundo ou do ser está diretamente interligada ao espírito?



Ora, já se mostrou brevemente no início deste trabalho que o mundo e o Ser são expressáveis, porque são inteligíveis; essas duas características estão completamente interligadas e, por isso, apenas é possível teorizar com o uso da inteligência. Deparamo-nos, então, com a profunda *relação entre a inteligência humana e a inteligibilidade universal do Ser*. Por um lado, a intencionalidade da inteligência dirige-se ao mundo para compreendê-lo, e, da mesma forma, o mundo é “compreensível, entendível, reconhecível, articulável etc.” (PUNTEL, 2008, p. 582):

Esse momento estrutural imanente mais universal fundamental da dimensão do ser foi reiteradamente visado em múltiplas perspectivas e terminologias e muitas vezes também explicitamente articulado. Começando pela famosa sentença de Parmênides: [...] (“pois pensar e ser é a mesma coisa”), passando pela sentença central da grande tradição metafísica “Ens et verum convertuntur”, pela igualação hegeliana de idéia (no seu sentido!) e realidade e chegando até a igualação heideggeriana de “ser” e “verdade” (no seu sentido): sempre se trata de uma intuição central, que, no entanto, frequentemente foi articulada em formulações exageradas e até críticas. Essa história é especialmente instrutiva porque a partir dela fica evidente de quantas maneiras diferentes uma e mesma expressão pode ser empregada por filósofos diferentes. Isto vale de modo muito especial para as expressões ‘pensamento/idéia’, por exemplo, em Hegel e ‘verdade’ especialmente em Heidegger. (PUNTEL, 2008, p. 583)

231

Da mesma forma que a inteligência é ligada à inteligibilidade universal do Ser e à expressabilidade, também se pode relacioná-la à *coerência universal*, que é essencial para a compreensão sistemática da filosofia punteliana e da articulação do Ser como tal e em seu todo. Essa característica torna possível compreender, além da inteligibilidade, a coerência que existe entre todas as interconexões, o que é próprio do Ser. Ela se deriva da “inteligibilidade universal da dimensão do ser, porque compreender, entender, explicar etc. algo significa essencialmente apreender a interconexão em que se encontra esse algo. Coerência é, em suma, sistematicidade” (PUNTEL, 2008, p. 584).

Inteligibilidade, expressabilidade e coerência universais, são, portanto, características do Ser que estão diretamente interligadas e que têm como pressuposto a própria inteligibilidade. Se essas características não fossem inteligíveis, elas não poderiam ser compreendidas pela inteligência humana, e então não seriam expressáveis e coerentes.

Com a discussão sobre a dimensão da inteligência, que está diretamente interligada à inteligibilidade universal, será abordada a *vontade*, que, assim como a inteligência, é intencional ao mundo e ao Ser. Enquanto a inteligência está direcionada para a articulação e compreensão do mundo, na vontade “o direcionamento ou a



direcionalidade tem como alvo a *realização* de uma intenção” (PUNTEL, 2008, p. 369).

É por meio da vontade que a pessoa se torna capaz de intervir diretamente no mundo, na sociedade, na ética (em sua característica deôntica) e também na sua própria realização. Todavia, pode ainda ser colocada aqui a relação da vontade com o Ser. Se a inteligência está diretamente inter-relacionada com a inteligibilidade universal (e, portanto, também com a expressabilidade e a coerência universais), qual característica imanente do Ser estaria interligada à vontade? Essa dimensão é a *bondade*:

Na grande tradição metafísica, foi empregada a palavra “*bonum*”, “bom” para designar essa característica. Por conseguinte, para essa metafísica vigorava o grande axioma: *omne ens est bonum* [todo ente é bom] ou *ens et bonum convertuntur* [o ente e o bom são convertíveis]: existe uma relação de reciprocidade entre cada ente e o bonum. A “idéia” do “bom/bem”, que ocupa o centro da filosofia de Platão, foi entendida e caracterizada de diversos modos no decurso da história da filosofia, geralmente sem a conexão caracteristicamente platônica com o conceito de “idéia” no sentido de Platão. (PUNTEL, 2008, p. 585)

Seguindo o que foi explanado acerca do intelecto, percebe-se então a bondade como uma característica imanente do ser – por isso determinada a partir dele – que se direciona para a vontade. Por outro lado, “a vontade faz tudo o que quer em cada caso isolado a partir da perspectiva do bom/bem no sentido exposto, pois é isso que define a vontade em termos gerais” (PUNTEL, 2008, p. 586).

É aqui que o filósofo apresentado retoma, em certo sentido, o clássico pensamento aristotélico segundo o qual o homem (enquanto vontade) está inclinado ao bem. Vontade e bondade estão diretamente interligadas, e, da mesma forma, espírito e bondade estão voltados um para o outro. A pessoa, como ser espiritual, apenas é capaz de realizar-se, na prática, na efetivação do bem. Na metafísica cristã, essa mesma perspectiva da bondade está diretamente ligada à ideia de perfeição (PUNTEL, 2008, p. 586).

Finalizando a exposição dessas duas características que são intencionais, pode-se afirmar então que “a intencionalidade alcança sua realização máxima quando há *conhecimento*” (PUNTEL, 2008, p. 382). E aqui não a referência não diz respeito apenas ao campo do intelecto, mas também ao da vontade. Entende-se essa intencionalidade não como o espírito que “alcança o mundo” ou que se direciona para algo que lhe está quase inalcançável. Na realidade, espírito e mundo estão interconectados, e essa relação é então *intramundana* (PUNTEL, 2008, 383).



Chega-se, por fim, ao último dos elementos que compõem o espírito, que é a (auto)consciência. Sem dúvidas, esse é um dos termos que na filosofia contemporânea têm sido bastante problematizados, mas que, no pensamento aqui apresentado, torna-se bastante simples de compreender após todo o arcabouço teórico exposto. A (auto)consciência passa a ser mais bem explorada diante do entendimento do *Eu*, que é o ponto de unidade que explica a individualidade da pessoa:

Agora é possível propor uma interpretação ou explicação “bem simples” do fenômeno “consciência” ou “autoconsciência”. O ponto puro e simplesmente decisivo pode ser sucintamente caracterizado assim: a intencionalidade compreensiva que distingue o espírito humano, justamente por ser sistemática, estende-se ao universo *com tudo o que este encerra – e, desse modo, também ao próprio ponto de unidade, ao espírito como sujeito*; em outras palavras, ela abrange justamente esse universo. Isso significa, então: desse modo estão dadas não só a consciência *do* universo, mas *também* autoconsciência, pois também o ponto de unidade – e, desse modo, o sujeito/eu – está incluído na “dimensão da consciencialidade”.

Consciência/autoconsciência são, por conseguinte, fatores ontológicos essenciais da configuração que constitui o indivíduo corporal-espiritual humano. (PUNTEL, 2008, pp. 373-374)

233

A consciência/autoconsciência não é, portanto, algo posterior no espírito. Ao contrário, ela é uma *autorreferência ontológica pré-reflexiva* da própria pessoa (PUNTEL, 2008, p. 374). É por isso que essa característica é necessária para a intencionalidade, pois o sujeito direciona-se para o mundo porque possui consciência. Da mesma forma, para que se possa ter consciência, é necessário direcionar-se para si e para fora. Em outras palavras, a intencionalidade e a consciência/autoconsciência estão tão interligadas, que também compõem dois lados de uma mesma moeda (PUNTEL, 2008, p. 374).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do conceito de configuração puderam-se compreender os elementos essenciais para a elaboração de uma antropologia coerente e concisa, afinal, o homem também é compreendido como uma *configuração* de fatos primos. Isso implica afirmar que o homem não pode ser analisado de forma unilateral e reducionista, mas sim como sendo uma *unidade altamente complexa*, caracterizada mais especificamente por um *ponto de unidade* que sintetiza os vários elementos constitutivos e próprios dele, que se expõe na capacidade de dizer *Eu*. Analisou-se também que o homem é a mais importante das



estruturas ontológicas, e que isso se dá por seu ser *pessoa*, resgatando-se os termos da filosofia aristotélico-tomista e apresentando-se a pessoa como um ser aberto à totalidade do Ser.

Na análise modal, pôde-se discorrer sobre os fatos primos constituintes do indivíduo humano. De tais elementos, aquele que é absolutamente essencial é a dimensão *espiritual*, elo entre a antropologia e a metafísica, que coloca o homem como um ser que é coextensivo com o Ser em seu todo. É no espírito que se torna notório que o homem é constituído por uma dimensão transcendente, e é essa dimensão também que faz do homem não um ser apenas corporal (como os demais entes do mundo), mas sim um ser corporal-espiritual.

A dimensão espiritual como absolutamente essencial não faz do corpo uma realidade desprezível, mas, ao contrário, a mostra como também essencial. O homem é um ser corporal e por isso é um ser histórico que possui as suas dimensões relativa ou historicamente essenciais e contingentes. É sendo um ser histórico, e portanto um ser no mundo, que ele pode estar inserido em uma rede com diversificadas relações, sendo também “criador” de um mundo espiritual que existe a partir dele, tornando-o responsável pelo mundo e pela história.

Pode-se concluir a partir do que foi exposto que, em primeiro lugar, enquanto configuração, a pessoa humana não vive isolada na totalidade do mundo, mas em si está diretamente interligada com os demais entes, com o mundo natural e com tudo o que compõe o mundo humano. O indivíduo não deve, de forma alguma, tomar atitudes pensando apenas em si mesmo, visto ser parte dessa teia de relações, em que, por escolhas negativas, o todo é prejudicado. Prejudicando o todo, o indivíduo também prejudica a si mesmo e às próximas gerações. O indivíduo precisa assumir o seu papel de responsável não apenas por si mesmo, mas pela totalidade do mundo e da história.

Além disso, também se pode constatar que o homem, como um ser espiritual, é um ser que transcende a si e ao mundo restrito. Negar isso seria afirmar que o homem não é coextensivo com o Ser e, portanto, seria impossível a ele fazer questionamentos sobre tudo, pensar sobre tudo, teorizar sobre tudo. O homem é esse ser que, diferentemente dos entes puramente físicos (não espirituais), possui uma intencionalidade *irrestrita*. Sem isso, a dignidade humana e o valor da vida humana são postos em risco, visto que, se não há nenhuma diferença entre o homem e os entes puramente físicos, a pessoa pode ser utilizada como simples meio, o que é inadmissível na visão explanada aqui.

É aqui que se torna clara a importância de Puntel, que em sua filosofia sistemático-estrutural resgata uma postura abrangente da totalidade do mundo e o



homem como essa unidade complexa, que não pode ser analisada de forma unilateral (como é feito pelos fisicalistas e materialistas), mas como um todo, composto, além da parte física e material, por uma parte espiritual que lhe dá uma dignidade ímpar. Enquanto tudo isso não for compreendido, o homem permanecerá visto como pura matéria, a ética não será mais universal, o mundo terá apenas vindo do acaso e a vida não terá sentido. Tudo isso, além de não ser justificável de forma coerente, ainda escraviza o homem a um olhar egocêntrico e fechado ao mundo.



REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos. In: IMAGUIRE G.; ALMEIDA C. L. S.; OLIVEIRA M. A. (Orgs.) *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007. pp. 13-45.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MARITAIN, Jacques. *A pessoa e o bem comum*. Trad. Vasco Miranda. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1962.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Metafísica estrutural enquanto Teoria do Ser*. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/1741/1887>. Acesso em: 13/11/2018.
- OLIVEIRA, Manfredo A. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.
- PENCO, Carlo. *Introdução à filosofia da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- PUNTEL, Lorenz B. A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”: um capítulo de uma nova metafísica. In: *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007. pp. 191-222.
- PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008.
- PUNTEL, Lorenz B. A crítica da metafísica em Carnap e Heidegger: análise, comparação e crítica. In: *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010. pp. 229-258.
- PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2011.
- PUNTEL, Lorenz B. O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque, In: *Revista Kriterion*, n. 104, pp. 7-32.
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- VIANA W. C. *Hans Jonas e a filosofia da mente*. São Paulo: Paulus, 2016.

