

TEORIA DO SER PRIMORDIAL COMO TAREFA SUPREMA DE UMA FILOSOFIA SISTEMÁTICO- ESTRUTURAL

(The Theory of the Primordial Being as the supreme task of a systematic-structural Philosophy)

Manfredo Araújo de Oliveira*

Resumo: Heidegger afirma que a fenomenologia pretende radicalizar o pensamento moderno, aquele tipo de filosofia que se diferencia do pensamento da tradição por tomar a subjetividade como referência necessária para falar sobre o mundo, a realidade, o ser, ou seja, por instituir a centralidade do sujeito na filosofia. Desde o início sua preocupação primeira foi a superação desse quadro teórico da filosofia da subjetividade na busca de articulação de uma nova forma de pensar, uma “filosofia do Ser” em que deve desaparecer o privilégio da subjetividade transcendental. A pergunta que o texto levanta é se Heidegger realmente pensou o que ele considera o objeto fundamental da filosofia. O presente ensaio pretende expor em suas linhas básicas a teoria do Ser Primordial de L. B. Puntel no contexto da crítica à metafísica e, sobretudo, da retomada da filosofia do Ser e sua insuficiência no pensamento de M. Heidegger. A consequência de maior alcance desta proposta para uma teoria filosófica se efetiva como virada radical em relação ao quadro teórico da filosofia transcendental. A transformação se efetiva com a mudança radical de centro: não o sujeito, mas a linguagem constitui o centro da estruturação de uma teoria filosófica o que tem

* Doutor em Filosofia pela Ludwig Maximilians Universität München, Alemanha. Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil. Artigo submetido a avaliação no dia 06/06/2011 e aprovado para publicação no dia 12/08/2011.

como implicação a despotencialização do sujeito e a abertura do espaço para a articulação de uma Teoria do Ser.

Palavras-chave: **Sujeito, linguagem, metafísica, Heidegger, B. Puntel, Ser Primordial.**

Abstract: For Heidegger, phenomenology seeks to radicalize modern thinking, which distinguishes itself from traditional thinking by taking subjectivity as the necessary reference to comprehend the world, reality, the being, and by asserting the centrality of the subject in philosophy. From the beginning, his primary concern was to overcome the theoretical framework of the philosophy of subjectivity in order to find a new way of thinking, a “philosophy of the being”, in which the supremacy of transcendental subjectivity should disappear. This article questions if Heidegger really thought what he proposed as (being) the fundamental object of philosophy. It also intends to outline L.B. Puntel’s theory of the Primordial Being, as a critical approach to metaphysics and more particularly, as a continuation of the Philosophy of the Being that was insufficiently developed by M. Heidegger. The most important consequence of this proposal, in terms of philosophical theory, is that it marks a radical turn in relation to the theoretical framework of transcendental philosophy. Such a transformation radically changes the focus: instead of the subject, it is language that is at the core of philosophical theory, which implies a disempowerment of the subject and an opening to articulate a Theory of the Being.

Keywords: Subject, language, metaphysics, Heidegger, B. Puntel, Primordial Being.

Introdução

Até hoje se mantém a influência da “reviravolta epistemológica” que caracteriza o pensamento moderno. Mesmo que se tenham elaborado outras formas de “desconstrução da metafísica” no contexto filosófico contemporâneo, suas posições básicas, contudo, continuam radicadas na dicotomia entre pensar e ser da filosofia moderna. O positivismo lógico, por exemplo, do início do século XX, articulou uma proposta teórica de grande importância para o aprofundamento da convicção da impossibilidade da metafísica. R. Carnap, em seu livro de 1934, “*Sintaxe lógica da linguagem*”¹, faz uma distinção que vai ser fundamental para sua concepção e sua crítica da metafísica da tradição: a distinção entre forma e conteúdo. Formal é entendido aqui em termos lógico-sintáticos na base da diferenciação entre a linguagem objetiva e a metalinguagem que ele denomina linguagem sintática. Neste contexto ele entende, então, a sintaxe

¹ Cf. CARNAP, R., *Logische Syntax der Sprache*, 2ª. Ed., Wien / New York: Springer-Verlag, 1968.

lógica de uma linguagem como a teoria formal das formas linguísticas desta linguagem e nesta perspectiva a lógica é uma parte da sintaxe.

Ora, aqui a lógica científica é exatamente a sintaxe das ciências, o que significa dizer que a forma adequada das sentenças científicas é a forma sintática: uma sentença só pode ser aceita como científica na medida em que puder ser traduzida na dimensão sintática. Daí o juízo implacável sobre a metafísica: submetidas a uma análise lógica suas sentenças se revelam como pseudo-sentenças porque se mostram vazias ou adversas à sintaxe. A consequência desta posição é que os problemas filosóficos só podem ter sentido na medida em que pertencem à lógica científica. Isto tudo o leva a uma conclusão radical: a lógica deve ocupar o lugar da filosofia.

Por esta razão, a metafísica consiste propriamente na ilusão de descrever uma situação objetiva através de suas sentenças. A consequência que daqui se tirou foi radical: a filosofia não é propriamente conhecimento do mundo, mas o exame da instância em que os fatos do mundo nos são apresentados, portanto, conhecimento da linguagem. Daí porque a metafísica é, então, substituída pela análise lógica da linguagem científica com o objetivo de tematizar a estrutura em que o mundo se diz. Sua nova tarefa é demonstrar os pressupostos linguístico-sintáticos de todo conhecimento racional da realidade que se faz através das ciências. Nossas posturas ontológicas básicas dependem da escolha de uma linguagem. A investigação de qualquer postura é objeto da aceitação ou rejeição de asserções dentro de um quadro linguístico assumido, assim compreendido.

A tarefa de desconstrução da metafísica tradicional é aprofundada hoje por uma corrente de pensamento que partindo de Nietzsche, sem consideração da dimensão metafísica de seu pensamento, e de Heidegger articulou o que se convencionou chamar de “filosofias da diferença” de grande influência no Brasil contemporâneo. Para Derrida², por exemplo, enquanto a metafísica pensa o sentido como o ponto supremo de pura significação ou enquanto fundamento último frente às manifestações fenomênicas, em que a esfera da exterioridade sempre aparece como algo posto, derivado, secundário, na realidade o sentido se constitui através de movimentos horizontais, ou seja, através de uma exteriorização plena na linguagem e esta gera suas significações através de diferenciações de expressões. Desaparece o supremo ou o último e em seu lugar se põe uma urdidura de endereçamentos e prorrogações na esfera da materialidade o que faz da filosofia da diferença um pensamento essencialmente antimetafísico³. A

² Cf. DERRIDA, J., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main, 1972; *Grammatologie*, Frankfurt am Main, 1974.

³ Cf. LIMA VAZ, H. Cl. de, *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*, in: *Síntese*, vol. 21, n. 63 (1993), p. 539: “Esse programa de “mundanização” da filosofiatrouxe consigo, conseqüentemente, a motivação e o impulso para a gigantesca tarefa teórica de

grande novidade do final do século XX foi o fato de que muitos filósofos contemporâneos retomaram investigações que eles consideram metafísicas.

No contexto da crítica à metafísica certamente a figura de Heidegger é central. O presente ensaio pretende expor em suas linhas básicas a teoria do ser primordial de L. B. Puntel no contexto da crítica à metafísica e, sobretudo, da retomada da filosofia do ser e sua insuficiência no pensamento de M. Heidegger.

1. A proposta heideggeriana de uma Filosofia do Ser

1.1 A Fase Transcendentalizante: o ser pensado a partir do “Dasein”

Heidegger foi o grande pensador que no século XX articulou a filosofia enquanto “filosofia do Ser” e através de suas intuições deu um passo decisivo para a re-articulação da Metafísica. Ele foi conduzido à filosofia pela pergunta que constitui o cerne da metafísica clássica⁴ em sua formulação aristotélica: que é o ente enquanto ente?⁵, que para Aristóteles significava a tarefa própria da “ciência primeira” posteriormente denominada “metafísica”. Esta pergunta para Heidegger manifesta que a metafísica se move em todos os lugares no espaço da verdade do ser, mas o ser mesmo permanece o fundamento desconhecido⁶. Isto constitui para ele o déficit básico da metafísica: o esquecimento do ser. Por esta razão é preciso perguntar para além da metafísica e pôr a pergunta pelo ser⁷, portanto, trazer à luz o esquecido⁸, o que se vai tornar a preocupação central de Heidegger.

“desconstrução” da tradição *metafísica e ética* que assegurara por mais de dois milênios a identidade espiritual da cultura do Ocidente. O filósofo, cujo itinerário histórico se inicia com a *atopia* socrática, vê-se agora sob a ameaça de perder-se pelos caminhos sem fim do niilismo num mundo onde os sentidos se desfazem ao choque das sucessivas “desconstruções”.

⁴ A respeito do confronto de Heidegger com a metafísica clássica cf. PUNTEL L. B., *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2011, p. 79-90.

⁵ Cf. PÖGGELER O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske, 1963, p. 17 e ss. MAC DOWELL, J. A., *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*, São Paulo: Loyola, 2ª. Ed., 1993.

⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, 9a. ed, Frankfurt am Main: V. Kostermann, 1965, p. 8 e ss.

⁷ Cf. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, 3a. ed., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967, p. 35.

⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen: Günther Neske, 4a. ed., 1957, p. 34.

O enfiamento desta questão central pressupõe uma questão prévia: o esclarecimento do sentido do ser como o sentido que subjaz a todo e qualquer sentido⁹.

Se é verdade que a reflexão heideggeriana emerge da pergunta de Aristóteles, no entanto ele não a repete. Sua origem filosófica mais próxima é a Fenomenologia de Husserl que é uma variante da filosofia da subjetividade¹⁰. Entendendo filosofia como fenomenologia, Heidegger parte diretamente do pensamento moderno que em contraposição ao pensamento clássico toma o ser humano como mediação necessária para falar sobre o mundo, a realidade, o ser. No entanto certamente um horizonte muito fecundo de interpretação do pensamento de Heidegger é considerá-lo como um grande esforço de superação do quadro teórico da filosofia da subjetividade na perspectiva de articulação de uma nova forma de pensar

Ele entende fenomenologia como ontologia no sentido do espaço de tematização do sempre pressuposto, mas não explicitado do comportamento cotidiano: o sentido do ser. Desta forma sua “reviravolta ontológica” de forma alguma significa uma simples restauração da metafísica pré-kantiana, pois ser aqui emerge como sentido do que nele se mostra o que na primeira fase de seu pensamento só pode ser tematizado através da mediação da análise da “Existência”, do ser humano enquanto “Dasein”, pela mediação da compreensão do ser que é pressuposta em todo comportamento intencional¹¹.

Pode-se dizer que a nova forma de pensar parte tanto da postura moderna quanto da postura da tradição radicalizando-as, isto é, superando-as: a ontologia clássica é superada uma vez que a fenomenologia é caminho necessário. No entanto, este caminho, a subjetividade, não é, como na modernidade, fonte doadora de sentido a tudo, mas antes se entende como o ente que se relaciona consigo mesmo enquanto se relaciona com o ser,

⁹ Cf. HEIDEGGER, M., Brief vom 22.10.1927, in :HUSSERL, E., Husserliana, Vol. IX, Den Haag: Nijhoff, 1962, p.15.

¹⁰ A respeito da crítica de Heidegger à fenomenologia de Husserl cf. FLEIG, M. / SANTOS, V. dos / PIMENTEL, F. G., *Heidegger com Husserl: A dupla omissão da Fenomenologia husserliana e a Necessidade de um Segundo Começo*, in: OLIVEIRA, N. de / SOUZA, D. G. de (Orgs.), *HERMENÊUTICA e filosofia primeira*. Festschrift para Ernildo Stein, Ijuí: Ed. UNIJUI, 2006, p. 339-376. SILVA ALBUQUERQUE, J. F. da, *As críticas heideggerianas ao status filosófico da consciência em Husserl diante da problemática do conhecimento do século XIX*, in: Síntese- Rev. de Filosofia, v. 38 n. 120 (2011) p. 91-115.

¹¹ Cf. REIS R. R. dos, *Observações sobre a relação entre lógica e ontologia na Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger*, in: Cf. OLIVEIRA N. de/ SOUZA D. G. de (Orgs.), *HERMENÊUTICA e filosofia primeira*, op. cit., p. 482: “...todo comportamento intencional para com entes pressupõe a compreensão de ser dos entes correspondentes. Não apenas há uma intencionalidade descobridora dos entes, mas também uma intencionalidade primitiva, dirigida para ser”.

portanto, como abertura ao ser como o que antes de tudo se mostra: o ser humano é “Ex-istência”, lugar privilegiado de manifestação do ser, o “Aí” (Da) do ser¹², o Eis-aí-ser (Da-sein). A abertura é, assim, a estrutura primária do Dasein o que significa dizer que nós nos movemos sempre numa compreensão de ser: “Esta compreensão do ser mediana e vaga é um factum¹³”.

Seu ponto de partida nesta tentativa são suas considerações sobre a vida fática que é em si mesma um contexto de significação em que as repostas às perguntas que surgem são dadas em sua própria linguagem uma vez que aqui o sentido é ligado à própria vida¹⁴. Tal significação pode ser objetivada como fazem as ciências, mas tal objetivação significa precisamente uma perda do que é próprio à vida uma vez que a vida enquanto contexto de significação se efetiva sempre em “situações” e aqui o mais importante é o próprio atuar, o exercício da vida, o evento da vida. Na vida mesma, ou seja, em seu atuar se dá seu sentido-fundamento e enquanto tal ela emerge como essencialmente histórica. Portanto, existência fática quer dizer existência histórica de tal modo que se a existência é ponto de partida da reflexão filosófica a elucidação do sentido do ser que é a perspectiva a partir da qual algo é compreendido como algo¹⁵ vai ter que ver essencialmente com historicidade¹⁶. Trata-se de apreender a instância que torna a história possível.

A concentração da reflexão na historicidade vai tornar impossível qualquer tentativa de estabelecer um começo absoluto para o pensamento, cuja pressuposição básica é o abismo entre o sujeito e o objeto o que leva à pergunta fundamental como chegar afinal ao mundo. Para esta concepção o conhecimento é uma atividade da mente, um aparato cognitivo distinto do mundo, e que se preenche com material cognoscível através dos sentidos. Esta posição trabalha com um duplo dualismo: um dualismo interno entre sensibilidade e espiritualidade e um dualismo externo, entre mente e mundo. Para Heidegger esta questão básica não se põe porque sujeito e objeto já estão sempre abrangidos pela dimensão originária, o ser. Nesta perspectiva Heidegger rompe com a epistemologização que caracterizou a filosofia moderna e repõe a ontologia no centro da filosofia.

¹² Cf. HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik ?*, op cit., p. 13-14.

¹³ Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 10ª. Ed, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963, p. 5.

¹⁴ Isto vai desembocar na consideração da historicidade enquanto horizonte constituinte da nova forma de pensar. Cf. STEIN, E., *Seis estudos sobre “Ser e Tempo” (Martin Heidegger)*, Petrópolis: Vozes, 1988, p. 13.

¹⁵ O que significa dizer que o conceito de sentido está ligado à tradição hermenêutica, o que justifica a designação de Fenomenologia Hermenêutica.

¹⁶ Cf. FLEIG, M./ SANTOS, V. dos/ PIMENTEL F. G., *Heidegger Com Husserl*, op. cit., p. 341: “Trata-se da tentativa, levado a cabo de modo inusitado, de fundir a *historicidade com a transcendentalidade*”.

Entendendo a filosofia, então, primeiramente como interpretação da vida fática, Heidegger, partindo da pergunta central de Aristóteles pela unidade e pluralidade do ente já que o ente se manifesta de múltiplos modos, pergunta-se pela razão que levou a metafísica, ao contrário do cristianismo, a não compreender o sentido da vida fática. Para Heidegger isto se explica pelo sentido de ser pressuposto pela metafísica uma vez que ela pensou ser como “presença permanente¹⁷” o que a faz incapaz de captar a vida como facticidade e historicidade. Isto torna premente a pergunta pelo sentido do ser como pergunta por ser e tempo em que o tempo se mostra como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser¹⁸ o que deve conduzir ao fundamento da metafísica. Sua questão fundamental é a questão do ser¹⁹ que aqui deve ser esclarecida através da pergunta pelo sentido do ser²⁰ que precede a própria pergunta pela pluralidade dos modos de dizer ser. Nesse caso, a metafísica clássica, enquanto saber sobre o ente (modernamente enquanto ontologia) é precedido por um saber mais fundamental ainda: o saber que põe em seu centro a pergunta pelo sentido do ser enquanto pressuposto por toda e qualquer significação. Heidegger denomina aqui este saber de “ontologia fundamental”, pois sua tarefa é buscar o fundamento da ontologia²¹.

Ora ser se revela como diferente do ente de tal modo que para Heidegger a tarefa central da ontologia fundamental é pensar a diferença ontológica, isto é, precisamente a diferença entre ser e ente: é no horizonte do ser que o ser humano pode saber dos entes. O ser não é um ente e neste sentido é nada. Uma das características da metafísica é precisamente a confusão entre ser e ente. Ela pergunta pelo ente enquanto ente, ou seja, no horizonte do ser que é o horizonte último a partir de onde tudo é pensado. Só que a metafísica deixou este horizonte sem tematização: ele é o espaço em que tudo é pensado sem que ele mesmo se torne tema da investigação metafísica. O pensamento sempre se movimenta no ser, mas explicitamente tudo está aqui orientado para o ente, de tal forma que o ser encontra seu fundamento no ente, já que o ser aqui é interpretado como ser universal e supremo,

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, op. cit., p. 25. Isto significa dizer que a metafísica sempre referiu ser a tempo embora tenha reduzido o tempo a uma de suas dimensões, o presente.

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, op. cit. p. 41.

¹⁹ A respeito da ambiguidade do enfrentamento da questão do ser através da pergunta pelo sentido do ser Cf. TUGENDHAT, E., *Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristóteles ? 7*, in: TUGENDHAT, E., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 108 e ss.

²⁰ Cf. PUNTEL, L. B., *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-ktitischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg: Herder, 1969, p. 455. PÖGGELER, O., *Zeit und Sein bei Heidegger*, in: BERNET, Rudolf et alii: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg: Alber Verlag, 1983.

²¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, op. cit., §§ 4,5,7,9, 10. HOSOKAWA, R., “*Sein und Zeit*” als Wiederholung der Aristotelischen Frage, in: *Phil. Jahrbuch* 94 (1987) p. 362-371.

ou seja, como o ser do ente ou simplesmente enquanto ente o que fez da metafísica uma onto-teologia²².

Isto levou Heidegger a dizer que a metafísica é esquecimento do ser justamente enquanto esquecimento da “diferença ontológica” que é a primeira fase da história do ser. A diferença²³ que separa ente e ser não constitui uma diferença que se estabelece posteriormente, mas é um evento fundante através de que o ente é ente. Ser e ente se mostram a partir da “Diferença²⁴” o que significa dizer que Heidegger aponta para uma dimensão que segundo ele é mais originária do que o ser e o ente da metafísica. Por esta razão Heidegger diz que a coisa do pensamento é a diferença enquanto diferença²⁵, o que significa dizer que a tarefa fundamental do pensamento de nosso tempo é pensar o ser superando a metafísica ou rearticulando-a; o que não pretende ser uma simples destruição da metafísica, mas uma tentativa de se apropriar mais originariamente das possibilidades implícitas na própria pergunta metafísica. É isto que segundo Heidegger torna possível uma confrontação com a tradição do pensamento ocidental²⁶. Sua posição filosófica é impensável sem esta visão de conjunto da filosofia ocidental que ele identifica com a metafísica e à qual pretende contrapor-se de maneira radical.

Se se trata de pensar o ser que não é o ente pela mediação da subjetividade que não é doadora do sentido, como emerge, então, o ser? Heidegger se pergunta pela condição de possibilidade do encontro enquanto tal entre subjetividade e mundo. Esta instância, para ele o nunca tematizado pela tradição metafísica, nem é subjetiva (filosofia da subjetividade), nem objetiva (ontologia da coisa enquanto ontologia da substância), nem também uma síntese posterior entre sujeito e objeto, mas a dimensão possibilitante do encontro entre sujeito e objeto que em si abrange sujeito e objeto e é a partir dela que se pode determinar o que são sujeito e objeto²⁷.

²² Cf. HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, op. cit., p. 55. A respeito do caráter insustentável desta interpretação em relação ao pensamento de Tomás de Aquino cf. PUNTEL, L. B., *Tomás de Aquino: irreflexividade, deficiência, complexidade e força inspiradora de sua concepção do Ser (esse) e de Deus*, in: *Ser e Deus*, op. cit. p. 52-62.

²³ Cf. REIS, R. R. dos, *Observações sobre a relação entre lógica e ontologia*, op. cit., p. 481: “A noção de uma diferença ontológica significa não apenas a diferença entre ser e ente, mas sobretudo que o plano ontológico não pode ser tomado como sendo ele mesmo um novo plano de entes”.

²⁴ Cf. HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, op. cit., p. 61.

²⁵ Cf. HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, op. cit., p. 37.

²⁶ Cf. HOSOKAWA, R., “*Sein und Zeit*” als Wiederholung der Aristotelischen Frage, op. cit., p. 371.

²⁷ Cf. FLEIG, M. / SANTOS, V. dos / PIMENTEL, F. G., *Heidegger Com Husserl*, op. cit., p. 346: “Abandonar a polarização entre *realismo* e *idealismo* e propor um novo começo é, resumidamente, um esboço do pensamento heideggeriano”.

Falando em linguagem transcendental podemos dizer que para ele “Ser” é aquela dimensão que abrange tanto a subjetividade constituinte como o mundo constituído. A pergunta pelo sentido do ser é, portanto, uma pergunta sobre esta dimensão originária e isto é a única, a primeira e a última “coisa” do pensamento. Neste sentido ele pode reivindicar para seu pensamento o caráter fenomenológico, porque fenomenologia é interpretação do sentido das coisas mesmas. No entanto, este sentido aqui nem é abstraído do ente nem construído pela subjetividade, mas emerge como a esfera que os conecta originariamente.

É neste sentido que se pode dizer com M. Müller²⁸, embora não sem ambiguidades, que o pensamento de Heidegger é um “apriorismo transcendental”, porque nele se trata, sobretudo, da experiência do único “a priori transcendental” que é o ser. Por esta razão a fenomenologia se torna em Heidegger uma fenomenologia ontológica. O fenômeno para Heidegger é o revelado, aquilo que se mostra em si mesmo, e fenomenologia é manifestar, revelar, deixar ver algo a partir de si mesmo, portanto, deixar ver o que se revela a partir de si mesmo. Ora, o que se mostra a partir de si mesmo, embora o mais das vezes permaneça escondido, oculto, é, antes de tudo, não o ente, mas o ser e é por esta razão que fenomenologia é justamente ontologia fundamental.

Para Heidegger, o pensamento que parte desta nova postura se distingue fundamentalmente da tradição metafísica do ocidente, porque a metafísica se entendia como uma teoria, ou mesmo como sua forma suprema; assim, ela compreendia o pensar como um ver²⁹, ou seja, o ente é o que é visto pelo pensamento, o que está aí. O mundo é a totalidade de tudo o que pode ser visto pelo pensamento. Ora, a análise existencial vai mostrar que o primeiro contato do ser humano com seu mundo é basicamente de caráter prático de tal maneira que o conhecimento não pode ser reduzido a uma simples representação do que está aí, mas deve ser pensado a partir das preocupações práticas.

1.2 O pensamento originário como superação da Metafísica

Heidegger efetuou em seu pensamento uma reviravolta fundamental, mas que não significa como revelam suas afirmações em diferentes lugares uma mudança do plano de Ser e Tempo, mas sua radicalização. A reviravolta consiste precisamente na inversão do movimento do pensamento: no pri-

²⁸ Cf. MÜLLER, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3ª. Ed, Heidelberg: F.H. Kerle Verlag, 1964, p. 91.

²⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, 3a. ed., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966, p. 88 e ss.

meio momento ele se move do ser humano, de sua compreensão de ser, para o ser, agora do ser para o ser humano. Trata-se de pensar o ser mesmo, a filosofia nada mais é do que pensamento na linguagem do Ser mesmo, do ser enquanto tal. Ora, esta mudança implica uma nova consideração da “coisa” deste pensamento: a diferença ontológica. Assim, a compreensão do ser como projeto não é mais compreendida como produção do ser humano, mas como “relação ex-tática” para a iluminação do ser, para a verdade do ser³⁰.

O que é decisivo no projeto não é o ser humano, mas o próprio ser, que assim concede ao ser humano sua essência que é “ex-istir”. Assim, a diferença ontológica se mostra agora como problema da relação entre ser e existência. Isto significa dizer que ser não é mais entendido como projeto do Dasein em seu horizonte temporal-extático, mas como “doação” (Geschick) não antecipável, abismal, enquanto história do ser e da verdade na qual se dá ao ser humano sempre diferentemente a possibilidade mais originária de uma compreensão epocal do mundo e de si mesmo. É o próprio ser que conserva a existência em sua essência existencial e a chama a si como o lugar da verdade no meio dos entes³¹. Que significa pensar o ser em si mesmo, a verdade do ser? Pensá-lo enquanto “Acontecimento apropriativo” (Ereignis)³² passando pelo tempo autêntico sem levar em consideração a relação do ser com o ente³³.

Um exame mais detalhado do pensamento do Heidegger tardio teria certamente que dizer que o que deveria precisamente ser pensado não o foi³⁴ e isto em virtude de sua própria postura de fundo que torna impossível a efetivação da tarefa, ou seja, trata-se de sua rejeição de uma exposição teórica³⁵ do ser ou do próprio do ser. Para ele o conhecimento é entendido como um determinar contemplador de algo que está aí numa sentença

³⁰ Cf. HEIDEGGER, M., *Über den “Humanismus”, Brief an Jean Beaufret, Paris*, in: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”*, 2a. ed, Bern: Francke Verlag, 1954, p. 75.

³¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Über den “Humanismus”*, op. cit., p. 77.

³² Cf. HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, op. cit., p. 28-30; *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, p. 19-20. PUNTEL, L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 94 e ss.

³³ Cf. HEIDEGGER, M., *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, p. 25.

³⁴ Neste contexto é extremamente significativo o reconhecimento do próprio Heidegger de que a tarefa não foi executada. Cf. *Zur Sache des Denkens*, p. 24: “Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her zu das Selbe”; p. 22: “Sein verschwindet im Ereignis”. Cf. PUNTEL, L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 100 e ss.

³⁵ Cf. PUNTEL, L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 112: “A explicação para isto poderia ser vista no fato de ele querer pensar ou de fato pensar *fenomenologicamente*, praticando, portanto, uma forma de reflexão na qual algo como justificativa e similares não têm lugar, na qual o que importa é apenas o “ver” e o “mostrar”.

predicativa. Esta é a forma de articulação lógico-linguística do ente aí captado no conhecimento. Portanto, para ele teoricidade é a estruturalidade única e exclusivamente de sentenças predicativas. Já que elas constituem a articulação do ente aí captado, são essencialmente inadequadas para expressar a abertura do mundo, portanto, em última instância, inadequadas para dizer o ser. Daí a razão porque para Heidegger uma exposição teórica (linguística, lógica, conceitual) não alcança o que propriamente deve ser pensado, ou seja, o ser³⁶.

No entanto, sua intuição básica certamente deve marcar decididamente todo esforço sério de articulação da metafísica em nossos dias. No que se segue pretendemos mostrar que a filosofia sistemático-estrutural de L. B. Puntel se apresenta como a articulação de um quadro teórico filosófico que pretende articular teoricamente de forma rigorosa e adequada esta grande intuição de Heidegger o que conseqüentemente implica uma confrontação radical com o pensamento de Heidegger.

2. A proposta da Metafísica Estrutural de uma Teoria do Ser

L. B. Puntel se situa no contexto da tese básica que marcou nossa tradição de pensamento: a atividade teórica que se chamou filosofia desde o começo de uma tradição de mais de dois mil anos e se entendeu a si mesma segundo sua pretensão e de seus produtos como um saber abrangente e de caráter universal. Isto se tornou extremamente problemático no pensamento contemporâneo que se caracteriza acima de tudo por seu caráter fragmentário. O objetivo básico da posição de Puntel é recuperar este caráter sistemático da filosofia, ou seja, elaborar uma teoria filosófica como uma teoria do ser como tal e em seu todo.

Esta concepção global da realidade possui duas características básicas: a completude da temática e a demonstração das conexões entre todos os componentes temáticos. Isto será efetuado, porém, não através de uma simples volta à nossa tradição de pensamento através de referências histórico-filosóficas, mas pela articulação de uma posição estritamente sistemática no sentido do enfrentamento das questões em si mesmas e suas conexões. Ao mesmo tempo, esta proposta pretende pôr-se no nível teórico que

³⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, op. cit., p.47 e ss. PUNTEL, L. B., *A crítica da metafísica em Carnap e Heidegger: análise, comparação crítica*, in: *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia. Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, p. 245 e ss.

atingimos em nossos dias o que permite à filosofia recuperar sua tarefa originária própria e desenvolver de forma adequada suas potencialidades.

Uma Metafísica Estrutural parte para Puntel³⁷ da concepção fundamental de que Filosofia é uma atividade humana que se distingue de outras atividades humanas precisamente porque seu objetivo básico é o desenvolvimento e a exposição de teorias. Ela é assim constitutivamente um empreendimento teórico. Esta atividade e seu produto têm a ver com o mundo entendido como a totalidade ilimitada dos “objetos” ou “campos” ou “âmbitos”. A junção desses três fatores básicos (a atividade, a teoria e o mundo) nos permite então, falar da “dimensão expositiva” como sendo o específico da atividade filosófica. Numa perspectiva geral, teoricidade é aquela dimensão em que teorias são desenvolvidas, ou seja, ela é a forma de discurso metódico e rigorosamente ordenado que é configurado através de sentenças puramente declarativas, ou seja, sentenças da forma: “é o caso que assim e assim”. A primeira tarefa da filosofia consiste no esclarecimento de toda a dimensão da teoricidade, ou seja, de seus componentes irrenunciáveis.

Este objetivo se cumpre em primeiro lugar pela introdução do conceito de “quadro referencial teórico” que é a totalidade dos fatores que preenchem estes requisitos necessários. Isso significa dizer que qualquer afirmação nossa, qualquer concepção e de modo especial qualquer teoria só tem sentido, ou seja, um status determinado e claro na medida em que se encontra situada no seio de um quadro teórico. Isto tem consequências fortes para a filosofia: antes do tratamento de qualquer questão filosófica, temos que dispor de uma linguagem, de uma lógica, de uma semântica, de uma conceitualidade ontológica fundamental, numa palavra, temos que ter clareza de todos os componentes de um quadro teórico adequado.

Num sentido programático L. B. Puntel elabora uma quase-definição de filosofia que servirá de fio-condutor para toda a exposição: “a filosofia sistemático-estrutural é a teoria das estruturas universais (mais gerais) do universo do discurso [=universe of discourse] ilimitado³⁸”. Além do conceito de teoria aparecem aqui dois outros que são absolutamente centrais desta quase-definição: universo do discurso e estruturas. Universo do discurso pode ser explicitado por conceitos mais determinados do ponto de vista do conteúdo como “mundo”, “universo”, “realidade” e em última instância “ser”. A dimensão do universo do discurso é o dado abrangente, aquilo que é dado para ser compreendido ou explicado pela filosofia, seu objeto, sua temática específica, tudo o que é candidato a um tratamento teórico.

³⁷ Cf. PUNTEL, L. B., *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008, p. 97 e ss.

³⁸ Cf. PUNTEL, L. B., *Estrutura e ser*, op. cit., p. 33.

Uma característica desta posição filosófica é que uma teoria do ser não se põe no começo da exposição, mas antes no fim.

A tese básica aqui é que nada pode ser objeto de consideração filosófica se não se puder falar sobre ele, portanto, alguma linguagem já deve estar disponível. A linguagem aqui é compreendida como a dimensão expressante do real; o que é implicado na tese ontológica da expressabilidade do real, o pressuposto básico de qualquer empreendimento teórico. A expressabilidade é, então, concebida como uma determinação imanente e fundamental do mundo e a instância por ela implicada enquanto instância expressante é justamente a linguagem que enquanto instância da expressabilidade universal deve ser uma linguagem universal, entendida enquanto um sistema semiótico composto de uma quantidade infinita não enumerável de expressões. Isto significa dizer que na filosofia ela tem um lugar central.

A linguagem é, assim, entendida como a instância universal em que se movem os seres humanos enquanto teóricos. Ora, a filosofia enquanto exposição do mundo tem a ver essencialmente com articulação: é difícil conceber uma filosofia só no pensamento, só na intuição. Ela se articula precisamente na esfera da linguagem, daqui uma tese básica: se a esfera de articulação da “coisa” da filosofia é a linguagem, então na estruturalidade da linguagem se pode ler a própria estruturalidade da coisa. Esta tese na realidade expressa a intuição fundamental da concentração da filosofia analítica na linguagem; portanto, constitui o cerne do que se pode chamar “reviravolta pós-transcendental da filosofia”: a linguagem é, assim, um elemento pura e simplesmente irrenunciável do quadro teórico sistemático-estrutural.

O conceito de estrutura é em primeiro lugar um conceito estritamente matemático, entendido como uma coleção composta de elementos (objetos, entidades de qualquer espécie) e relações, que será aos poucos mais determinado na direção de uma investigação propriamente filosófica. A estruturalidade implica a negação do simples ou da falta de conexão e, neste sentido intuitivo originário, estrutura constitui o conceito originário ou o fator primeiro de qualquer empreendimento teórico.

Aqui se distinguem fundamentalmente dois tipos de estruturas: as formais (lógicas e matemáticas) e as de conteúdo (semânticas e ontológicas). Elas constituem a dimensão estrutural fundamental e incluem tudo aquilo que na linguagem filosófica usual hoje é designado com conceitos como linguagem, aparato conceitual, aparato teórico, instrumental teórico, etc. As estruturas constituem a dimensão da expressabilidade do universo.

Desta forma, o eixo de uma teoria filosófica é constituído pelas estruturas semânticas porque sua especificidade é a configuração da relação linguagem X mundo: as expressões linguísticas significam e expressam algo.

Linguagem é sempre linguagem de algo e o mundo é sempre mundo que se expressa na linguagem (instância de sua expressabilidade). Por isto, para Tarski a semântica é a teoria da relação entre linguagem e mundo. A semântica pensada na filosofia sistemático-estrutural se põe dentro desta tradição e é pensada precisamente como semântica da linguagem teórica. Por esta razão se parte das sentenças teóricas que exprimem algo, uma proposição.

As estruturas semânticas³⁹, por um lado constituem um nível intermediador: elas possuem um “donde”, elas são o expresso de sentenças; mas, por outro lado, elas têm também um “para onde”, elas expressam um plano a ser determinado, o plano ontológico. Neste sentido, as estruturas semânticas constituem estruturas intermediárias entre a linguagem e o plano ontológico. Daí o axioma básico desta teoria: semântica e ontologia são dois lados de uma mesma medalha. Entre elas reina conformidade perfeita, isto é, conformidade entre uma linguagem semanticamente estruturada e o nível ontológico, o que significa dizer que as sentenças da linguagem atingem realmente as coisas em si mesmas. Desta forma, semântica e ontologia estão estreitamente conectadas.

Fundamental para a compreensão mais precisa desta tese é a consideração de que a semântica aqui exposta é pensada como uma versão forte do princípio do contexto de Frege. Aqui se parte do primado da sentença: a sentença é uma configuração, um todo a partir de onde os componentes subsentenciais podem ser compreendidos e explicados. É enquanto uma configuração, enquanto um todo que a sentença expressa uma proposição e é a partir dela que os componentes subsentenciais se compreendem. Na medida em que os componentes subsentenciais só se compreendem a partir da sentença e da proposição por ela expressa eles podem se eliminados o que significa que aqui desaparece a estrutura sujeito X predicado típica como estrutura da sentença numa semântica composicional inaceitável por implicar numa ontologia substancialista que é ininteligível. As sentenças sem sujeito e predicado se denominam sentenças primas, que se explicitam através do operador teórico “é o caso que assim e assim”, e o que por elas é expresso é uma proposição prima, que quando verdadeira é idêntica a um fato do mundo, um fato primo.

Nesse sentido, as estruturas ontológicas constituem o ponto de chegada, o status definitivo das estruturas semânticas: a estrutura ontológica é uma proposição prima realizada. Desta forma, quando uma proposição prima possui um status ontológico plenamente determinado, ela se identifica com um fato primo. Neste sentido, afirma Puntel, que “as estruturas ontológicas nada mais são que o estatuto definitivo das estruturas semânticas⁴⁰”. O

³⁹ Cf. PUNTEL, L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 158 e ss.

⁴⁰ Cf. PUNTEL, L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 162.

conceito de verdade é que tematiza este processo de determinação plena das sentenças primas o que significa dizer que o estatuto plenamente determinado de uma sentença prima se refere à dimensão ontológica plena da linguagem.

O universo do discurso implica diversos níveis de estruturas. A filosofia emerge aqui como a ciência universal no sentido de que ela abarca as estruturas universais do universo do discurso. Para Puntel um déficit teórico básico dos sistemas filosóficos do passado e que teve consequências graves é que eles não levaram em conta os fatores elementares indispensáveis ao desenvolvimento de uma teoria filosófica.

Uma vez explicitada a dimensão estrutural, a tarefa específica da filosofia consiste em pôr em relação a dimensão estrutural e o universo do discurso, ou seja, o universo dos temas, do mundo, dos entes dos diferentes domínios do mundo, ou seja, uma teoria dos entes. O objetivo fundamental da filosofia enquanto teoria é articular a estruturalidade do mundo e uma questão fundamental neste contexto, cuja demonstração fundamental acontecerá mais adiante, é que em contraposição ao quadro teórico da filosofia transcendental as estruturas são estruturas do mundo. O que neste nível se pretende acentuar é que a verdade do universo, que é objeto de trabalho das ciências e da filosofia enquanto teoria, não resulta de uma pura descrição ou de um ato de retratar um mundo já pronto, nem da realização de alguma subjetividade, mas é o resultado da junção entre o conjunto de dados, o universo (a dimensão dos dados), e a dimensão estrutural.

“A aplicação das estruturas parte de dados, que são crescentemente teorizados no sentido de serem integrados em conexões ou conectividades sempre mais abrangentes (que em TS são em geral chamadas “totalidades”): indivíduos (no sentido forte do termo, explicado no livro); estes em domínios de ser (natureza anorgânica, mundo da vida, mundo humano...); todos os domínios numa conectividade mais abrangente chamada de mundo⁴¹”. Na realidade, todos estes domínios constituem apenas o polo objetivo da relação entre a dimensão estrutural e a dimensão a que estas estruturas são aplicadas, as quais no início são chamadas de universo do discurso e no final de ser por razões a serem apresentadas. A tese básica desta posição é que há uma unidade originária entre estruturas e ser.

O tratamento da conectividade última, ou seja, da interconexão de todas as interconexões, é, portanto, precedido, depois do esclarecimento da dimensão estrutural, sem a qual não pode ser articulado, por uma consideração dos diversos campos do universo a partir da dimensão estrutural, sem que

⁴¹ Cf. PUNTEL, L. B., *Cirne-Lima e sua rejeição do “Deus de católicos e protestantes” e afirmação do “Deus imanente dos místicos” – um exame crítico das suas críticas e interpretações decorrentes do seu sistema neoplatônico-neohegeliano*, in: *Síntese, Revista de Filosofia* v.36, n.114 (2009) p. 48.

metodologicamente estas precisem ser, neste nível, explicitadas e tematizadas; o que significa dizer que desta forma as estruturas inicialmente consideradas são especificadas e concretizadas. Isto constitui o que Puntel denomina a “sistemática do mundo” porque aqui o universo do discurso é determinado em primeiro lugar como mundo com seus diferentes campos (natureza inorgânica e orgânica, mundo humano, o agir moral, o mundo estético, religiões, etc.). A tarefa aqui consiste precisamente em esclarecer como as estruturas universais do universo irrestrito do discurso se especificam nestes diferentes campos e neste sentido estrito se pode falar aqui de uma metafísica especial (Husserl as denominou de ontologias regionais).

A tarefa última, então, da metafísica especial diz respeito à interconexão de todos os campos do universo e suas estruturas específicas. Todos eles são campos de entes o que significa dizer que o que há de comum em todos esses campos é que todos “são”, todos são entes. Ser é aqui caracterizado como ser dos entes, mas de qualquer modo pensado como conectividade, pois se ser é o que todos os entes têm em comum, ele não pode ser um ente. Puntel denomina ser neste contexto de “ser objetivo” no sentido de que aqui ser significa a interconexão ou a unidade das estruturalidades dos entes. Neste nível, portanto, o ser se revela como a conexão ou a unidade de todos os campos dos entes e das estruturas que o constituem. Trata-se basicamente de concretizações específicas das estruturas fundamentais. Aqui as estruturas, não sendo explicitamente consideradas, de alguma forma permanecem exteriores ao que é por elas estruturado, ou seja, o ser no sentido objetivo que deve ser rigorosamente diferenciado do ser no sentido da dimensão originária que abrange os dois polos.

Portanto, nesta dimensão da teoria as estruturas entram em operação sem que seja necessário explicitá-las. É que o que vai acontecer no passo seguinte a partir da tematização de uma pergunta inevitável: como pensar a interconexão entre todos esses campos especificamente estruturados (a dimensão do dado universal, isto é, do mundo, do ser objetivo) e a dimensão estrutural fundamental, ou seja, como pensar a interconexão de todas as estruturas e dimensões do ser, os dois polos da relação? Esta nova conectividade é o que Puntel denomina a “dimensão do ser original ou primordial” que designa justamente a “conectividade absolutamente abrangente e, neste sentido, absolutamente universal pressuposta em todas as atividades teóricas e práticas⁴²”. Este é o lugar sistemático-metódico em que é introduzida e desenvolvida uma teoria do ser. A tematização desta dimensão é o que ele denomina “sistemática compreensiva” que é a dimensão mais profunda e fundamental da metafísica, poder-se-ia dizer a “*metaphysica prima*” enquanto “Teoria do Ser primordial”, ou seja, teoria da dimensão fundamental onabrangente.

⁴² Cf. PUNTEL, L. B., *Cirne-Lima e sua rejeição do “Deus de católicos e protestantes”*, op. cit., p. 49.

Enquanto tal ela corresponde fundamentalmente aos grandes questionamentos e às intuições que na tradição foram denominados “metafísicos”. Esta é para Puntel a compreensão atual daquela grande questão que de uma forma ou de outra foi posta e formulada pela grande tradição do pensamento ocidental e que foi articulada em formulações como: como é a relação ou a conexão entre pensamento e ser (por exemplo, a célebre formulação de Parmênides: pensar e ser são o mesmo) ou qual é a conexão entre espírito e mundo, hoje: entre linguagem e mundo, entre teoria e realidade, etc. Nesse nível do procedimento teórico da filosofia a dimensão estrutural que emerge no primeiro momento como distinta do universo, do ser, se vai manifestar como incluída no universo. A estruturalidade do mundo é a estruturalidade das estruturas, que no início aparecia como contraposta.

A modernidade se caracterizou por uma posição fundamentalmente oposta a esta porque dualista: Kant diferencia sua postura básica da posição da metafísica ocidental na medida em que, segundo sua interpretação, a metafísica se caracterizava por afirmar que nosso conhecimento se orienta pelo objeto, uma posição, para ele, extremamente problemática e que origina posturas insustentáveis. Em contraposição às teses tradicionais ele demarca sua própria proposta: são os objetos que se determinam segundo nosso aparato cognitivo. Numa palavra, numa postura transcendental tudo o que é formalmente necessário para a compreensão de algo provém da instância da compreensão e não da coisa compreendida.

O fruto teórico desta nova orientação do pensamento é a limitação do conhecimento humano ao mundo dos fenômenos (KrV B XIX-XX), consolidando-se de forma definitiva o abismo entre a subjetividade e a coisa em si mesma, que é e permanece inacessível a nossas faculdades cognitivas (KrV B XIX). Esta nova postura na realidade significa o estabelecimento de outra tese fundamental diametralmente contraposta à tese tradicional⁴³: a da cesura, da separação, da dicotomia, entre a dimensão do pensar e a do ser, do sujeito e do objeto, da teoria e do mundo, que ainda hoje é hegemônica.

⁴³ Pode-se dizer que esta tese da heterogeneidade radical entre o subjetivo e o objetivo começou a articular-se com o pensamento do nominalismo do fim da Idade Média. Cf. OLIVEIRA M. A., *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*, München: Fink Verlag, 1973, p. 27-37. FENATI, R., *Realismo e Anti-Realismo*, in: MARGUTTI PINTO, P. R. et alii (org.), op. cit., p. 170: “Essa posição de Berkeley colide com uma pressuposição tacitamente aceita por uma grande parte da filosofia moderna: a que afirma a heterogeneidade entre o material e o mental (ou entre o objetivo e o subjetivo). De fato essa afirmação de heterogeneidade deve ser creditada ao movimento nominalista medieval. Foram esses nominalistas medievais, ciosos da necessidade de uma crítica ao ideal grego de racionalidade, que estabeleceram uma cisão entre razão e experiência. Para eles, invertendo o lema hegeliano, o racional não é real e o real não é racional”.

Puntel, por sua vez, reconhece a questão articulada por McDowell como o desafio central do pensamento contemporâneo: superar a dicotomia entre pensar e ser. Isto se manifesta em sua tese de que o mundo não está fora da dimensão conceitual, tese que ele procura explicitar com a expressão “a indelimitação do conceitual⁴⁴”. Este abismo insuperável entre a dimensão do sujeito e a dimensão da realidade constitui o grande obstáculo para a exposição do mundo enquanto totalidade do ser, tarefa específica da filosofia, precisamente porque põe toda a esfera da inteligibilidade, do conceitual, no polo subjetivo desta dualidade.

Essa cesura do pensamento moderno é, sem dúvida, ultrapassada em McDowell, mas somente a partir de um dos polos⁴⁵, ou seja, a partir da dimensão do conceitual (a dimensão estrutural na terminologia de Puntel). McDowell deixa de lado o outro polo. Daí por que não há ontologia em seu pensamento. Em última análise sua posição ainda é de alguma forma a posição transcendental moderna. Ele considera o polo subjetivo para afirmar sua tese principal: o sujeito já sempre tem acesso ao outro polo – o ser, a realidade, o mundo, a natureza. Uma superação verdadeiramente radical implicaria em dizer que “linguagem e conceitualidade *não se situam fora* da dimensão do ser. Esse estado de coisas pode ser descrito de modo igualmente adequado com a expressão “unboundedness of being [ilimitabilidade do ser]”⁴⁶. No entanto, no pensamento de McDowell o outro polo permanece na total obscuridade.

O esclarecimento sistemático da superação da contraposição entre linguagem e ser se baseia, então, em quatro teses fundamentais⁴⁷:

1) Tese 1: A forma adequada de exposição/ apresentação da filosofia sistemático-estrutural é a das sentenças na forma puramente teórica; **2) Tese 2:** A Semântica e a Teoria do ser e dos entes estão fundamentalmente interconectadas; **3) Tese 3:** A “expressabilidade” constitui um momento estrutural fundamental dos entes e do ser; **4) Tese 4:** A linguagem filosófica é uma linguagem expositiva. A conclusão é a insustentabilidade de tal abismo. Na realidade como justificar a retirada para dentro da dimensão do sujeito?

Estas posições dicotômicas são marcadas por um erro fundamental: a dimensão da subjetividade é transformada no ponto de referência absoluto que determina tudo. Esta posição é de fato incoerente e contraditória, pois por exemplo as ciências e a filosofia seriam empreendimentos sem sentido: que sentido teria, então, falar do mundo se em última instância este falar

⁴⁴ Cf. McDOWELL, J., *Mente e Mundo*. Aparecida: Ideias & Letras, 2005, p. 61 e ss.

⁴⁵ Cf. PUNTEL, L.B., *Estrutura e ser*, op.cit., p. 490.

⁴⁶ Cf. PUNTEL, L.B., *Estrutura e ser*, op.cit., p. 490.

⁴⁷ Cf. PUNTEL, L.B., *Estrutura e ser*, op.cit., p. 490 e ss.

nada mais fosse do que a projeção de nossas representações subjetivas sobre o mundo? Ora, se não existe abismo entre as duas dimensões, sua diferenciação se apoia sobre uma unidade mais original, abrangente que engloba as duas dimensões diferenciadas. A tematização desta unidade originária é justamente o que constitui a teoria do ser⁴⁸.

A questão aqui é absolutamente decisiva: como conceituar e tematizar a interconexão ou a unidade da dimensão estrutural fundamental e do ser enquanto interconexão/ unidade dos entes estruturados? Trata-se de uma interconexão/unidade de ordem superior e para Puntel o esclarecimento desta questão exige uma referência a Heidegger. A questão básica neste contexto é que Heidegger levantou contra toda a tradição metafísica do ocidente a crítica do “esquecimento do ser”: a metafísica só teria pensado o ser dos entes e não o ser mesmo. Puntel não aceita a crítica de que a metafísica tenha pura e simplesmente esquecido o ser, sobretudo na filosofia do ser de Tomás de Aquino, mas concorda que a metafísica não tenha tematizado o ser de forma adequada. Mas para ele isto ocorre também com Heidegger numa outra perspectiva. Heidegger teve que se confrontar com a tradição moderna da filosofia transcendental em Kant e em seu mestre Husserl.

Aqui se mostra um elemento decisivo para a compreensão da proposta da filosofia do ser de Heidegger: justamente sua confrontação com o pensamento moderno. De importância fundamental neste confronto é para Puntel uma carta de Heidegger a Husserl em que ele afirma que o constituinte, ou seja, a subjetividade, não é nada, ela é algo existente embora algo distinto do positivo. Por esta razão, o problema do ser se refere universalmente ao constituinte e ao constituído⁴⁹. A posição de Heidegger é aqui muito clara contra o privilégio absoluto atribuído à subjetividade transcendental, portadora exclusiva da função de constituição, e o importante e decisivo neste contexto é que ele fala de ser não no sentido objetivo, isto é, como o polo oposto à subjetividade, mas como aquela dimensão que abrange a ambos, a subjetividade e o ser enquanto o polo objetivo a ela contraposto. Deve-se dizer com razão que precisamente aqui está o cerne de todo o pensamento heideggeriano: a tematização do ser no sentido desta dimensão abrangente e originária. Neste sentido, o pensamento de Heidegger é um esforço radical de superação da filosofia moderna da subjetividade. No entanto para Puntel esta sua posição por dois motivos foi, desde o início, unilateral e falha⁵⁰.

⁴⁸ Puntel articula três vias de acesso à dimensão universal do Ser. Cf. PUNTEL, L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 177-186.

⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *Brief Heideggers an Husserl vom 22.10.1927*, in: *Husserliana: Husserls Gesammelte Werke*, vol. IX, Den Haag: Nijhoff, 1962, Anlage 1.

⁵⁰ Cf. PUNTEL, L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 79-144.

Primeiro, na medida em que Heidegger pensou a dimensão da subjetividade enquanto “Dasein”, ele a deixou simplesmente de lado, ou seja, ele não somente tentou superar a estreiteza com que a subjetividade foi pensada na modernidade, mas terminou deixando de lado tudo que de alguma forma possa ter alguma relação com a subjetividade. Sem dúvida, a tarefa de superar a perspectiva restrita com que se pensou na modernidade o sujeito e sua relação com o todo é imprescindível. A questão é que da forma como ele interpretou o Dasein foram perdidos aspectos básicos da idéia de subjetividade e que são irrecusáveis numa filosofia sistemática.

Em segundo lugar e mais importante ainda, Heidegger ignora completamente a grande dimensão da teoricidade e tudo o que a ela pertence como linguagem e suas dimensões constitutivas como lógica e matemática, semântica, conceitualidade, etc. Numa palavra, ele não atribuiu qualquer importância àquilo que Puntel denomina a dimensão estrutural sem o que qualquer consideração dos temas da filosofia permanece sem determinação. Para Puntel isto significa dizer que Heidegger conheceu e trabalhou o pensamento moderno até a reviravolta transcendental, mas não trabalhou mais a “reviravolta pós-transcendental” introduzida pela filosofia analítica e que põe a linguagem, a lógica etc. no centro da filosofia.

A proposta de uma filosofia sistemático-estrutural pretende levar explicitamente em consideração e radicalizar precisamente esta reviravolta pós-transcendental na medida em que ela a conduz a plena clareza e desenvolvimento. Justamente aqui se situa o pano de fundo histórico-sistemático daquilo que Puntel denomina a sistemática estrutural. A contraposição com Heidegger se manifesta aqui muito clara. Em primeiro lugar, pensando a subjetividade como Dasein, Heidegger deixa a subjetividade inteiramente de lado, ao contrário de Puntel que não a deixa de lado, mas a “desapodera”, na medida em que a ela não é atribuída a função de determinação de tudo e conseqüentemente o centro da filosofia é deslocado da subjetividade para a linguagem⁵¹. Em segundo lugar, Dasein é para Heidegger uma instância inteiramente livre de qualquer teoria, que só possui uma única coisa: a compreensão do ser. Heidegger não se pergunta o que implica o compreender.

Uma questão absolutamente central para entender a posição da filosofia sistemático-estrutural é a questão a respeito de como devem ser compreendidas as estruturas fundamentais já que qualquer compreensão transcendentalizante deve ser descartada. Para Puntel a resposta a esta questão é uma consequência da pergunta fundamental que abre a sistemática compreensiva: como se tem que conceituar e tematizar a interconexão ou a unidade entre a dimensão estrutural fundamental e a do ser entendi-

⁵¹ Cf. PUNTEL, L. B., *Estrutura e ser*, op.cit., p. 146-158.

do como interconexão/unidade dos entes estruturados? Não se devem conceituar as estruturas fundamentais a partir da subjetividade, mas a partir desta interconexão. Que significa isto?

1) Em primeiro lugar significa que o fio-condutor para a solução desta questão é justamente a articulação linguística. Importante para a compreensão do que está aqui em jogo é para Puntel uma comparação com a postura transcendental que é conduzida por uma concepção determinada das sentenças teórico-declarativas. Esta concepção é uma decorrência do princípio básico da concepção transcendental que se expressou com toda clareza na famosa declaração de Kant na Crítica da Razão Pura: “O Eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações⁵²”. Este princípio fundamental é articulado linguisticamente na forma de um operador que explícita ou implicitamente é pré-posto a cada sentença teórica e que se pode exprimir assim: “a partir da perspectiva do sujeito/eu transcendental é o caso que p”.

Esta posição, contudo, não é sustentável, porque ela contém uma incoerência interna: na medida em que se tenta articular e legitimar o próprio ponto de vista transcendental; o procedimento aqui não é mais transcendental, assim que as sentenças não podem ser expressas com o operador transcendental “a partir da perspectiva do sujeito transcendental”, mas simplesmente com o operador “é o caso que”, pois do contrário teríamos um círculo vicioso.

Quando Kant, por exemplo, articula a asserção que se tem que distinguir entre fenômeno e coisa-em-si e que a coisa-em-si é e permanece para o espírito finito incognoscível, ele capta e articula um estado de coisas que detona o quadro transcendental uma vez que aqui o estado de coisas se refere à relação ou à interconexão entre conhecimento e fenômeno/coisa-em-si. Ora, assim já se tematiza algo a respeito da relação/interconexão o que segundo o quadro teórico transcendental justamente não é possível. Quando uma posição filosófica se articula a partir apenas de um dos lados da interconexão mencionada entre dimensão estrutural e dimensão objetiva ela falha na tarefa: captar a interconexão ou a unidade da relação mesma. A articulação linguística desta interconexão ou unidade são sentenças na forma de “é o caso que” em que desaparece qualquer referência a sujeito, falante, ação etc. Neste sentido preciso se pode dizer que a articulação aqui é absoluta.

2) Para Puntel se atinge com o que foi dito o lugar sistemático de articulação de uma teoria do ser e mais ainda se revela que aquilo que o teórico em última instância se propõe a explicar, a explicitar e a determinar é a

⁵² KrV B 131.

dimensão absolutamente universal, o ser primordial. A melhor designação para esta interconexão ou unidade é para ele por vários fatores “ser”, entendido aqui estritamente como a dimensão originária, a dimensão última enquanto tal, a dimensão abrangente enquanto tema para o discurso teórico. Esta dimensão abrange absolutamente tudo: o pensamento, toda a dimensão teórica, todos os campos dos entes, etc. No entanto, Puntel adverte a respeito de uma falsa concepção desta dimensão muito comum ainda em certos pensadores como se tratasse de algo para além de todo pensamento, linguagem, teoria. Na realidade a dimensão do ser é imediatamente co-articulada em cada sentença declarativa, em cada sentença teórica.

Para o desenvolvimento de uma teoria do ser para Puntel é extremamente importante que se distingam dois momentos: o ser como tal e em seu todo. Trata-se aqui de uma diferenciação dentro do conceito de ser e designa precisamente o conceito ilimitado de ser como a dimensão abrangente original frente ao ser entendido como objetivo, isto é, como polo contraposto à subjetividade. Isto implica em dizer que há duas grandes perspectivas determinantes para a teoria do ser, ou seja, o ser precisa ser compreendido tanto em sua peculiaridade como ser, quanto em seu caráter de abranger simplesmente tudo, portanto, todos os entes de qualquer espécie. Trata-se aqui de pensar o ser em sua relação com os entes, ou seja, o ser como a interconexão dos entes.

a) Uma teoria do *ser como tal* tematiza justamente o que se pode chamar as características imanentes do ser enquanto tal, sua estruturalidade interna, ou seja, trata-se da auto-explicação da dimensão do ser na medida em que seus momentos estruturais imanentes ou suas características próprias são tematizadas. A execução desta tarefa para Puntel pressupõe que se tenha claro como se chegou à noção do ser como dimensão originária, isto é, como a dimensão que concede forma à conexão de pensamento/espírito/linguagem, de um lado, e mundo/universo/ser no sentido objetivo, do outro. Esta conexão vincula uma dimensão com a outra de tal modo que elas se revelam como dimensões diferenciadas de uma única dimensão abrangente, original, a dimensão do ser⁵³.

O primeiro destes momentos estruturais é para Puntel a *inteligibilidade* que emerge, assim, como co-extensional com a própria dimensão do ser. Já que a dimensão do ser se revela como a interconexão de todas as interconexões o que inclui toda a dimensão do pensamento/espírito/linguagem é impensável que ela possa estar fora da esfera do pensamento/espírito/linguagem, portanto, inacessível a ela. Somente pelo fato de aparecer como essa interconexão, a dimensão do ser é acessível ao pensamen-

⁵³ Cf. PUNTEL, L. B., *Estrutura e ser*, op. cit., p. 582.

to/espírito ou à linguagem. Ora ser acessível quer dizer exatamente ser inteligível.

A partir da inteligibilidade podem ser derivadas duas outras características universais da dimensão do ser. A primeira a *coerência universal* que significa interconexão universal. Esta característica é derivável da inteligibilidade precisamente porque compreender, entender explicar algo, etc. significa fundamentalmente apreender a interconexão em que este algo se encontra. Coerência, em última análise, significa sistematicidade; o que implica dizer que coerência universal denota *estruturalidade universal*. Sendo assim o ser como tal é a estrutura de todas as estruturas, a mais original e a mais abrangente de todas as estruturas.

Com isto se manifesta agora em plenitude um dos conceitos fundamentais desta posição filosófica, ou seja, o conceito de estruturas fundamentais, as estruturas formais, as semânticas e as ontológicas. Agora se esclarece que estas estruturas representam simplesmente a inteligibilidade e a coerência de tudo e de cada coisa, de todos os campos do universo e do próprio ser. Nesta perspectiva, compreender algo significa inseri-la na grande dimensão da estruturalidade compreensiva da dimensão do ser. O outro momento estrutural que decorre da inteligibilidade é a *expressabilidade universal* de que já foi falado antes.

Essas três características segundo uma tradição que vem de Aristóteles resultam da auto-explicação do ser em referência ao intelecto. De acordo com a postura básica desta posição filosófica o mais adequado seria denominá-las de “características teóricas”. Levando em consideração a ressalva feita, pode-se dizer que a quarta característica estrutural é uma “característica prática” na medida em que resulta da consideração da vontade, isto é, da faculdade humana que é tão original como o intelecto.

Neste contexto, a tradição metafísica fala de *bondade* que em Tomás de Aquino é vinculada à grande ideia da perfeição⁵⁴. A tradição considerou também uma quinta característica entendida como a “consonância” entre todas as outras e a denominou de *beleza*. A exposição revela que na metafísica estrutural foi integrada a teoria metafísica dos transcendentais numa forma que se diferencia da tradição, pois aqui não estão em jogo em primeiro lugar os entes, mas o próprio ser.

(b) A teoria do *ser em seu todo* se reporta a tudo a que de alguma forma compete o ser, ou seja, inclui todos os entes na explicação do ser. “A tarefa é pensar a conectividade universal: Como a dimensão do ser primordial se relaciona, se conecta com todos os entes, sejam atuais ou possíveis, e isso no sentido universal, abarcando absolutamente todos os elementos (ingre-

⁵⁴ Cf. PUNTEL, L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 214-215.

dientes) da dimensão chamada estrutural em ES⁵⁵". Ambas as subteorias, embora metodologicamente separadas, só podem ser desenvolvidas conjuntamente. Para Puntel⁵⁶, o elemento teórico fundamental aqui neste segundo momento é a teoria das modalidades (necessidade, possibilidade, contingência), que pertencem essencialmente ao potencial conceitual de inteligibilidade do ser humano e que neste nível constituem o elemento teórico decisivo justamente porque se manifestam como expressão das potencialidades supremas de que dispomos.

O objetivo aqui buscado é a demonstração de que nem tudo, o ser propriamente dito e em seu todo é simplesmente contingente, e que, portanto, deve-se aceitar uma dimensão necessária do ser. Para ele a demonstração desta tese tem a forma do *modus tollens*: se p então q; ora, se não q, então não p. O peso central do argumento consiste na elaboração de uma consequência simplesmente fundamental da tese de que tudo é contingente: a possibilidade do nada absoluto. A formulação do argumento é assim estruturada: "Se absolutamente tudo – e assim a própria dimensão do ser – fosse contingente, dever-se-ia assumir a possibilidade do nada absoluto. Porém, ocorre que o nada absoluto não é possível. Portanto, nem tudo, isto é, nem toda a dimensão do ser é contingente⁵⁷".

O resultado deste empreendimento teórico é que a dimensão do ser é pensada mais determinadamente em si mesma como bidimensionalidade, ou seja, como a dimensão absolutamente necessária e a dimensão contingente do ser. O ser primordialmente emerge, então, precisamente como bidimensionalidade, ou seja, as duas dimensões – a dimensão absolutamente necessária e a dimensão contingente – são o que o ser primordial verdadeiramente é, ou seja, as dimensões necessária e contingente são o que o ser primordial significa e verdadeiramente é. Neste nível da exposição é de fundamental importância que se tenha presente que quando se fala aqui de ser em seu todo ou mesmo da totalidade do ser, isto não deve ser entendido como a soma de entes enquanto partes, mas se trata do todo que tudo abrange, da interconexão original de tudo.

Uma explicação propriamente filosófica da totalidade consiste precisamente na aplicação das estruturas formais, semânticas e ontológicas ao universo do discurso, isto é, a tudo que pode ser conhecido e/ou pensado, ou para evitar mal-entendidos se trata da apreensão conceitual do universo do discurso através destes três tipos de estruturas fundamentais. Como foi

⁵⁵ Cf. PUNTEL, L. B., *Cirne-Lima e sua rejeição do "Deus de católicos e protestantes"*, op. cit., p. 49.

⁵⁶ Cf. PUNTEL, L. B., *Cirne-Lima e sua rejeição do "Deus de católicos e protestantes"*, op. cit., p. 50.

⁵⁷ Cf. PUNTEL, L. B., *Estrutura e ser*, op. cit., p. 593.

mostrado antes, esta apreensão se dá em dois níveis⁵⁸: 1) O primeiro pode ser denominado de metafísico-especial que é aquele que considera os diferentes campos do universo do discurso em sua relação à totalidade do ser, a sistemática do mundo. É neste nível que se constituem as diversas filosofias: da natureza, do espírito, a filosofia social, etc. 2) O nível metafísico-abrangente, primordial, que tematiza a totalidade do ser enquanto tal, ou seja, o que Puntel denomina a sistemática compreensiva. Neste nível não há afirmações que se reportam a campos específicos do ser como tema direto já que este aqui é justamente a totalidade enquanto totalidade. A especificidade teórica do nível em que estamos é que aqui são explicitadas as consequências da aplicação à totalidade do ser das estruturas formais modais e o resultado central é a manifestação da bidimensionalidade do ser. Este constitui para Puntel um passo decisivo na teoria do ser.

Neste contexto emergiu como fundamental a questão de como se deve conceber a conectividade entre ambas as dimensões do ser; o que conduz a uma maior determinação destas dimensões de modo muito especial da dimensão absolutamente necessária. A questão básica aqui é levar a sério aquela dimensão que nos é espontaneamente acessível, ou seja, a dimensão dos entes contingentes. A dimensão absolutamente necessária só pode ser adequadamente pensada se esta dimensão dos entes contingentes for adequadamente considerada. Numa palavra, o ponto de partida de toda a reflexão neste nível é a dimensão absolutamente universal do ser já definida como bidimensionalidade. A tarefa teórica que se impõe agora é a da explicação da bidimensionalidade, ou seja, trata-se da tarefa de aclarar melhor como se deve compreender a dimensão absolutamente necessária do Ser e explicitar a relação entre as duas dimensões.

O que é específico do ser humano enquanto ser espiritual, isto é, como ente dotado de inteligência, vontade e liberdade, é que ele é o ente contingente verdadeiramente universal, no sentido de que sua peculiaridade consiste, como diz Leibniz, em ser mônada, ou seja, em espelhar todo o universo, ou na terminologia de Puntel, de ser o ente que é “intencionalmente coextensivo com o universo⁵⁹” e é neste sentido que ele é o centro da dimensão contingente. Desta forma, a dimensão absolutamente necessária do ser para poder ser adequadamente pensada deve ser concebida de tal maneira que sejam respeitadas e articuladas a possibilidade e a realidade do espírito finito e contingente. Assim, o plano teórico, em que a relação entre as duas dimensões pode ser adequadamente pensada, é o da coextensionalidade intencional do espírito humano com o Ser como tal e em seu todo.

⁵⁹ Cf. PUNTEL, L. B., *Estrutura e ser*, op. cit., p. 147, 368 e s, 382 e ss.

Puntel articula dois argumentos em favor da tese de que o Ser absolutamente necessário deve ser entendido como Ser espiritual absolutamente necessário, ou seja, ser dotado de inteligência, vontade e liberdade: 1) Argumento indireto. Parte-se da suposição de que o Ser absolutamente necessário não seria espiritual. Teríamos, então, uma situação estranha: entes espirituais finitos enquanto seres espirituais são coextensivos com o ser em seu todo, portanto, também coextensivos ao ser absolutamente necessário. A dimensão absolutamente necessária do Ser não concebida como espiritual não seria coextensiva consigo mesma e muito menos com o Ser em seu todo. A tese de que o Ser absolutamente necessário é espiritualmente constituído tem para Puntel uma inteligibilidade incomparavelmente mais elevada do que a tese contrária. Primeiro porque do ponto de vista rigorosamente ontológico a dimensão contingente é totalmente dependente da dimensão absolutamente necessária: todo seu ser depende inteiramente e em todos os seus aspectos da dimensão absolutamente necessária. Como entender então a dependência, se, de acordo com a suposição, neste caso o espírito finito teria potencialidades que o Ser absolutamente necessário, de que ele é dependente totalmente, não teria? Isto criaria entre os dois um abismo metafísico totalmente inexplicável. Segundo, de acordo com a tese da expressabilidade universal do Ser o Ser absolutamente necessário que não é espiritual seria expressável apenas “em si mesmo”, pois ele mesmo não se apreenderia e articularia a si mesmo como tal, enquanto o espírito finito teria um estatuto mais elevado, pois seria expressável e expressante o que repõe o argumento anteriormente apresentado.

2) O segundo argumento. Parte-se como princípio básico do princípio de grau ontológico, um princípio indispensável a toda ontologia que quer fazer jus a todos os domínios do Ser. O princípio se formula assim⁶⁰: “(PGO) Algo de grau ontológico mais elevado ou superior não pode vir a ser ou ser explicado exclusivamente a partir de algo de grau ontológico mais baixo ou inferior”. A aplicação deste princípio ao problema da relação entre a dimensão absolutamente necessária e a dimensão contingente do Ser no contexto da suposição feita de que a dimensão absolutamente necessária não seria espiritual levaria à afirmação de que a dimensão absolutamente necessária possuiria um grau ontológico mais baixo do que o espírito humano contingente, o que teria como consequência que a dimensão contingente não poderia ser explicada a partir dela, o que é insustentável por tudo o que já foi anteriormente exposto. Assim, para Puntel a explicação maior desta dimensão consiste em mostrar que ela é determinada enquanto Ser pessoal espiritual absolutamente necessário, ou seja, como um ser dotado de inteligência, de vontade e liberdade, portanto, como um

⁶⁰ Cf. PUNTEL, L. B., *Ser e Deus*, op. cit., p. 223.

ser espiritual. Não se trata de um ente a mais nem de um ente supremo ou primeiro, de modo que está eliminada de antemão a possibilidade de interpretar esta posição como uma variante da “onto-teologia”.

Isto é decisivo para pensar a relação fundamental entre as duas dimensões. A dimensão absolutamente necessária pensada como Ser espiritual ou pessoal absolutamente necessário deve ser pensada mais precisamente como liberdade absoluta de tal modo que a questão aqui é de como deve ser compreendida a relação entre o ser livre absolutamente necessário e a dimensão contingente dos entes. Foi anteriormente afirmado que a dimensão contingente é totalmente dependente da dimensão absolutamente necessária. Isto significa dizer que os entes contingentes não são necessariamente, eles não são a partir de si mesmos; o que significa dizer que o fato de que “eles são” não é explicável a partir deles mesmos. Se os entes contingentes não vieram a ser a partir de si mesmos ou através de si mesmos, eles vieram a ser a partir de um outro fator que só pode ser de acordo com tudo o que já foi dito o Ser absolutamente necessário.

Sendo o Ser absolutamente necessário “Liberdade Absoluta”, a dimensão contingente do ser veio a ser através da liberdade absoluta do Ser absolutamente necessário. “*O absoluto-pôr-no-Ser-efetuado-pelo-Ser-absolutamente-necessário-livre-visando-à-dimensão-contingente*, no sentido aclarado, é o que significa a ideia da criação adequadamente articulada”. Determinações maiores desta esfera primordial são possíveis para Puntel na medida em que a filosofia se volta para história, para a história da humanidade e de modo muito especial para a história das religiões, que levantam a pretensão de articular as ações livres da dimensão absolutamente necessária na história humana.

Endereço do Autor:

Rua Catão Mamede, 218 apto.603
60140-110 Fortaleza – CE
email: manfredo.oliveira@uol.com.br