

BREVE REFLEXÃO SOBRE O PROBLEMA DO CONHECIMENTO DOS OUTROS (*)

por

MARIA CARMELITA HOMEM DE SOUSA E BRITO

Este enunciado exige o esclarecimento do que é problema e do que é conhecimento dos outros; o conhecimento dos outros implica por sua vez que os outros existam e que haja um conhecimento a eles referente.

Vejamos em primeiro lugar o que deve entender-se por problema.

Dizer que há um problema significa que há uma questão não resolvida, significa que se formulou uma pergunta ou várias, cuja resposta ou respostas ainda não foram encontradas.

Mas dizer que a resposta ou respostas à pergunta ou às perguntas formuladas ainda não foram encontradas é admitir a possibilidade de virem a ser encontradas. O encontrar uma resposta ou respostas constituiria a resolução do problema.

A formulação de um problema pressupõe deste modo a possibilidade da sua resolução; como é evidente, possibilidade não equivale a necessidade e o facto de ser possível que haja uma solução para tal problema não é afirmar que esta tenha já sido encontrada necessariamente.

Além disso, sustentar que um problema é uma questão não resolvida, é a formulação de uma pergunta ou várias cuja resposta ou respostas ainda não foram encontradas, implicará a procura, a pesquisa de uma resposta ou respostas, quer dizer, implicará uma investigação que tente resolver o problema.

(*) Em Novembro de 1963 realizámos na Faculdade de Letras do Porto uma conferência sobre o tema, cujo texto foi, em parte, inserido neste ensaio.

Em resumo, diremos que um problema se poderá caracterizar pelos seguintes elementos:

- 1) — enunciado de uma questão, de uma pergunta ou perguntas;
- 2) — possibilidade da sua solução — possibilidade de uma resposta ou respostas;
- 3) — investigação ou pesquisa de essa solução.

E se assim é, nem toda a pergunta, nem toda a questão é problema. Se for formulada uma pergunta que não implique a possibilidade de resposta nem a sua investigação, essa pergunta não será problema.

Poder-se-á objectar que uma pergunta que não implique a possibilidade de resposta é uma pseudo-pergunta ou até que o facto de se saber que não há resposta para uma dada pergunta é, de certo modo, já lhe ter encontrado resposta: a de que não há nenhuma.

Aceitando a objecção reconhecemos que toda a pergunta autêntica exige possibilidade de resposta. Simplesmente para que uma pergunta seja problema não basta esta condição. É necessário, como dissemos, que a resposta a encontrar resulte de uma pesquisa, de uma investigação. Uma pergunta com resposta imediata, por exemplo, nunca será um problema.

Afirmamos que o conhecimento dos outros pressupõe que os outros existam e que haja um conhecimento a eles referente. Consequentemente impõe-se determinar o significado que daremos aos termos: *existência*, *outros* e *conhecimento*.

Se conceito é a ideia de algo, é algo pensado, esse algo ideado e pensado poderá sê-lo de várias formas, o que dará lugar a vários conceitos. Contudo, essa diversidade de conceitos não implica que, necessariamente, eles sejam expressos por termos diferentes e assim acontece que frequentemente um mesmo termo expressa conceitos diversos e possui portanto diversos significados.

Os termos *existência*, *outros*, *conhecimento*, estão precisamente nestas condições. A determinação do seu significado foi e continua a ser, como se sabe, objecto de controvérsias filosóficas. Tem-se procurado fundamentar a escolha de tal ou tal significado, provando ou tentando provar a sua adequação, provando ou tentando

provar que só determinados conceitos de *existência*, de *outros*, e de *conhecimento* são válidos.

Não nos interessa, neste momento, discutir a validade de tais fundamentações e, por isso, julgamos, talvez seja um caminho possível fixar o significado dos termos *existência*, *outros*, *conhecimento*, através da análise da linguagem vulgar.

Vejamos alguns exemplos a propósito do termo *existência*:

1) — Um círculo quadrado não existe.

Nesta proposição «não existe» significa: *não é um círculo*; se um círculo não pode nunca ser quadrado, um círculo quadrado não existe, quer dizer, um círculo quadrado *não é um círculo*, necessariamente.

Mas qual o sentido da expressão *não é* referida a círculo quadrado? Quererá dizer que um círculo quadrado *não é círculo*, independentemente do pensamento, não existe, quer possa ser pensado ou não?

Julgamos não ser possível demonstração de tal significado, visto que afirmar «um círculo quadrado não existe», ou seja, um círculo quadrado não é um círculo, parece significar necessariamente: um círculo quadrado *não é logicamente pensável*. Portanto é a impossibilidade de ser pensável, logo pensado, que o torna não existente. Se assim é, segue-se que um círculo só existe se for pensável.

2) — Não podemos dizer de A que *é* e *não é* na mesma relação, quer dizer: ou A *é*, ou A *não é*. Logo supomos legítimo dizer-se que não pode existir um A que seja e não seja. E porque razão dizemos que não pode existir um A que seja e não seja? A necessária não existência de um A que seja e não seja será independente do pensamento, será quer seja pensada ou não?

Creemos não ser possível a demonstração de tal hipótese, visto que nos parece ser a *não existência* de um A que seja e não seja resultante de não poder ser logicamente pensado um A *que é e não é*. E se um A *que é e não é* não existe por não ser pensável, então se qualquer A existe, é porque, necessariamente, é pensável. Donde se segue que A *não existe* se não puder ser no pensamento e que A *existe* se puder ser no pensamento.

E se a existência de A depende de poder ser no pensamento, necessariamente não pode ser independentemente do pensamento.

Destes exemplos se conclui: na linguagem vulgar afirma-se a existência de alguns objectos querendo significar que estes existem porque «são» no pensamento ou porque são pensáveis; nega-se a existência de algo quando esse algo não pode ser logicamente pensado, logo não é pensável nem pode, portanto, ser no pensamento. Nestes dois casos a existência é uma forma de ser no pensamento, logo uma forma de ser que é necessariamente pensável.

Contudo não é esta a única aceção do termo existência. Vejamos outros casos:

3) — Quando se diz: *as fadas não existem*, evidentemente que não se quer dizer que as fadas *não são* no pensamento. Se há um conceito de fada, se fada é um objecto com tais e tais características, é porque *fada* é um objecto pensável e pensado. No entanto, afirma-se: *as fadas não existem*. *Não existem* portanto significará: *não são reais, não são fora do pensamento, independentemente do pensamento*.

4) — Uma cadeira assim *não existe, mas existem outras* semelhantes a essa.

Neste enunciado a expressão: *uma cadeira assim não existe*, quer dizer: *uma cadeira com tais e tais características não existe*. Ora *uma cadeira com tais e tais características* é um objecto pensável e pensado, visto que a sua própria afirmação implica o ter sido pensado, logo o ter sido no pensamento. Contudo diz-se que *tal cadeira não existe* mas que *existem outras semelhantes a essa*. Portanto, dizer que *tal cadeira não existe* significará: *tal cadeira não é real, não é fora do pensamento que a pensa, não é independentemente do pensamento*; mas existem outras cadeiras semelhantes a essa, quer dizer: *essas cadeiras existem, porque são reais, são fora do pensamento, independentemente do pensamento*. Nestes dois exemplos afirma-se a existência de algo quando este algo é fora do pensamento, independente-

mente do pensamento, nega-se a existência de um objecto se este só é no pensamento.

Temos portanto que na linguagem vulgar o termo existência significa umas vezes ser no pensamento ou ser pensável, outras vezes ser fora do pensamento, independentemente do pensamento. Consequentemente, *existente* significará também umas vezes o que é no pensamento, outras vezes o que é fora do pensamento, independentemente do pensamento.

Para a determinação do que significa o termo *outro*, (ou *outros*) fixaremos igualmente o seu significado na linguagem vulgar.

Quando dizemos:

1) — *fulano parece outro*, queremos dizer *fulano parece diferente, está diferente*;

2) — *isso é outra coisa* — também aqui *outra coisa* quer dizer uma coisa *diferente, distinta*.

Julgamos suficientes estes dois exemplos (embora muitos mais pudessem ser dados) para concluir que o termo *outro* significa correntemente o *diferente*.

Analisemos agora, do mesmo modo, qual o sentido do termo *conhecimento*.

Vejamos alguns exemplos:

1) — Quando se afirma — *conheço esta casa* — isto significa: sei *como é* esta casa; e saber *como é* esta casa, é saber quais as características que lhe são próprias, por exemplo: as suas dimensões, a cor, o local onde se encontra, a disposição das divisões, o material de construção, etc. Mas, afirmar que conheço esta casa pressupõe também que sei que esta casa é uma casa, que sei portanto *o que é* o objecto a que chamo casa. E para saber que esta casa é uma casa, é necessário em primeiro lugar saber o que torna esta casa uma casa e não outra coisa, quer dizer, quais as características que essencialmente determinam que um objecto seja uma casa.

2) — *Conheço o triângulo*; esta expressão significa que sei *o que é* um triângulo, que sei portanto quais são as

características que tornam esse objecto um triângulo, as características que o definem essencialmente.

Destes dois exemplos se conclui que o termo conhecimento significa:

- a) saber quais as características que descrevem *como é* um objecto.
- b) saber quais as características que definem *o que é* um objecto, ou seja, as características que determinam a sua essência.

Por consequência, consideramos conhecimento a apreensão das notas características que definem ou descrevem um certo objecto.

Além disso, vimos também que saber *como é* um objecto pressupõe logicamente que se saiba *o que ele é*. Mas saber *o que é* um objecto não será saber *como ele é essencialmente*? Parece necessário distinguir: as características não essenciais que descrevem *como é* um objecto, das características essenciais que definem *como é* um objecto, logo *o que ele é*.

Fixado o significado dos termos: *existência, outros e conhecimento* ⁽¹⁾, vejamos que razões nos levaram a afirmar que o conhecimento dos outros implica que os outros existam. Supomos só poder haver conhecimento do que é existente (entendendo por existente o que é no pensamento ou o que é fora do pensamento e, portanto, independente dele). Parece-nos evidente que é impossível conhecer o que não é de maneira nenhuma, na medida em que entendemos por conhecimento a apreensão das notas características que descrevem ou definem um certo objecto. Um objecto que não é, no pensamento nem fora do pensamento, não pode ser determinado ou definido por nenhuma característica. Poder-se-á objectar haver contudo uma característica que de certo

(1) Sabemos perfeitamente que a determinação do significado de estes termos deveria ser objecto de uma fundamentação filosófica.

Neste pequeno ensaio seria despropositada, pois o sentido dos termos—existência, outros, conhecimento—é por nós considerado simples ponto de partida hipotético para uma breve reflexão acerca do problema que tentamos equacionar.

modo o define — a de que tal objecto não é no pensamento, nem fora do pensamento; simplesmente parece que uma característica de um objecto que consista na sua negação, não é em rigor uma característica de esse objecto, mas a afirmação de que esse objecto não pode ter qualquer característica, porque não é.

Logo, se o conhecimento dos outros pressupõe que os outros existam, a primeira pergunta que surge é a seguinte: os outros existem ou não?

Mas saber se os outros existem ou não, é saber algo: que os outros existem ou que os outros não existem. Sendo assim, o conhecimento dos outros implica o conhecimento da existência ou da não existência dos outros.

O conhecimento da existência ou da não existência dos outros é um problema, porque tal conhecimento implica, como vimos, uma interrogação que não tem resposta imediata e requer portanto uma reflexão que permita encontrar-lhe solução.

Se o termo *existência* pode significar ser no pensamento ou ser fora do pensamento, logo independentemente deste, vejamos, considerando estes dois significados, se é possível ou não, provar que os outros existem.

- 1) — Se *outro* quer dizer *diferente*, então este conceito de outros *existe* necessariamente, tem de ser necessariamente no pensamento, pois não pode deixar de ser pensado.
 - a) Se não houver o diferente, ou seja, se o diferente *não é*, então será, necessariamente, porque *não é* é necessariamente *diferente* de *é*.
 - b) E se há o diferente, se o diferente necessariamente existe, porque necessariamente é no pensamento, os *diferentes* também existem necessariamente, também são necessariamente no pensamento, visto que o diferente foi estabelecido como necessário, formulando uma diferença, logo uma relação entre dois diferentes.
 - e) E se os diferentes existem, então os *outros* existirão também (serão necessariamente no pensamento, serão necessariamente pensados) visto que *outro* significa *diferente*.

- 2) — Se existente significar o que é fora do pensamento, independentemente deste, averiguemos se é possível admitir-se haver *existentes*.

Se houver apenas um existente e não vários, o que é fora do pensamento caracterizar-se-á pela unidade, será portanto uno.

Ora o que define o uno como tal é a sua oposição ao múltiplo, porque o que é um só, necessariamente se opõe a vários, porque só podemos afirmar de algo que é *um só*, se admitirmos como necessária uma pluralidade.

Poder-se-á contestar que, ao dizer-se: *x é um* ou *x é uno*, esta afirmação exclui a possibilidade de se afirmar *x é vários*, visto que, se é um, não pode ser vários e vice-versa. Consequentemente, a afirmação: *o existente é uno* excluiria a possibilidade de afirmar que ele é múltiplo. Contudo, vejamos o seguinte: a proposição *x é um* significa: há um *x* que é uno (por ser um) o que pressupõe necessariamente haver vários, embora esses vários não sejam *x*, mas *x* se defina em função deles. No entanto a proposição *o existente é uno* expressa: o que é (fora do pensamento e independentemente deste) é um só, ou melhor, tudo o que é (fora do pensamento e independentemente deste) é um só, é uno. Quer dizer, as duas proposições têm estrutura diversa, visto que uma coisa é afirmar que há um *x* que é uno, ou seja, que há algo que é uno, que há um existente uno, outra coisa dizer o existente é uno, ou seja, todo o existente, tudo o que é, é um só. E se a primeira proposição pressupõe o múltiplo como condição da sua própria validade e permite, portanto, afirmá-lo sem contradição, o mesmo não acontece relativamente à segunda proposição.

Sustentar que o existente, que tudo quanto é (fora e independentemente do pensamento) é um só, exclui a possibilidade de haver vários existentes. Mas, se como vimos o uno só o pode ser por oposição ao múltiplo, temos que a proposição: o existente é um só, não pode necessariamente ser válida. E, se não é *válida*, é *falsa*; e sendo assim, nem todo o existente é uno, nem tudo o que é, é um só; ora isto implica, como é óbvio, que há vários existentes.

- 3) — Se *outro* quer dizer diferente, e se há vários existentes que são fora e independentemente do pensamento,

vejamos se é possível provar que esses existentes são diferentes, logo, *outros* entre si.

- a) Se houver uma multiplicidade de existentes, então eles terão de ser diferentes e, portanto, *outros* entre si — se não fossem diferentes seriam idênticos; se idênticos, então os existentes seriam o mesmo e deixariam de ser vários para serem apenas um.
- b) Se os existentes não são diferentes entre si mas são o mesmo existente, este será necessariamente diferente de existentes diferentes entre si, logo haverá diferentes.
- c) Parece poder concluir-se haver uma multiplicidade de existentes (que são fora e independentemente do pensamento) que são diferentes, logo, *outros* entre si.

Conclusão:

O exposto permite que se afirme a necessária existência de *outros* (tendo *existência* e *outros* os significados que foram referidos).

Se os outros existem necessariamente, como foi provado, deixamos estabelecida a primeira condição para que possa haver um conhecimento a eles referente.

No entanto, conforme já foi dito, esta condição sendo necessária não é suficiente; visto que a afirmação do conhecimento dos outros pressupõe uma outra condição: que efectivamente possa haver um tal conhecimento, isto é, um conhecimento que válidamente seja a apreensão das notas características que definem ou descrevem o objecto — *outros*.

Parece evidente que não seria lícita a referência ao conhecimento dos outros sem a demonstração da possibilidade de um tal conhecimento e sem a demonstração da possibilidade do conhecimento em geral.

Se o conhecimento não fosse possível parece que logo teríamos de excluir a possibilidade do conhecimento dos outros.

Contudo não bastará a demonstração da possibilidade do conhecimento para resolver o problema do conhecimento dos outros, visto que seria então pertinente a objecção que da possibilidade do conhecimento não decorre a possibilidade do conhecimento dos outros; poderia eventualmente suceder que não fosse válido o conhecimento do objecto — *outros*, embora fosse válida a possibilidade do conhecimento, ou seja, a apreensão das notas que definem e descrevem certos objectos que não são *os outros*.

Vamos então, em primeiro lugar, tentar demonstrar que não é possível negar o conhecimento:

1) — Analisemos a seguinte proposição: o conhecimento não é possível.

a) Esta proposição é uma negação; ora a negação do que quer que seja implica o conceito daquilo que se está a negar visto que, se assim não fosse, não saberíamos o que é negado ou estamos a negar — hipótese que tornaria sem sentido a própria negação pois que afinal nada se estaria então a negar.

b) Ora, se assim é, relativamente à proposição — o conhecimento não é possível — diremos: esta negação para ser possível como negação pressupõe o conceito de conhecimento, logo pressupõe ainda a apreensão das notas que descrevem ou definem o objecto — conceito de conhecimento. Portanto a proposição referida implica o conhecimento do conceito de conhecimento e é em si mesma contraditória.

2) — Sustentar que o conhecimento não é possível é próprio da posição céptica; ora relativamente ao cepticismo diremos, sem pretensão de novidade, que se nos afigura filosoficamente impossível visto que não é admissível

um cepticismo coerente. Com efeito, mesmo aquela forma de cepticismo de aparência filosófica, pois se apresenta sustentando argumentos, é manifestamente contraditória. Tentemos prová-lo.

Se os argumentos são apresentados para negar a possibilidade do conhecimento parece que se impõe a quem os apresentar a consideração da sua validade; seria absurdo que assim não acontecesse e, na hipótese de tais argumentos não serem considerados razões justificativas por quem os apresenta, não seriam então argumentos, argumentos destinados a negar a possibilidade do conhecimento. Mas, se a argumentação céptica tem como imperativa uma pretensão de validade, daí se segue que tal argumentação é considerada como fundamento bastante de uma negação. Ora apresentar razões para negar válidamente o conhecimento é pelo menos conhecer as condições consideradas válidas da negação do conhecimento e é também, consequentemente, conhecer que não é possível conhecer.

Se toda a negação do conhecimento — entendido este como apreensão das notas características que definem ou descrevem um certo objecto — pressupõe sempre e necessariamente o que é negado, pensamos, por isso mesmo, não ser possível uma negação do conhecimento que não seja em si contraditória. E, como parece evidente, de esta consideração decorre uma outra asserção — o conhecimento não pode ser válidamente negado. E, se nos parece insustentável a negação do conhecimento, seremos levados a concluir que o conhecimento será então algo que temos de aceitar como válidamente possível.

Demonstrado 1.^a) a existência dos outros (tendo sido atribuídos a *existência* e *outros* os significados que foram referidos); 2.^a) a possibilidade do conhecimento — impõe-se, na sequência do que foi dito, tentar a demonstração da possibilidade de um conhecimento que seja a apreensão das notas características que definem ou descrevem o objecto — *outros*.

Excluída a hipótese da inexistência do objecto — *outros* e excluída também a impossibilidade do conhecimento, resta-nos

a reflexão sobre as possíveis razões que tornariam ilegítimo o conhecimento dos outros.

Julgamos que, admitidas as demonstrações acima referidas, se poderia levantar apenas a questão acerca de um objecto — *outros*, que, apesar de existente, fosse em si mesmo incognoscível.

Se conseguirmos demonstrar que a afirmação de um objecto incognoscível não é válida porque incoerente, implicitamente demonstraremos a ilegitimidade da consideração do objecto — *outros* como sendo incognoscível.

A afirmação de um objecto incognoscível significará, em rigor, que esse objecto é, ou existe, mas que apesar disso é insusceptível de ser conhecido. Ora se por conhecimento entendermos a apreensão das notas características que definem ou descrevem um certo objecto, então quando se afirma que um objecto é incognoscível, sustenta-se a impossibilidade de uma tal apreensão. Simplesmente como o objecto em questão é considerado existente, segue-se que a afirmação da sua existência foi possível ignorando *todas* as notas características que o definem ou descrevem. Mas afirmar que um objecto é ou existe sem o conhecimento de que tal objecto é ou existe, terá de ser afirmação contraditória. E, se há conhecimento da sua existência, esse objecto não é estritamente incognoscível.

Além disso, o conhecimento de que um objecto é ou existe pressupõe como necessária a apreensão de alguma nota característica que o defina ou descreva. E dizemos que semelhante apreensão é necessária porque, em caso contrário, estaríamos então a afirmar que existe um objecto acerca do qual coisa alguma poderemos afirmar. Ora nunca, sem contradição, se poderá considerar tal objecto existente, visto não sabermos sequer do que se trata.

Demonstrado, portanto, que a afirmação da incognoscibilidade do objecto *outros* não é válida, deixamos estabelecidas todas as condições para que o conhecimento dos outros seja possível.

Analise agora em que consiste propriamente o conhecimento dos outros e porque razão dizemos ser tal conhecimento um problema. Se por conhecimento entendermos, como já referimos, a apreensão das notas características que descrevem ou definem um certo objecto, o conhecimento dos outros consistirá

na apreensão das notas características que descrevem ou definem os *outros*.

Considerámos *outros* os existentes (no pensamento ou fora dele) que se caracterizem pela alteridade. Ora tal caracterização não será já conhecimento do que assim é caracterizado? Supomos que sim, embora esse conhecimento seja insuficiente, visto que não basta para descrever ou definir um existente que seja outro, a afirmação de que ele é outro, ou seja, de que ele é diferente. Necessário parece que se determine o que o torna outro, o que o torna, portanto, diferente.

As características que tornam um existente outro, logo diferente, podem ser essenciais ou acidentais. Vejamos o seguinte exemplo: se dissermos a cadeira e a cama são existentes diferentes, logo outros entre si, e se acrescentarmos — o que torna a cadeira diferente da cama (e vice-versa) é o facto da cadeira ser um objecto que serve para nos sentarmos e a cama um objecto que serve para nos deitarmos, estabelecemos para tais objectos uma característica que os diferencia. Será esta, contudo, uma característica que essencialmente diferencia a cadeira da cama? Se o fosse, teríamos que a característica que diferencia essencialmente a cadeira da cama seria a mesma que diferencia essencialmente, por exemplo, o banco do divã. Ora sendo o banco um objecto diferente da cadeira e a cama um objecto diferente do divã, segue-se que não é possível que a característica que essencialmente diferencia a cadeira da cama seja a mesma que essencialmente diferencia também o banco do divã. Portanto, a característica que referimos expressa uma diferença não essencial entre a cadeira e a cama. Para ser estabelecida uma característica que essencialmente diferenciasse a cadeira da cama seria indispensável saber, por um lado, o que determina que um objecto seja necessariamente uma cadeira e não outra coisa, por outro, o que determina que um objecto seja necessariamente uma cama. Quer dizer, para que se estabeleça uma característica que essencialmente diferencie dois objectos, impõe-se a determinação da essência de cada um deles. Ora a determinação da essência é um problema porque implica uma questão e uma consequente reflexão que a resolva. Além da questão que primeiro se formula: em que consiste a essência de x , por exemplo, logo surge outra — qual

o critério capaz de fundamentar o estabelecimento de uma essência?

A razão de esta última questão parece-nos evidente; se por ventura bastasse ao conhecimento definidor da essência de algo ter por fundamento uma opinião, uma crença ou até uma convenção, haveria com certeza tantas definições quantas as possíveis opiniões, crenças ou convenções; conseqüentemente, de algo poderíamos sempre afirmar várias essências, o que é contraditório.

Consideramos o problema da determinação da essência um problema filosófico, porque julgamos que o conhecimento rigorosamente fundamentado é o problema central da filosofia. Sem essa fundamentação o conhecimento terá sempre uma validade discutível, uma pseudo-validade portanto.

Ora se, como vimos, o conhecimento dos outros se reveste de dois aspectos — a apreensão das notas características que definem os outros essencialmente ou a descrição das suas características não essenciais, segue-se que o conhecimento dos outros será em primeiro lugar um problema filosófico. Mas tal conhecimento poderá ser também um problema científico. Se houver existentes que sejam outros facticamente, quer dizer, se houver existentes cuja alteridade seja patente em factos, então o conhecimento de esses existentes poderá ser um conhecimento científico. E, sendo um conhecimento científico, será também um problema.

Como se sabe, um conhecimento para ser científico tem de ser resultado de um método que foi previamente estabelecido. Ora julgamos que o estabelecimento de um método implica uma investigação cujo objectivo é responder à pergunta: como conhecer rigorosamente tais ou tais fenómenos, como conhecer as suas possíveis relações, etc.?

Estabelecido um método, não deixa de haver, como é óbvio, problemas no âmbito da ciência. Sempre que surja uma interrogação sobre algo que se pretenda conhecer experimentalmente e se procura através de um método estabelecido ou a determinar uma resposta para tal interrogação, estamos perante um problema científico.

Equacionado o problema do conhecimento dos outros e esclarecido o conteúdo das suas implicações, terminamos aqui esta

nossa breve reflexão. Evidentemente muitas questões haveria ainda a formular. Uma vez postos a existência e o conhecimento dos outros, haveria que determinar:

- a) Quais as categorias ontológicas de *outros*, isto é, se os *outros* se dividem em géneros e quais esses géneros.
- b) Se essas categorias — todas ou algumas ou alguma — existem no pensamento apenas ou independentemente do pensamento.
- c) Que espécie de alteridade diferencia entre si as categorias ontológicas de *outros*.
- d) Que espécie de alteridade diferencia entre si os *outros* de uma mesma categoria ontológica, quer dizer, o que é que especifica e essencialmente individualiza cada *outro* — problema da essência do individual.
- e) Que espécie de alteridade diferencia os *outros* de cada categoria ontológica relativamente a essa categoria mesma.
- f) Que espécie de *comunidade une* os *outros* entre si (os *outros* de cada categoria ontológica; os *outros* das diferentes categorias ontológicas; as categorias ontológicas entre si). Com efeito para afirmarmos que x é *outro* é necessário que se tenha estabelecido uma relação entre x e y , por exemplo, relação de diferença, é óbvio. x é *outro* porque é diferente. Mas se há uma relação de diferença, a diferença é sempre relativa e não há portanto algo que seja *outro* de uma forma absoluta. E se não há uma alteridade absoluta, entre dois existentes que sejam *outros* entre si, haverá necessariamente algo de comum. A alteridade, por conseguinte, não exclui antes postula a *comunidade*.
- g) Modalidades de conhecimento filosófico e científico das categorias ontológicas de *outros* e daquilo que especifica e essencialmente individualiza cada *outro* (sendo a última questão o problema do conhecimento do individual)

. Tratando as referidas questões poderíamos então, eventualmente, chegar à conclusão de que existe a categoria ontológica ser humano. Nessa altura, o problema do conhecimento dos outros referir-se-ia, também, ao que vulgarmente se entende por outros, os outros homens, as pessoas com quem convivemos e estar-se-ia então no domínio não só de uma antropologia filosófica como igualmente no da problemática relativa às chamadas ciências do homem.

É evidente que a análise e solução dos problemas enunciados daria a este estudo a amplitude de um tratado. Nunca foi essa a nossa intenção; apenas nos propusemos um ensaio de reflexão visando exclusivamente formular nos seus termos mais gerais e fundamentais um problema cuja importância é inútil salientar.