

PARA UMA FENOMENOLOGIA DA ALTERIDADE - - SUPOSTOS E REPERCUSSÕES

*Maria José Cantista
Universidade do Porto*

I – Numa conferência dedicada ao tema da Filosofia da Educação (diversidade e identidade), a problemática do outro–eu, apresenta-se-nos como assunto prevalente.

Com efeito, o contexto hodierno tem próxima a herança de ideologias dominantes, quer de signo individualista, quer de signo colectivista. Por contraditórias que pareçam – e realmente são-no – estas ideologias apresentam algo de comum, uma mesma lacuna, a saber, a não consideração do outro – *eu*, do *tu*, como um valor inalienável, como um valor em si mesmo, na sua unicidade irrepetível.

Com efeito, no colectivismo, prevalece a ideia de Totalidade indiferenciada (em detrimento da individualidade como fim em si mesmo). No individualismo, prevalece a individualidade, mas uma individualidade insular, insolidária.

A cultura actual, por muitos designada de pósmoderna, parece estar descrente de toda a proposta ideológica, e até mesmo utópica (no sentido originário de “*u-topos*”, sem lugar). Parece difícil encontrar um ideal, um valor que mobilize, que desencadeie uma conduta empenhada, esperançada num Bem inter-subjectivamente entretecido, conformador de uma existência plenificadora, para já não dizer, feliz.

Ideais que sempre estiveram presentes nas éticas clássicas, desde a nicomaqueia à kantiana.

Há, com efeito, e relativamente ao nosso tema, relação eu-outro, algo de paradoxal na sociedade contemporânea: insiste-se muito na importância da comunicação, no estreitamento da relação entre os homens no âmbito de uma só cidade, comumente designada de aldeia global, mas vive-se real e generalizadamente a experiência da incomunicação.

O homem europeu pensa hoje numa nova “re-união” europeia, mas sempre na ambiência de simultâneo desejo e temor do outro eu. Este misto não é, aliás, e segundo creio, circunstancial, é algo inerte à própria condição de ser-homem.

Mas o que hoje me interessa aqui, é pôr a interrogação acerca dos motivos, - ao menos de alguns dos motivos filosóficos -, inspiradores da actual situação.

Porquê, por exemplo, se reclama a mencionada união europeia, e se evita referendá-la? Não quero inflectir a questão para o âmbito da filosofia política.

Atentemos ainda num outro exemplo: a insistência no valor solidariedade, na coesão social, aparece-nos muitas vezes como inversamente proporcional à sua real infracção, em quotas de violência e de discriminação preocupantes.

Com efeito, a banalização da violência (H. Arendt sub-intitula a sua obra *Eichmann em Jerusalém de a banalidade do mal*), torna urgente a reequação do estatuto filosófico do *outro eu*.

Convém, utilizando uma expressão grata a Habermas, que a filosofia concorra para uma opinião pública esclarecida – *Offendlichkeit* – a fim de detectar os interesses encapotados por debaixo de determinadas declarações, quase sempre contrárias e inviabilizadoras dos mesmos.

Todos nós pressentimos o embuste: quantas vezes, para recorrer a um último exemplo, o discurso sobre a importância dos direitos humanos, não veicula reais interesses da sua inviabilização?

Há toda uma filosofia da educação que urge potenciar, no que ao *eu* e ao *outro* concerne. Dela me não ocuparei aqui, quer por incompetência, quer pela complexidade de matizes de que se reveste.

Cingirei, sim, o meu discurso, ao sentido filosófico de tal relação – eu, outro–eu –, do qual radicará toda a filosofia que, educativamente, dele se ocupe.

E, na detecção de tal sentido filosófico, ocupar-me-ei sobretudo da denúncia que a nossa época – época *post* – faz da gnosis-ontologia modernas, inviabilizadoras da categoria da alteridade. Assinalarei também a fundamentalidade da relação ética, sem dela me ocupar, no entanto, com o pormenor que mereceria.

II – A relação eu, outro-eu, comparece logo na instituição do próprio ser de pessoa. *Ser e relação*, no que à pessoa concerne, não são realidades antagónicas, mas consubstanciais. Esta antropologia inscreve-se numa ontologia de signo diferente da que classicamente considerara o ser como *omnitudo realitatis*, ser de completude ou acabamento.

Por outras palavras: ser substantivo, no que à ontologia da pessoa concerne, e ser relacional ou dialógico, longe de se excluírem, reclamam-se intrinsecamente. A relacionalidade não é pois, num tal contexto, sinónimo de adjectividade, de predicados adventícios. A relacionalidade é substantivamente constitutiva do ser de um eu fundacionalmente dialógico. Substantialidade, subjectualidade, onticidade, supõe ou implica relacionalidade, abertura a, dependência de, excedência, realização por reciprocidade.

Dáí o carácter aparentemente antitético – realmente verdadeiro – de expressões como as seguintes: quanto mais me “perco”, no outro, mais me encontro a mim mesmo, quanto mais gratuitamente me dou – ou acolho o outro como dom – mais confirmado estou na riqueza do meu ser, etc, etc.

Esta ontologia exige, antes de mais, a revisão das categorias gnosis-ontológicas da modernidade. Porque, em nosso entender, tais categorias deprimiram o estatuto peculiar da alteridade.

Por outras palavras: convém dilucidar por quê e em quê, as comumente designadas filosofias do sujeito, com raiz no *cogito cartesiano* e culminação no Sujeito Absoluto hegeliano, comprometeram progressivamente a especificidade do outro, na sua irredutível diferenciação, na sua estranheza.

Por quê e em quê tais ontologias são hoje designadas e denunciadas de imanentes, comprometedoras da transcendência, da alteridade, da excedência do acto de existir relativamente à faculdade pensante do sujeito que o pretende essencial?

Em nossos dias, o denunciador maior radical de um tal estado de coisas, talvez tenha sido Lévinas; denunciador da ontologia moderna que rotula de “maldita” (por ter injustiçado a alteridade); denunciador da gnosiologia tutelada por uma razão fundamentalista ao serviço de um sujeito fágico que traga tudo e todos, pela sua faculdade de objectivar, que tudo resolve em puro objecto para um sujeito cognoscente. Denunciador, em síntese, de um imanentismo ontológico decorrente de um objectualismo gnosiológico radicado num sujeito imperialisticamente invasor, e, por isso mesmo, de pendor monadológico.

Sujeito possessivo, no qual se inspira o saber moderno, que já Bacon anunciara sob a forma do saber para poder, para dominar – e que está na base da técnica moderna e de uma ontologia por ela “conformada”, ontologia identificada com teoria do objecto científico.

Segundo Habermas, a teoria sofreu assim um reducionismo: teoria como teoria da técnica. E constitui-se como um verdadeiro ataque ontológico (na óptica de Heidegger). A natureza, o real natural, metamorfoseia-se no real artificial, no artefacto ou constructo resultante do império da razão instrumental. É o mesmo Habermas quem, na sua obra *Teoria e Prática* afirma vivermos na abundância de meios (razão instrumental), mas na carência de fins (razão finalizada, teleologizada).

Não me deterei, ao longo desta exposição, em nenhum filósofo em particular.

É meu intuito recorrer ao legado da história da filosofia de que mais directamente somos herdeiros, na medida em que, como dizia Kierkegaard, um eu sem história não é, propriamente falando, um eu com identidade.

Se há algo de filosófico a retirar da história da filosofia no que ao nosso tema concerne, deveremos deixar constância dele, ao menos em breves rasgos.

Afirmávamos há pouco que o ser do eu é constitutivamente relacional, e que o sentido de tal relação, porque de alteridade, remete à transcendência, ao fora de mim, ao para além de mim, ao que escapa às pretensões fundamentalistas da minha razão, ao que escapa à minha possibilidade de objectivar ou possuir, ao que precede e excede, ao que impede, afinal, o eu de se absolutizar (ser solto de, irrelativo).

Ora bem: se pensarmos nos núcleos de sentido que presidem ao universo de discurso da modernidade, verificaremos que tais núcleos de sentido excluem, por insignificante, a realidade de tal relação.

Com efeito, a relação fundante de todo o sentido, na filosofia moderna, é a relação dual sujeito-objecto.

Que significa tal relação? Que o sujeito conhece por objectivação, por mostração presente e frontal. Só tem estatuto filosófico de realidade o que se oferece evidentemente como tal, numa captação directa e imediata, numa intuição (sensível ou intelectual), numa apresentação ou representação.

Nas chamadas filosofias do sujeito, a relação pensa-se como posse. Relação pensada, relação possuída, ou mais exactamente, relação resolvida *pela e na* posse ou integração do objecto conhecido, no sujeito, no sujeito cognoscente.

Se bem atentarmos, a relação dual sujeito-objecto, tende à sua própria dissolução. O dualismo resolver-se-á então num monismo subjectual, mas o sentido deste sujeito é, ainda assim, de inspiração objectualista. O sujeito é o fundamento, mas quem comanda é o objecto. Por isso mesmo, para o sujeito, realizar-se, efectivar-se, é objectivar-se.

Heidegger falará da inspiração positivista que preside à visão, à *skepsis* da filosofia moderna.

Com efeito, face ao dualismo sujeito-objecto, de onde radica o moderno filosofar, é prevalente o próprio objecto, o sentido da mostrabilidade, da figuração, da exibição, (da redução do ser ao ente para falarmos em clave heideggeriana).

Isto significa que as chamadas filosofias do sujeito tendem progressivamente à resolução do sentido deste sujeito fundante na sua auto-mostração, na sua auto-representação, na sua auto-objectivação. O culminar deste processo dá-se em Hegel. A realidade é agora sujeito e o sujeito é conceito. Conceito vivo, Ideia Absoluta, que assiste ou contempla, no termo, a génese do seu próprio engendramento, à edição dos seus próprios predicados. O sujeito é a sua mostrabilidade, o seu desdobramento, à sua auto-objectivação.

Talvez por isso mesmo, Levinas comente a propósito de Hegel, que muito embora tenha exaltado tanto a contradição, o estranhamento da Ideia, a sua exteriorização na Natureza, não salva, ainda assim, a alteridade. Ao construir uma filosofia da totalidade, má resolução do Infinito, o filósofo berlinense “celebra a Identidade do idêntico com o não idêntico”.

Heidegger, por sua vez, denuncia, com pertinência, o reducionismo operado no seio do ser; ser é igual a pensar, a representar, a auto representar; tal reducionismo inviabiliza a instituição do sentido da alteridade, da diferença ontológica.

O outro – eu, como existente, é o não objectualizável por antonomásia. Trata-se de repensar qual o sentido da relação sujeito-sujeito, precedente e excedente do sentido homogeneizador, generalizador, tão grato à razão. Nesta ordem de ideias, Descartes dizia que tinha a certeza do mundo em geral – mundo à escala do Espírito geometrizante – mas não das coisas em particular.

Se bem atentarmos, no contexto da modernidade, o assentimento do real-individual, a afirmação da sua existência, advém do empirismo e este, ao reduzir a existência a mera facticidade, a pura posição pontual, concebe-a como uma pluralidade avulsa, e porque avulsa, também ela irrelacional. O empirismo não permite ir mais além da insularidade, e, por isso mesmo, também ele se mostra incapaz de fornecer as categorias gnosis ontológicas inerentes a uma antropologia do outro-eu, à instituição do sentido da relação entre sujeitos.

Se, no caso do essencialismo intelectualista da vertente idealizante da modernidade, o outro tende a ser assimilado ao mesmo, dissolvendo-se a relação diferenciadora (a alteridade), no caso do empirismo, nem sequer a relação se pode instituir, porque a perentória discontinuidade dos factos - factos avulsos - a impossibilita.

O universo de discurso da modernidade rompe com o equilíbrio *fisis-logos* que era apanágio da filosofia grega.

Colocando o logos, a formalidade, a inteligibilidade do lado do sujeito ideal, emancipando a essência da sua efectividade, do seu exercício actual, retirando ao ser o seu carácter verbal, activo, (éxico), a modernidade estabelece, para empregar a linguagem de M. Ponty, uma oposição radical e insanável entre a essência transparente e a existência cega ou fáctica.

Estabelece a dicotomia entre uma essência sem existência, e uma existência sem essência.

Temos, assim, de um lado, o domínio idealista do hiperlúcido, da auto-transparência da essência que rouba à forma a sua densidade ontológica; do outro lado, a pluralidade avulsa e caótica que rouba à realidade, à existência em acto, o seu carácter formal intrínseco, a sua capacidade de principiar, de ser fonte ou raiz de significação.

A exigência moderna da ausência de supostos transforma a suposição (a *suppositio* ou sujeito real) em representação. Eclipsa-se, assim, o sentido do sujeito no exercício do seu próprio estar sendo; sentido existencial que se furta a uma total objectivação e que, só por si, institui a transcendência, a emergência, o ultrapassar-se no e para o outro. O sentido do sujeito real, no exercício do seu próprio estar sendo, fica comprometido.

A fenomenologia irá contribuir consideravelmente para o alargamento do sentido da re-

lação sujeito-objecto, para o alargamento da racionalidade moderna. A radicalização última dos seus conteúdos exigirá a reposição da transcendência e, com ela, da alteridade.

Husserl, ao chamar a atenção para a intencionalidade da consciência, ressalta a importância da sua abertura ao mundo, ainda que este mundo – pela *epoché* – esteja apenas conservado sob a forma de sentido ou fenómeno presente.

Se é certo que o ideal presentificador se mantém em Husserl, também é certo que o intuito de nada perder da riqueza do sentido da coisa, levará à impossibilidade da sua posse plena ou apodicticidade, porque a coisa tem uma infinidade de perspectivas que nenhuma vivência poderá esgotar. O objecto, na completude, torna-se-á um pólo tendencial para o sujeito, uma transcendência no seio da própria imanência. Por outro lado, a intencionalidade é também ela muito rica e o seu ser ultrapassa o domínio do ser-objecto. Foi sobretudo Heidegger na esteira de Landgrebe e Fink, quem chamou a atenção para este aspecto.

Segundo Lévinas, a grande lição da fenomenologia está em ter mostrado a necessidade de *se ascender*, desde a objectividade, a todo o *horizonte de pensamento, e das intenções que a visam e que ela - objectividade – ofusca e faz esquecer*. (algo que parece parafraseado de M. Ponty).

O sentido fundamental das intenções não é plasmável em apresentações. E é justamente nesse plano que o tema da constituição do outro se coloca em Husserl, como adiante se verá.

E é justamente esta temática que levará a fenomenologia à consideração da existência como fenómeno fundacional.

A consciência é existência ou coexistência para quem o mundo e o outro não é já dado sob a forma de objecto, mas sob a forma de campo, de horizonte, de temporalidade.

Na abertura do eu ao mundo, nessa relação de sentido que é sempre e já a sua situação, a sua envolvência, o seu compromisso com o que ele não é, nessa abertura de ser ou existir, reside o sentido que não é já da ordem do ser-posto, mas do ser-dado. E é por aqui que o sentido do dom se institui, e, com ele, o da gratuidade e da imprevisibilidade. O sentido da existência como dom-valor inquestionável, será o fundamento que levará, numa perspectiva ético-axiológica, à assunção da diferença existencial entre o eu e o outro, este eu e este tu, pela vontade que diz incondicionalmente sim. Com efeito, a diferença existencial é nada de ontologicamente falando. E, por isso mesmo, a vontade que reconhece no existir do outro o dom-valor por antonomásia, aceita-o, porque sim. Quero que existas, independentemente de como existas (alto ou baixo, tímido ou extrovertido, virtuoso ou vicioso, sobredotado ou subdotado). É o próprio Husserl quem fornece aos seus discípulos os motivos inspiradores da superação do idealismo transcendental e, conseqüentemente, a via de reabilitação da alteridade, já ao nível gnosis-ontológico (Heidegger, M. Ponty, por exemplo), já ao nível axiológico e ético (Max Scheller e Lévinas, para mais não citar).

No que ao sentido gnosis-ontológico da transcendência se refere, poderíamos recordar de relance a noção de Estrutura pontyana, inspirada na *Gestalt*. Estrutura que não depende do sujeito teórico, puro espectador imparcial, de sobrevoos, mas que está já aí num imbrincamento fundamental com o vivido. Este misto ou relação ambígua – nem pura ideia, nem pura coisa – acontece na experiência originária da consciência perceptiva, que é intencionalidade operante, de situação, e não deposição.

A identidade do sujeito consigo mesmo já não se dará em termos de identidade como igualdade, mas de identidade *de desvio*, ou de diferença, cujo sentido activo, de reflexão em exercício de si como acontecimento, é sempre algo que irremediavelmente a antecede, e a sucede. Sentido de horizonte, a assinalar a temporalidade do sujeito, a sua mundaneidade, a sua historicidade.

Na óptica de Heidegger, a fenomenologia deverá empenhar-se numa radicalização do sentido da subjectividade, diferente da do espectador imparcial, teórico e desinteressado, de reflexão pura. O seu ser não é portanto da ordem do ser- objecto.

Há *paradoxo* de imanência e de transcendência, sempre e quando reconheço a originareidade do acto que funda a existência.

Como diz, M. Ponty, “ser uma consciência é ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, o corpo e os outros, ser com eles, em vez de ser ao lado deles”.

Husserl afirmara, nos seus últimos escritos, que o eu originário (Ur-Ich) se torna presente a si mesmo por um fenómeno de des-presentação (Ent-gegenwärtigung), numa espécie de alienação em que tem lugar o outro como outro. E é nesta des-presentação originária, nesta ausência, neste nada de... objectivável ou configurável pelo sujeito gnósico que se “localiza” o sentido do seu ser outro. E é também nela – ausência – e por ela que o sentido temporal do eu se institui, intimamente ligado ao ser-futuro, ao ser - projecto, em Heidegger.

O mesmo movimento que me faz presente a mim, lança-me também fora de mim.

Restabelecer a relação, no âmbito ontológico, é aceitar gnosiologicamente o carácter paradoxal do fundamento, e abdicar dos poderes absolutamente constituintes do sujeito. Eu sou do mundo e para o mundo, simultaneamente naturado e naturante. Sem esta reversibilidade ou reciprocidade ontológica, a alteridade não se poderia repôr. Eu sou um vidente visível, dirá M. Ponty, na senda do último Husserl. O olhar que exerço sobre o outro, padeço-o também sobre mim.

Deste paradoxo decorrem obrigadas exigências críticas de revisão da razão racionalista e das suas extapoladas pretensões de absoluteidade; paradoxo que radica já de Husserl, designadamente do tema da constituição do sentido do outro eu. Husserl refere a impossibilidade da sua directa fenomenalização. Ao outro nunca posso aceder por uma percepção imediata. Só posso captar imediatamente a sua corporeidade, (*der Leib*). E, tal como entre o meu corpo

e o meu eu, há um acoplamento, uma íntima conexão - *Paarung* - , também por analogia, ao ver o corpo do outro, eu intuo, por implicação, o seu eu mais íntimo. A esta constituição do sentido do outro, polarmente diferente da constituição do sentido da coisa, chama Husserl *intropatia*, vivência íntima, compreensão *sui generis* (*Einfuhlung*). Ela estará na base da Empatia do Absoluto de E. Stein, que romperá inequivocamente com a *epoché*.

No parágrafo 4 das *Meditações Cartesianas*, Husserl põe um problema que suscitará, afinal, a própria necessidade de renúncia à *epoché*, que ele nunca conseguiu levar a cabo.

“Os outros eus – afirma – não são meras representações, nem poderão ser meramente representados em mim, precisamente porque são outros”.

Suscitando a necessidade da sua existência, Husserl levará a ontologia fenomenológica de perfil existencial a reabilitar a alteridade, a transcendência, como significação inaugural.

Esta reabilitação faz-se, no entanto, a partir de uma reacção antitética, em certa medida pendular, ao objectualismo representacionista, e, por isso mesmo, aparece como desrepresentação, negatividade que tenderá, em última instância, à insciência, à nadificação da consciência, a um *trou dans l'être*, em palavras de Sartre.

Em M. Ponty, a relação diz-se como *nexo* ou *vínculo*, por *desvio* – o mesmo que me une ao outro, separa-me irremediavelmente dele, como se, de duas facetas de uma só moeda se tratasse.

Esta relação, em Heidegger, irrompe da *Beffindlichkeit*, isto é, da consciência afectiva (sucédânea da auto-consciência da modernidade), angústia ou cuidado de nada de ... objectivável.

A consciência, assim esvaziada, desrepresentificadora, desembocará na existência como um *há primordial*.

Lévinas, que seguiu e frequentou este percurso da fenomenologia, considera o *há*, não como um dom abundante e alegre, mas solidão, impessoalidade de horror e desvario. Basta comparar a *Carta sobre o Humanismo* de Heidegger e o seu *Humanismo do Outro homem* para verificar que assim é. O *il y a* é uma exterioridade sem rosto.

Daí que o filósofo lituano se pronuncie em favor do fim da ontologia “nem nada, nem ser”. O *há primordial*, é, na sua óptica o “vazio absoluto que se pode imaginar antes da criação”.

Talvez, por se ter sentido incapaz de restaurar dita ontologia, Lévinas tentou a recuperação da alteridade por via da fundamentalidade ética.

É certo que Lévinas, no intuito de repôr o Infinito, inviabilizado pela Totalidade moderna, recorre ao exemplo de Descartes que, ao pensá-lo, certamente assinalou tratar-se de um *ideatum* que ultrapassa a própria ideia (e o sujeito que a pensa).

Quando pensa no Infinito, o sujeito pensa mais do que aquilo que pensa; mas o sentido deste *plus* já não se nos dá teoricamente, mas éticamente, sob a forma de Desejo. Não é já a visão, mas a audição, a Palavra e a Escrita que apelam e eu respondo a esse mandato ou imperativo.

O sentido do outro é um sentido ético, mas divorciado do teórico – especulativo.

Por isso mesmo, o sentido do Outro vem-me dado num movimento inverso ao da intencionalidade, isto é, no Desejo. Enquanto que a intencionalidade parte de mim para o outro e visa o seu preenchimento ou possessão ao nível do cogito, o Desejo radica do Outro como rosto, pura exterioridade sem contexto, interpelando-me sob a forma de mandato, exigindo resposta, compromisso, des-possessão intelectual ou deposição do sujeito. O outro, face a mim, é o sentido da sua mortalidade, da sua nudez, da sua indigência pela qual eu devo responder.

A estrutura fundamental da subjectividade é agora a responsabilidade, mas sem qualquer base existencial prévia. Sendo a responsabilidade, responsabilidade por outrem, a alteridade ética é agora quem determina ou comanda a minha identidade.

O rosto do outro (que se não confunde com a sua fenomenalização ou percepção) pede-me e ordena-me. A prevalência da alteridade em Lévinas irá tão longe que exigirá a própria sujeição do eu. Eu sou responsável pelo outro sem esperar a recíproca, ainda que isso me venha a custar a vida.

A minha identidade, de substituição, faz com que, pela responsabilidade, eu possa substituir a todos, sem que ninguém me possa substituir a mim.

A ética levinasiana, cheia de virtualidades, levanta, no entanto, algumas questões de que me não ocuparei aqui.

Gostaria, no entanto, de chamar a atenção para o facto de ela reforçar, do modo mais inultrapassável, o hiato kantiano, teoria – prática .

A Metafísica, destutelada da ontologia, vem postulada pela ética.

A ontologia, cada vez mais aparentada com a razão epistémica, tende a encarar a realidade como mero constructo teórico, resultante da actividade como *tecné*. Realidade que não institui, nem incarna qualquer volência ou valência.

O divórcio do reino ontológico e do reino ético, tem, entre outras, uma repercussão antropológica de dissociação, de desorientação.

Com efeito, o reino da liberdade, destutelado do reino da natureza, gera as maiores perplexidades, no que ao plano antropológico concerne : que sentido tem, por exemplo, num tal contexto, falar de natureza humana?

As barreiras entre o que, acerca do meu próprio ser eu sei, ou posso saber, e o que, com ele e a partir dele eu devo fazer, tendem à diluição ambígua e indecifrável.

Quando há desconexação entre o saber e o viver, a questão do que me é permitido esperar, reveste-se dos maiores equívocos.

E a questão Kantiana por antonomásia, o que é afinal o homem, surge como uma aporética.

Em Lévinas, a questão é talvez mais contundente, porque é a própria racionalidade que parece ao perigar ao nível prático.

Com efeito, ele critica a violência e a perigosidade da razão fenomenológica egológica, porque redutora da alteridade. Mas precisa do modelo deste conhecimento inter-subjectivo para lhe contrapor o seu modelo de transcendência, isto é, de transcendência do Rosto.

A sua tentativa de investir numa exterioridade além do saber, utiliza, ainda assim o esquema intencional, por inversão - no Desejo - , retirando-lhe, no entanto, a estrutura noese-noema.

O desejo é, certamente, a dinâmica da relação ética como Rosto. Mas o facto do sentido vir do exterior, abre margens que deixam em suspenso a aporia “teoria versus praxis”, “conhecimento versus ética”, “saber versus sabedoria”.

Resumindo, e para terminar:

Ao longo desta exposição, demo-nos conta da complexidade do tema eu – outro, inscrito no tema mais vasto identidade – alteridade. Os supostos modernos de tal problemática, brindam-nos um dualismo gnosis-ontológico onde dificilmente se pode enquadrar a relação actual e efectiva no exercício do seu próprio essencializar-se .

A reabilitação do sentido inaugural da existência por parte da ontologia fenomenológica visa e recuperação da alteridade no âmbito de uma transcendência exercida como diferença.

Mas tal alargamento da racionalidade parece surgir que as filosofias da desrepresentação, da inobjectividade, dependem afinal daquilo mesmo de que se pretendem desinvençillar. Assim sendo, contra o absolutismo da consciência fundamentalista, preconizam a fundamentalidade da consciência insciente, do espírito nadificador. Neste contexto, a realidade, a efectividade, é sempre e ainda de inspiração positivista, materialista, coisificadora, ou coisificada.

O ser não é já “ser de crescer”, actualidade de potências, axiologicamente possibilitante.

Dá a fissura entre o ser e o saber, entre a teoria e a prática, entre o saber e a sabedoria, entre a actualidade e a virtualidade.

Por isso mesmo, a questão filosófica por antonomásia - o que é o homem – além de enigmática, é hoje, preocupantemente aporética.