

## IMPLICAÇÕES ÉTICAS E POLÍTICAS DA REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

### ETHICAL AND POLITICAL IMPLICATIONS OF PHENOMENOLOGICAL REDUCTION

Marcelo Fabri<sup>1</sup>

**Resumo:** Há ou não uma neutralidade política implícita do conceito de redução fenomenológica? O artigo discute esta questão a partir de três perspectivas diferentes, mas complementares: a perspectiva husserliana, para a qual o método representa uma suspensão e uma redescoberta do mundo a uma só vez; a perspectiva de Jan Patočka, que interpreta a redução como descoberta da problematicidade ou da condição histórica pelo homem ocidental; finalmente, a perspectiva de Levinas, que retoma o método a partir de uma investigação do próprio conceito de liberdade em relação à ética e a política. Ressaltamos, em conclusão, que se o método significa, em fenomenologia, a vida mesma da razão em sua liberdade, esta vida, no entanto, remete à relação inter-humana, relação esta que será irreduzível a qualquer racionalidade instituída.

**Palavras-chave:** método fenomenológico, redução, ética, política, liberdade.

**Abstract:** Is there or not a political neutrality in the phenomenological concept of reduction? The paper aims to answer this question through three different but complementary perspectives. The first one belongs to Husserl, for whom the method means, at the same time, suspension and rediscovering of natural world; secondly, we present Patočka's perspective, in which reduction represents the western discovering of problematical life or historical condition; Levinas's perspective is the last one. This philosopher considers the method through the ethical and political meaning of freedom. In conclusion, we say that phenomenological reduction is in fact the life of reason in its freedom, but, in another way, this method depends on the ethical relation or inter-human, which is outside of all concluding rationality.

**Keywords:** phenomenological method, reduction, ethics, politics, freedom.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia – UNICAMP. Professor do Departamento de Filosofia da UFSM. (e-mail: fabri.ufsm@gmail.com)

Nada parece mais desvinculado dos problemas práticos do que a redução fenomenológica. No vocabulário de Husserl, redução diz sempre respeito à atitude metódica fundamental da filosofia, aquela capaz de orientar o eu pensante para esfera transcendental, ou pura. Se, na atitude natural, o ser humano encontra-se preso ao mundo de modo ingênuo, ou perdido em meio às coisas, a atitude fenomenológica é aquela em que o mundo surge como fenômeno, ou seja, é considerado como um modo de aparecer à consciência. A ênfase sobre a possibilidade de uma exploração dessa nova esfera de sentido, ao que parece, é uma proposta de desvinculação em relação ao mundo supostamente real, marcando, desta sorte, uma atitude de “neutralidade” que não deixa de soar a muitos como sendo uma característica apolítica ou desengajada da fenomenologia. Esta situação se confirmaria, sobretudo, pela pouca atenção dada ao fenômeno político por parte do pai da fenomenologia. Diante disso, perguntamos: seria a redução fenomenológica a constatação de que a fenomenologia, metodicamente considerada, não tem nada que ver com política ou, pelo menos, nada contribui para a dimensão política da vida humana? Mais ainda: como a primazia da esfera transcendental poderia conferir ao filosofar um sentido ético, um compromisso com o mundo supostamente real, numa palavra, com a vida em que já sempre nos descobrimos, antes de toda reflexão, tendo em vista a permanente exigência de uma passagem da preocupação com os fatos para a visão da essência, ou de um sentido empírico da subjetividade para o eu transcendental?

### **1. Redução como suspensão da atitude natural**

Para responder a isso, comecemos com o conceito de redução, tal qual ele aparece na obra *Ideias para uma fenomenologia pura* (1913), que é sem dúvida uma das principais referências para a compreensão do pensamento husserliano. Na chamada atitude natural, a consciência é descrita como voltada ao mundo sob a forma de “consciência que duvida”, “consciência que quer”, “consciência que julga”, e assim por diante. Nós encontramos o mundo, nós o experimentamos a partir da consciência do espaço e do tempo, como consciência sensível, etc. Tudo se passa como se o mundo estivesse aí *para nós*, à nossa disposição (*die Welt “vorhanden ist”*). Falando em primeira pessoa do singular: o mundo que me rodeia nunca é acabado, está sempre em aberto (Cf. HUSSERL, 2006, § 27). Em todos os meus atos, estou consciente do mundo como imediatamente disponível (*Ibid.*, § 28), mesmo

**THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103**

que eu não enuncie esta vida, estou imerso nela enquanto consciência e suas vivências. Eis o *cogito* em sentido husserliano. Chama-se, portanto, atitude natural aquela em que há, necessariamente, uma tese de base: “o” mundo está sempre aí em sua efetividade (*Wirklichkeit*), antes de toda teorização que podemos dele fazer. É a partir desta crença básica que a redução será realizada.

A redução, também conhecida por *epoché*, não é mais que a atitude nova que consiste numa modificação radical (*Radikale Änderung*) da tese do mundo. Ela elimina, exclui, tira de circuito (*Ausschalten*), põe entre parênteses (*Einklammerung*) a referida tese. Não se trata de uma dúvida universal, em sentido cartesiano, mas, sim, de um exercício metódico pelo qual deixamos de fazer qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal acerca do que é dado na atitude natural, mantendo-nos à distância até mesmo da atitude das ciências naturais em seu esforço para conhecer o mundo (Cf. HUSSERL, 2006, § 32). Eugen Fink, discípulo renomado de Husserl referiu-se a essa nova atitude como sendo uma espécie de conversão (*Umkehr*), vale dizer, uma saída da caverna em sentido platônico. A libertação de nossa prisão ingênua no mundo é necessária para que possamos realizar um movimento espiritual de nós mesmos (*geistige Selbstbewegung*). Trata-se de um movimento que envolve o ser humano como um todo e cuja meta é conhecer a dimensão de origem a partir da qual os entes do mundo podem ser compreendidos (Cf. FINK, 1974, p. 181). Sem essa saída dolorosa da caverna, não se compreende o domínio próprio da fenomenologia, e todos os problemas continuam sendo enfrentados no âmbito natural, aquele que se pretende justamente pôr fora de jogo.

Voltemos a Husserl. A redução põe entre parênteses o mundo enquanto fato. Mas o mundo como *eidos*, ou sentido ideal, permanece inalterado. É assim que a redução permite o acesso a uma nova região de ser. Esta não é uma mera generalização do factual, mas, sim, uma conquista de um domínio novo e individual de sentido, a saber, o domínio das vivências da consciência e de seus correlatos objetivos. A consciência em seu ser próprio não foi atingida pela redução. Enquanto resíduo fenomenológico, a consciência é uma região transcendental irreduzível à natureza. Tomada como pura vivência, a realidade fática desaparece para dar lugar a puras idealidades ou possibilidades. As vivências de um fluxo de consciência têm sempre uma essência a ser apreendida intuitivamente. O ter consciência de algo não implica apenas o aspecto subjetivo daquilo que se vive, mas também *daquilo de que* se está consciente, deste ou daquele modo (Cf. HUSSERL, 2006, § 36).

**THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103**

Segundo Fink, o desejo da fenomenologia é manter a confiança em si do espírito. Esta atitude marca a preocupação central de Husserl com a Ciência, a renovação da cultura europeia a partir da herança filosófica grega, bem como a resistência ao “irracionalismo” de um Nietzsche. Ora, o que é decisivo no gesto filosófico proposto por Husserl, afirma Fink, é o *pathos* da “tomada de consciência de si, enquanto modo sobre o qual o espírito faz a experiência de si mesmo” (1974, p. 183). Mas, perguntamos: esse recurso à vida egológica não termina ocasionando o abandono da preocupação em conhecer o mundo como realidade ôntica?

A fundação *fenomenológica* da filosofia, afirma Fink, só pode obter êxito se toda exigência ingênua da compreensão ontológico-mundana de si for rejeitada com o mais extremo rigor, se o espírito for estrangido, como um retorno a si, a interpretar-se *puramente* como o “si” que é o suporte e o operador da validade de todas as “compreensões de si” naturais. A aspiração da fenomenologia só é, portanto, possível pelo método fundamental de uma abstenção consequente: a *epoché* (1974, p. 188. Grifos do autor).

Ora, o método com o qual se pretende fundar a filosofia conduz a um esforço sempre retomado de explicitação do Eu transcendental, suporte e operador das validações. O Eu puro, antes de ser mera parte de uma realidade mundana, é o pólo primordial constituinte de toda objetividade e de todo o sentido. Eis por que a filosofia não será outra coisa que uma interpretação recorrente da subjetividade transcendental, conquistada pela redução. O problema que se coloca é, justamente, o problema transcendental do mundo, e isso a despeito da redescoberta do mundo vivido, que a própria redução tornou possível. No fundo, o grande tema dessa suspensão do mundo fático é a explicitação do mundo como produto de uma atividade formadora ou constituinte, que sempre remete à subjetividade transcendental. É isso que a redução nos ensina, em última instância. A própria esfera científica, que procura se demarcar rigorosamente da atitude ingênua da vida comum, não deixa de ser também mundana, ou seja, ela remete à realidade constituída, e não à esfera constituinte ou transcendental.

Por outro lado, se for correto afirmar que a redução é um meio que permite fundar a fenomenologia pura, nem por isso se deve esquecer que a redução não se basta a si mesma.

Por quê? Porque a redução depende da constituição, isto é, da atividade espiritual formadora do sentido de tudo o que diz respeito ao mundo. Depois da redução, “a esfera do ser ‘imaneente’ deixa de ter o sentido de uma camada real da facticidade humana para se apresentar como uma esfera absoluta de ser” (PATOCKA, 1988, p. 255), ou seja, a consciência passa a ser considerada independentemente da questão da existência ou não-existência do mundo e dos homens. Para Patocka, o desafio é mostrar que a subjetividade transcendental, entendida como nova esfera de sentido, traz em si todos os mundos reais, uma vez que o mundo é reconduzido ao solo de constituição de onde emerge. O mundo reduzido é sempre o mundo vivido, e é isto que torna a fenomenologia uma análise concreta da experiência (*Ibid.*).

Temos, então, os dois lados da mesma moeda: por um lado é a subjetividade que irá aparecer imediatamente a si mesma, mas, de outro, tudo deverá aparecer através dela. Sem as vivências, o real não poderia aparecer. Ora, é a redução que nos dá acesso às condições de possibilidade do aparecer do fenômeno. Não fosse o *si*, o mundo não poderia aparecer. No entanto, o mundo não é apenas um amontoado de entes, e sim o horizonte originário de todo o aparecer. Segundo Patocka (1988, p. 258), o mundo é aquilo que é reencontrado graças à redução. Daí poder-se dizer que o *si* não poderia ser aquilo que ele mesmo é senão sob a forma de uma ligação fundamental ao mundo. Na nossa perspectiva, estamos diante do paradoxo da fenomenologia transcendental: no momento mesmo em que suspende a crença no mundo para colocar-se como região irreduzível à natureza e constituinte de toda “objetividade”, o Eu descobre sua própria inerência ao mundo, isto é, sua condição de subjetividade interessada e engajada no mundo. Certo, a fenomenologia sempre pode ser interpretada em sua “neutralidade”, isto é, em seu desejo de tomar o mundo como fenômeno e, a partir daí, explorar infinitamente a região transcendental sob a forma de uma fenomenologia da imaginação, da memória, dos valores, da ação, etc., mas esta possibilidade não deixa de ser, igualmente, a descoberta de uma nova situação: a análise das vivências e a auto-explicação do Ego só se tornaram possíveis porque, queiramos ou não, o mundo já se converteu em problema prático para um eu pensante. Eis o que deveremos explicitar a seguir.

## **2. Redução como descoberta da problematidade**

**THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103**

Jan Patočka afirmou, em seus famosos *Ensaio heréticos*, que Husserl foi o primeiro a ver de modo claro a problemática do mundo natural. Trata-se de um mundo já bem conhecido, mas à espera de uma redescoberta. É preciso, para tanto, descrever não só modo como o mundo se manifesta, mas também, por que ele se manifesta deste modo (Cf. PATOCKA, 1999, p. 25). Com outros termos, importa superar o idealismo husserliano, que toma a consciência em seu estatuto de constituinte do mundo, e efetuar uma análise concreta dos fenômenos do trabalho, da produção, da ação e da criação (PATOCKA, 1999, p. 27). O indivíduo humano concreto é ser no mundo, melhor dizendo, é um existente que compreende o ser, na medida mesma em que existe. Patočka se aproxima, aqui, de Heidegger, para quem importa não a consciência constituinte, mas sim o existente humano como ser-aí ou ente lançado no mundo. É graças ao existir do homem que as coisas se manifestam como fenômenos (*Ibid.*, p. 28).

O ser pode mostrar-se enquanto tal através do *Dasein*, mas isso implica, também, que o ser se faz fenômeno exatamente porque está ligado a um ocultamento, a um encobrimento. Em cada um dos modos de comportamento humano está contido um modo particular de desvelamento do ser. Para Patočka, isso significa que a abertura do homem ao mundo (arte e experiência mítica, por exemplo) é sempre histórica, ou seja, é sempre ligada à manifestação dos fenômenos e à atividade dos indivíduos, transmitidos por uma tradição (Cf. PATOCKA, 1999, p. 32). Enquanto capaz de desvelar os entes, o aparecer é histórico, ou ainda: as estruturas do ser surgem e se abrem numa história (*Ibid.*, p. 33). É assim que, inspirado por Heidegger, Patočka entende que a questão do mundo natural não foi ainda resolvida, e nem pode sê-lo. Por quê? Porque falar em tal mundo é falar de uma situação em que o ocultamento do ser não foi ainda experimentado. O mundo natural, dirá Patočka, é aquele em que não se descobriu ainda a problematidade.

É um mundo em que o homem encontra espíritos, demônios e outros seres misteriosos, mas o mistério da fenomenalidade enquanto tal não transparece, não pode ser esclarecido por ele (PATOCKA, 1999, p. 37).

O modo de ser relativo a este mundo é a aceitação, ou seja, é um mundo em que as respostas já estão dadas antes mesmo que as perguntas sejam feitas. Por isso, explica Patočka, a problematidade se encontra, aí, oculta ou encoberta (1999, p. 38). Trata-se de uma vida em

que há uma evidência de um sentido recebido, e na qual o trabalho e o esforço apenas mostram um encadeamento da vida em si mesma, vale dizer, uma vida a serviço da vida (PATOCKA, 1999, p. 40). A libertação que o trabalho proporciona dar-se-á apenas como luta pela subsistência, e é por isso que tal vida será chamada vida nua (PATOCKA, 1999, p. 42), e a humanidade, por sua vez, será a humanidade escravizada à própria vida (*Ibid.*, p. 43). Os deuses que decidem sobre a vida humana participam desta vida, mas a finitude dos homens é irrevogável e universal. Nenhum lugar, nesse mundo natural, é propriedade exclusiva do ser humano. Tampouco algum fim que não seja a própria vida será possível (*Ibid.*, p. 53). Somente uma “redução” ou *epoché* estaria em condições de suspender este acorrentamento à vida.

No seu começo, o homem é escravo impotente da vida, mas ele possui o mundo natural e seus deuses; ele possui o culto que o satisfaz, bem como uma arte que é a expressão desse culto e de sua conexão com os deuses (PATOCKA, 1999, p. 56).

A redução é justamente a passagem do mundo natural à história. Para esclarecer esse processo, Patocka faz referência a três movimentos fundamentais da vida: a aceitação (necessidade que os homens possuem de ser introduzidos e recebidos no mundo), b) a defesa (que se dá pelo trabalho aceito por imposição) e c) a verdade, entendida como vontade de imutabilidade, em que os ritos e a tradição mítico-religiosa representam a tradição que permanece inalterável. O novo modo de vida será, então, uma atividade livre dos homens. É expresso pela vontade de um domínio público, pelo reconhecimento mútuo entre homens livres e iguais. Esta é, com efeito, uma conquista que está sempre em vias de realização, ou seja, é um modo de vida que manifesta a excelência humana sob a forma da iniciativa e da preparação. Vida de tensão ativa, de risco e de impulso continuado (Cf. PATOCKA, 1999, p. 73).

Eis a vida política, tal qual a herdamos dos antigos gregos, e que é o emblema do mundo ocidental, anunciado como cuidado da alma. Se for correto afirmar que a vida política extrai sua possibilidade do recinto e do trabalho domésticos, pode-se dizer, também, que a vida política é vida num tempo que urge, isto é, é existência numa situação de permanente vigilância. A vida problemática ou filosófica ou política é a vida não-enraizada, caracterizada

**THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103**

pela ausência de toda fundação e de toda segurança (PATOCKA, 1999, p. 74). O ser humano conquista sua liberdade, mas descobre-se, em contrapartida, diante da obscuridade, da finitude e do perigo. “A vida livre, afirma Patocka, só pode aflorar como tal nessa relação com o perigo afrontado sem medo; sua liberdade é, no seu fundo mais próprio, a liberdade dos intrépidos” (*Ibid.*).

A essência desta nova forma de vida não é a luta pela sobrevivência, mas sim a própria liberdade, a vida livre como tal. Patocka a chama de esfera de problematicidade. É a vida política, anunciada pela atividade filosófica nascente. Os filósofos, na medida em que se maravilham diante daquilo que é efetivamente, manifestam a vida que é o espírito mesmo do Ocidente, a saber, o espírito da livre doação de sentido. Ora, onde a vida se torna livre e total, a história estará presente. Daí poder-se dizer que o espírito da *pólis* se perpetua com base na filosofia (Cf. PATOCKA, 1999, p. 78).

Importa observar, agora, o seguinte. A vida problemática ou política manifesta, com o advento da *pólis*, um espírito de unidade na própria discórdia, ou na luta. Na busca de associação de uns com os outros, o espaço da liberdade é espaço de discórdia e de tensão. A vida filosófica e a vida política darão primazia à ação, entendida como luta, defesa e ataque. A discórdia (*Pólemos*) é luta contínua que deverá engendrar, na comunidade, uma potência superior. O *comum* é a guerra. Por quê? Porque é *Pólemos* que unirá as partes iguais. A guerra está acima das partes. As coisas são *um*, graças à guerra. “Os opostos os mais extremos são reunidos na unidade que está acima de tudo, que se manifesta como todo, e que reina sobre tudo (...)” (PATOCKA, 1999, p. 80). Como se pode notar, Patocka se apoia em Heráclito. A discórdia gera uma potência ligada ao saber. Ela revigora. Ela dirige nosso olhar para a natureza das coisas. A compreensão (*Phronésis*), por essência, é comum e discordante. Nesta perspectiva, *Pólemos* engendra a *pólis* clássica, tornando possível, igualmente, o olhar originário voltado para aquilo *que é*. Numa palavra: a guerra engendra a filosofia (Cf. PATOCKA, 1999, p. 80 e ss.).

De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que é preciso evitar compreender este argumento de modo apenas literal ou pelo seu lado mais sombrio. Certo, não há como esquecer que a história do Ocidente retrata de modo explícito uma racionalidade marcada pela busca de poder e de expansão. No entanto, é possível também reconhecer, nessa “guerra”, o movimento de reflexão, de atividade crítica, de busca de sabedoria, de questionamento de si



mesmo que nunca encontra termo e que, como tal, é o espírito mesmo de nossa atividade de estudiosos da filosofia, de professores, de homens de ciência, e mesmo de seres humanos preocupados com a justiça e o bem comum. É o espírito de Sócrates falando, ainda, a todos nós e por nós. A redução, descoberta pelos gregos, é o modo de ser fundamental d cultura do Ocidente, sendo algo que, nos dias de hoje, se encontra ameaçado por uma espécie de vida comprometida com a própria vida, vale dizer, vida fascinada ingenuamente com a tecnologia e os bens de consumo, infinitamente criados e recriados. Certo, a reflexão sobre a reativação do cuidado da alma foi talvez a grande preocupação filosófica de Patocka ao longo de sua vida. Poderíamos continuar discutindo a questão. No entanto, vamos nos deter num terceiro aspecto da redução, que diz respeito à liberdade, mas não sob a forma de uma descrição da passagem do mundo natural para a esfera de liberdade, e sim por uma análise fenomenológica da própria liberdade em sua relação com a política e a filosofia. Nosso interlocutor será, agora, Levinas.

### **3. Redução como questionamento ético da liberdade**

Começemos com a pergunta: como realizar uma fenomenologia da liberdade, conquistada pela redução, ou passagem do mundo natural à história? O ponto de partida de Levinas é este: a liberdade não é heróica, não é invulnerável. Vimos que a esfera de problematicidade é a existência sempre em risco ou aberta ao ser. Patocka sofreu com a política de seu tempo e de seu país, morreu sob as condições dramáticas de sua resistência a um regime de opressão. Para Levinas, a liberdade pode ser ferida no rosto, e é por isso que ser livre é poder prever a própria ruína e prevenir-se contra ela (Cf. LEVINAS, 1994, p. 38).

Que entender por liberdade? O mesmo que instituir uma ordem racional fora de nós mesmos, seja sob a forma da palavra escrita (leis, por exemplo), seja como instituição. A autêntica liberdade é fuga da tirania. Tal fuga desembocará num compromisso da liberdade consigo mesma. Este compromisso se traduz como instituição e, sobretudo, como um Estado (Cf. LEVINAS, 1994, p. 39). É deste modo que a liberdade se protege contra o seu próprio desfalecimento, criando uma garantia de estabilidade fora de si mesma. Assim: “Conceber e realizar a ordem humana outra coisa não é que instituir um Estado justo. Este é, por conseguinte, a possibilidade de se ultrapassar os obstáculos que ameaçam a liberdade

**THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103**

(LEVINAS, 1994, p. 39)”. Para se tornar livre, o eu humano precisa impor-se a si mesmo uma ordem exterior, um comando, uma lei racional exterior e escrita, pois é isto que o torna capaz de resistir ao poder arbitrário. Conclusão surpreendente: “o comando é a condição da liberdade” (LEVINAS, 1994, p. 40).

Dito de outro modo, a razão impessoal da instituição tem sua gênese na vontade livre, mas esta vinculação será esquecida. A ordem instituída passa a ser estranha em relação à situação que a originou. Por sua vez, a vontade não reconhecerá mais a si mesma nessa ordem racional obedecida pela instituição, uma vez que sempre poderá se tornar estranha àquilo que criou. A garantia que a vontade livre procura realizar contra sua própria ruína torna-se, ela também, uma espécie de tirania, e é por isso que a vontade antiga não mais estará em consonância com a vontade presente. No seu presente, a vontade não pode identificar-se, pura e simplesmente, à ordem impessoal da razão. Certo, o ato individual da vontade pode decidir-se pela razão impessoal, mas ele não deriva dela (Cf. LEVINAS, 1994, p. 41).

No caso da decisão, cumpre um papel importante o esforço de persuasão com vistas a um acordo, isto é, a um discurso coerente. “A persuasão é uma razão antes da razão” (LEVINAS, 1994, p. 42). Como assim? É que Levinas fala, aqui, não da persuasão simplesmente retórica (maliciosa ou astuciosa), mas aquela que será necessária à própria razão impessoal: a situação inter-humana. Nesta, o eu está diante de outrem sem que isso implique a anulação da diferença ou da separação entre ambos. Para que haja *logos* ou razão, é preciso partir da situação concreta em que já ocorreu uma relação entre liberdades. Estas podem entrar no discurso coerente, mas esta adesão se dá antes de toda unificação realizada por esse discurso. A persuasão, neste caso, faz que os discursos dos homens sejam humanos, ou ainda: ela humaniza a própria razão impessoal. A persuasão, que será determinante para a vida do *logos*, se vislumbra a partir da pergunta: “Antes de se colocar no interior de uma razão impessoal não é necessário que as liberdades possam entender-se livremente, sem que este entendimento esteja, de saída, presente no interior desta razão?” (LEVINAS, 1994, p. 42).

O discurso coerente não é, nesse caso, adesão ao universal, mas liberdade dirigida a outra liberdade, discurso de um particular a outra particularidade. Com isso, pode-se transmitir uma *vontade de um discurso coerente*, discurso este que a própria razão impessoal pressupõe. Dito de outra maneira: antes de aceitar a ordem ou lei impessoal, encontramos

**THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103**

na situação em que a vontade se submete a uma presença concreta, antes de qualquer lei escrita ou instituição. Eis por que Levinas pergunta: “A instituição de uma lei racional como condição da liberdade já não supõe uma possibilidade de entendimento direto entre particulares a fim de que esta lei possa instituir-se?” (1994, p. 43). Tal fenomenologia descreve, assim, a situação inter-humana mediante a qual um discurso existe antes do discurso, ou seja, uma relação entre particulares que precede toda instituição da lei racional. O que importa não é a racionalidade ou lei em sua impessoalidade, mas sim a situação em que alguém entra no meu discurso sem ser coagido ou obrigado a fazê-lo. Tal será a condição do Estado que, por sua vez, é a condição da liberdade.

A guerra não será, então, uma potência superior capaz de realizar a unidade dos contrários, mas, antes, a violência exercida a outro ser livre. O adversário é reconhecido em sua liberdade, mas na guerra há esforço de domínio de uma liberdade sobre outra. Daí a busca de se conhecer os pontos fracos do adversário, bem como a astúcia, o cálculo logístico, etc. Quando um ser humano se apresenta diante de mim, não há propriamente oposição. Abordado de face, e não obliquamente, esta presença será outra que a apreensão das coisas pelo conceito, pela ideia e pela generalização. A realidade das coisas depende da compreensão do universal, implica o concurso do conceito. É por isso que, na guerra, a violência toma o adversário como elemento de cálculo, isto é, como caso particular de um conceito, mas nunca como individualidade (Cf. LEVINAS, 1994, p. 47).

Chegamos, assim, ao ponto crucial da análise fenomenológica de Levinas. A relação que não é conhecimento, compreensão ou cálculo se chama comércio social (Cf. LEVINAS, 1994, p. 50). Esta relação pressupõe uma “substância não qualificada perfurando a forma”, isto é, pressupõe o rosto daquele que me olha. A relação social não será, portanto, multiplicidade unificada, mas relação de apelo ou chamado, uma inter-locução. O comando de um sobre o outro não será, tampouco, imposição de lei ou ordem universal. Por quê? Porque na relação a outrem há comando antes de toda instituição (LEVINAS, 1994, p. 51). Trata-se de um imperativo, uma ordem ética para que o interlocutor não seja morto. Imperativo que vem antes de toda constituição (Husserl) e de toda compreensão (Heidegger). Nas palavras de Levinas: “Posso ser conduzido sem violência à ordem da instituição e dos discursos coerentes porque os seres têm um sentido antes que eu constitua com eles este mundo racional” (1994, p. 54).

**THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103**

O Estado será, portanto, a ordem racional em que as vontades particulares e separadas serão conduzidas a uma participação comum, não por coação ou imposição, mas por adesão livre. Aquilo que manda deve, portanto, ser interior a nós mesmos, e não algo exterior. Eis a possibilidade mesma de assegurarmos a liberdade numa ordem destituída de tirania, ordem esta que não pode prescindir do encontro entre os seres humanos concretos, sempre resistentes à ordem universal.

Eis que chegamos a um novo tipo de redução A pergunta de Levinas é esta: o que é que condiciona o abandono da atitude natural para que realizemos a reflexão radical? “Por que o homem, este dogmático nato, põe em questão a própria ingenuidade de seu comportamento no mundo?” (2009, p. 171). E mais: por que o homem, compreendendo-se a partir da liberdade, “‘aprende’ aquilo que sua condição e sua liberdade comportam de injustificado”? (*Ibid.*). À conquista da esfera transcendental (Husserl) e à descoberta da esfera da problematicidade (Patočka) vem somar-se, aqui, a saída da ingenuidade sob a forma de um despertar para o possível agir violento, sempre iminente no movimento da vontade livre. Nem saber nem desvelamento, mas consciência da injustiça em que podemos nos instalar enquanto sujeitos de liberdade. Redução que emerge da tomada de consciência de que a liberdade não se justifica por si mesma. O que justifica a liberdade? Para Levinas, é a condição de eu humano que pode responder pelo outro, que descobre sua condição não só de ser racional diante de outros seres racionais, mas também de subjetividade escolhida ou eleita. A fraternidade (a metáfora é bíblica, e significa que, antes de sermos habitantes da *pólis*, somos seres irmanados por uma proximidade que jamais absorve a *unicidade* de cada um de nós na ordem impessoal da razão) não é categoria religiosa ou social, mas ética. O outro me aparece como “irmão” apenas e tão somente enquanto *separado* de mim, ou seja, enquanto eu que é *outro*. Não se trata de uma tese teológica, mas, sim, de uma fenomenologia da relação inter-humana. É assim que nasce um novo problema político, um novo problema da coletividade. Por quê? Porque a *unicidade* pela qual o eu é *separado* de outrem permite reconhecer que os diferentes sujeitos deixam de ser oposições uns para os outros, vale dizer, não são obstáculos à liberdade individual. Nesse sentido: “É pela fraternidade que eu concebo uma ordem universal. Eu não sou único. Existo num universo no qual sou nada mais do que parte” (LEVINAS, 2009, p. 196).

**THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103**

Mas é isso que explica, também, por que a rivalidade ou disputa que a fraternidade pode gerar é uma rivalidade de morte, é a fúria do assassinato. A fraternidade pode se tornar uma inveja sem interesse, destituída de luta pela sobrevivência. Na fraternidade, a liberdade do outro me desafia não enquanto oposta a mim, mas em virtude de sua existência mesma (Cf. LEVINAS, 2009, p. 197). Por outro lado, a fraternidade, isto é, a “condição de filho e de irmão”, permite colocar sobre novas bases o problema da coletividade. O conflito gerado não é, então, mero conflito de forças contrárias buscando unificação ou harmonização. É a luta fratricida, luta pelo direito de primogenitura, luta como esquecimento da própria fraternidade. As civilizações que nascem dessa luta darão, cedo ou tarde, continuidade à guerra. Nas palavras de Levinas: “O problema consiste em criar uma sociedade de irmãos. Não de elevar a sociedade à fraternidade, mas a fraternidade à sociedade. Criar uma sociedade a partir da fraternidade” (LEVINAS, LEVINAS, 2009, p. 198).

**Conclusão**

Como conclusão, ressaltamos que a redução proposta por Husserl pode, é verdade, ser reconhecida como recurso metódico inestimável para descrições que interessam ao problema teórico em filosofia. Este recurso é aberto e inesgotável, indo desde problemas lógicos até os problemas concretos do mundo da vida. Mas o caráter teórico da redução desdobra-se necessariamente para o concreto do mundo, para nosso estar-aí, com os outros. Não engajada a princípio, a redução permite em seguida a descoberta de nosso compromisso com o ser, nossa finitude essencial, nosso comprometimento com o cuidado da alma, que desde os gregos vem sendo um dos aspectos fundamentais da filosofia. Mas, para que este compromisso não seja apenas a constatação de uma “guerra” interminável pela própria manutenção no ser, a redução terá de se realizar também como “aprendizagem” da possível injustiça de minha liberdade. A relação ao outro é constituinte da liberdade e de suas conquistas teóricas e práticas. É esta relação que impede, igualmente, que a liberdade seja entendida como arbitrariedade, ou termine se resolvendo em tirania. De nossa parte, afirmamos e enfatizamos: se esses três aspectos forem considerados em sua vinculação inevitável, muitas vezes conflitantes, estaremos em condições de falar de uma essência ética não só da redução fenomenológica, mas também do próprio pensar.

**REFERÊNCIAS**

FINK, E.- *De la phénoménologie*. Trad. Didier Franck, Paris: Minuit, 1974.

HUSSERL, E.- *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki, Aparecida (SP): Artes e Letras, 2006.

LEVINAS, E.- *Liberté et commandement*, Montpellier: Fata Morgana, 1994 (Le Livre de Poche).

LEVINAS, E.- *Parole et silence et autres inédites (Oeuvres 2)*, Grasset/IMEC, 2009.

PATOCKA, J.- *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Trad. Erika Abrans, Grenoble: Jérôme Millon, 1988.

PATOCKA, J.- *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Trad. Erika Abrans, Lagrasse: Verdir, 1999.