

# O PENSAMENTO DA ALTERIDADE: DO “EU E TU” (MARTIN BUBER) AO “ENTRE NÓS” (EMMANUEL LÉVINAS). PRESSUPOSTOS DE HUMANISMO, CIDADANIA E INCLUSÃO SOCIAL

Eliseu Raphael Venturi\*

Caroline Feliz Sarraf Ferri\*\*

Resumo: O objetivo deste artigo é investigar uma *cosmovisão* da alteridade, enquanto postura filosófica, a partir do pensamento de Emmanuel Lévinas e Martin Buber, verificando-se, nas teorias destes autores, valores, posturas e compreensões que permitem intensificar a crítica filosófica na atualidade. Para tanto, elegeu-se a leitura de mundo realizada por Enrique Dussel como contexto próprio inicial de confronto com a necessidade e emergência de enfrentamento das questões da antropologia filosófica e de reencontro com os fundamentos de um atualizado humanismo, que não subsistem, em seus contornos atuais, sem a investigação da filosófica acerca do “Outro”, que perpassa os liames do “Eu-Tu” e se manifesta nos espaços “Entre Nós”, tal como sugerem os autores pela via “filosofia do diálogo” e “alteridade”.

---

\* Licenciado em Artes Visuais pela Faculdade de Artes do Paraná. Graduado em Direito pelo Centro Universitário Curitiba (UNICURITIBA). Especialista em Direito Público pela Escola da Magistratura Federal no Paraná (ESMAFE/PR). Mestre em Direitos Humanos e Democracia (Inclusão Social e Cidadania) pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Advogado.

\*\* Bacharel em direito pela UFG, especialista em direito público, direito civil e processo civil pela UCDB/MT, em direito registral imobiliário e notarial e registral pela PUC/MG. Mestre em Direitos Humanos e Democracia (Inclusão Social e Cidadania) pela UFPR. Tabela de Notas e Registradora Civil em Curitiba.

Palavras-Chave: alteridade; filosofia da libertação; intersubjetividade; ética da responsabilidade; humanismo.

## 1. INTRODUÇÃO. PRESSUPOSTO DUSSELIANO DE ENFRENTAMENTO DO PROBLEMA: AS VIDAS RENEGADAS E AS VÍTIMAS DOS SISTEMAS ÉTICOS



Revivendo à discussão específica do pensamento filosófico de Martin Buber e Emmanuel Lévinas, rememoram-se de modo muito breve algumas ideias de Enrique Dussel, expostas como pressupostos da obra em que realiza uma reestruturação do pensamento filosófico (2002, p. 11-18), e que permitem contextualizar e reforçar o potencial hermenêutico, axiológico, crítico e atualizador tanto do conhecimento e avaliação de mundo quanto da relação deste com as formas e preceitos jurídicos, em especial no recorte do tema da alteridade, da relação do “mesmo e outro” e do “eu e tu”.

Essa contextualização é fundamental porque reinsere na pauta dos problemas filosóficos a compreensão das questões do diálogo e da alteridade, que são conceitos indispensáveis para a formulação de entendimentos nos diversos campos das ciências humanas e sociais, dependentes que são das noções dos intercâmbios e interfaces comunicativos e expressivos entre indivíduo e comunidade e do que se pode depreender das relações destes entre si.

Os pressupostos de Dussel, assim, inserem-se em uma compreensão mundividente que parte da identificação de uma crise do “sistema-mundo” em que a imensa maioria da humanidade se encontra em estado de globalizada exclusão, o que redundaria em um problema “de vida ou morte”. Assim, para o autor, a vida humana, que fundamenta a proposta ética da libertação, “[...] não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas o *modo de realidade* de cada ser humano concre-

to, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação” (DUSSEL, 2002, p. 11).

A partir disso, destaca o filósofo que a ética atual enfrentaria “nós problemáticos” a desatar, envolvendo as questões tais como a superação da redução e entendimento da ética ao juízo valorativo, desenvolvendo-se então enquanto racionalidade com validade empírica, assim como a superação da compreensão restrita da ética utilitarista para a “felicidade das maiorias”. O deslinde dessas questões e toda sua fundamentação integra a primeira parte da obra, conjuntamente às investigações da ética comunitarista e as éticas formais.

Depois dessa primeira parte, em que o “bem” é verificado em seu processo complexo (conteúdo de verdade, factibilidade ética, intersubjetividade) e suas considerações – “‘bom’ é um sujeito ético concreto, mas só ao fazer o ‘bem’ (da norma, ação...)” (p. 12) – o autor destaca que na Segunda Parte inicia o desenvolvimento das teses da *Ética da Libertação*.

Assim, o enfoque da investigação do pensador recai na constatação de que, a partir do sistema de eticidade “bons” (“norma, ato, microestrutura, instituição”), pode-se chegar, por “contradição radical”, às *vítimas* desse sistema, causadas “não intencionalmente e de maneira inevitável” (p. 13) enquanto efeitos dele. “O ‘bem’ inverte-se, torna-se dialeticamente o ‘mal’ por causar a dita vítima” (DUSSEL, 2002, p. 13), e é nesse contexto de crítica ético-material e do pensamento negativo, pelo qual se avulta a assimetria empírica dos participantes (ressimetrizada pela intersubjetividade das vítimas em comunidade solidária), que se insere a discussão sobre Lévinas.

Nesse contexto, para Dussel, crucial à *Ética da Libertação*, a partir da meta-ética da libertação, “[...] situar novos horizontes no tocante à razão ético-estratégica e tática, onde se mostrará a complexa articulação das massas vitimadas que emergem como comunidades críticas, tendo militantes críticos como núcleos de referência” (DUSSEL, 2002, p. 13).

Nessa esteira, para o autor, movimentos sociais, políticos, econômicos, raciais, ecológicos, de gênero, étnicos e outros emergem na luta por reconhecimento de vítimas, transformando a realidade em frentes de libertação e propiciando, com fundamento nos critérios e princípios éticos da libertação, o exercício da práxis da libertação – “[...] desde as vítimas, de normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, sem ter de esperar o tempo das revoluções quando estas são ‘impossíveis’” (DUSSEL, 2002, p. 13).

Assim, a ponte entre os aspectos teóricos dos critérios e princípios se religa à prática na medida em que “o enunciado dos princípios move de maneira complementar a ação libertadora; mas a esclarece e justifica, desconstrói os argumentos falsos ou incompletos contrários e desenvolve os argumentos em favor de tal processo libertador” (DUSSEL, 2002, p. 14).

Dussel destaca também o relevante papel do pensamento levinasiano na fundamentação de seu livro “Para uma ética da libertação latino-americana” (1973): “foi uma ética inspirada na positividade da exterioridade que, além de Heidegger, inspirava-se em Emmanuel Lévinas, no Outro, no popular latino-americano” (DUSSEL, 2002, p. 14).

Na sequência, o autor destaca as evoluções por que passou seu pensamento, transcendendo os limites latino-americanos para pensar o horizonte mundial planetário e a dissipação “[...] da espantosa miséria que aniquila a maioria da humanidade no final do século XX, junto com a incontível e destrutiva contaminação ecológica do planeta Terra” (DUSSEL, 2002, p. 15). É a esse contingente de maiorias da humanidade excluídas da globalização que se dedica a Ética da Libertação, pensada a partir do debate dos filósofos contemporâneos, construindo a arquitetura da ética e subsumindo a reflexão desses pensadores, e que constitui o cenário no qual se pode verificar a relevância da alteridade para a definição de contornos do pensamento ético atual, assim como do político e

do jurídico por aquele inspirado.

É, pois, nesse contexto, que emerge a importância da categoria do “Outro” na formulação do pensamento de Dussel, que destaca situar este “Outro” no “nível antropológico”, ou seja, fértil de significação filosófica na medida em que indica claramente uma possibilidade de acesso aos problemas levantados. A ligação buber-levinasiana assume centralidade neste pilar. Assim, conforme Dussel,

O Outro será a/o outra/o mulher/homem: um ser humano, um sujeito ético, o rosto como epifania da corporalidade vivente humana; será um tema de significação exclusivamente racional, filosófico e antropológico. [...] A liberdade do Outro – seguindo, neste aspecto, a Merleau-Ponty – não pode ser uma incondicionalidade ‘absoluta’, mas sempre uma quase-incondicionalidade referida ou ‘relativa’ a um contexto, a um mundo, à facticidade, à factibilidade. Nesta *Ética*, o Outro não será denominado metafórica e economicamente sob o nome de ‘pobre’. Agora, inspirando-nos em W. Benjamin, o dominarei ‘a vítima’ – noção mais ampla e exata. (DUSSEL, 2002, p. 16-17).

Assim fica evidenciado como é cara, a Dussel, na formação da *Ética*, a noção de Outro diretamente vinculada a de “vítima” que, como visualizado, é central no sistema de ideias do pensador, quando fixa que o contexto último é o processo de exclusão das grandes maiorias da humanidade no cerne da globalização, formando as “vítimas do sistema-mundo”, que suportam a destruição, negação e empobrecimento de suas vidas. “A morte das maiorias exige uma *ética da vida*, e seus sofrimentos nos levam a pensar e a justificar a sua necessária libertação das cadeias que as prendem” (DUSSEL, 2010, p. 17).

Vê-se, pois, quão central é o problema posto pelo filósofo: é uma questão de direito fundamental à vida e de dignidade da pessoa humana, mas que transcende as qualificações unicamente jurídicas, assumindo uma apreensão global da realidade da vida individual, indicando um corpo integrado de processos distintos que, se descumpridos, culminam na fulmi-

nação da história individual e do prosseguimento e desenvolvimento de sua vida.

Como visto, Martin Buber e Emmanuel Lévinas são os radicais responsáveis pela chamada “filosofia da alteridade”: um posicionamento filosófico, ético, que alterna os cerne do “eu” e do “outro” como referências do pensar e, assim, transcendendo os limites da subjetividade clássica racional e abstrata para o patamar da “intersubjetividade”. Neste contexto, sem prejuízo de outros autores, tais como Tzvetan Todorov e Michael Taussig, que pensam a alteridade nas relações sociais colonialistas e pós-coloniais, e Paul Ricoeur, que verifica e diferencia a alteridade em relação à mesmidade (eu-mesmo como um outro), é de se destacar Buber e Lévinas a radicalidade de seu pensamento, fornecendo as bases para se pensar a alteridade nos campos de quaisquer ciências humanas e sociais, que se encontram ontologicamente vinculadas ao problema “do mesmo e do outro” e que se desenvolveram ao longo do século XX como problemas filosóficos de atenção.

Pode-se considerar Buber o filósofo do diálogo, da relação, o que implica no encontro do indivíduo com o seu semelhante, ou mesmo com outro ser, para sua verdadeira síntese compreensiva. Lévinas, por sua vez, pode ser tido como o filósofo da alteridade, ou seja, da compreensão das imediações e mediações do ser, da aliança ética entre os homens, fundada na responsabilidade inolvidável da ética enquanto filosofia primeira.

Ante tais pressupostos, a proposta do presente estudo é a de se estabelecer um panorama, com os principais conceitos, e sem quaisquer pretensões de esgotamento, do pensamento de Martin Buber e de Emmanuel Lévinas, de modo que se esclareçam e se desenvolvam as ideias essenciais da filosofia destes autores, tendo por horizonte de sentido o contexto dado por Dussel, para quem o Outro é um “ser humano, um sujeito ético, o rosto como epifania da corporalidade vivente humana”.

Nesse contexto, não há a possibilidade de se criticar o sistema sem identificar e reconhecer o Outro como sujeito distinto, livre e autônomo, ou seja, corporificando-o, retirando o rótulo de igual ou mesmo o rótulo de diferente, para aí se responsabilizar, exercer a atitude ética frente ao seu semelhante (DUSSEL, 2012, p. 374).

Visualizado referido contexto, é imediata a conexão com o pensamento dos autores capitais da alteridade, dialogando em diversos saberes para formar um ponto de vista essencialmente *humanista e sensível* ao sentido das relações sociais, demarcando espaços de comunicação e de reconhecimento do outro, entendido como pessoa específica com necessidades existenciais e com uma vida a ser protegida.

## 2. ELEMENTOS FILOSÓFICOS DO PENSAMENTO DE MARTIN BUBER E EMMANUEL LÉVINAS: PRESSUPOSTOS CONSTITUTIVOS DA SENSIBILIDADE RUMO “AO OUTRO”

A trajetória biográfica dos autores enfocados neste artigo, assim como o contexto vivido por eles pode ser compreendido como decisivo para a afirmação da cosmovisão construída, trazendo ao debate filosófico a questão da alteridade, representativa de um problema ínsito à existência e convivência humanas.

O início do século XX suportou instabilidades políticas e jurídicas que culminaram com os resultados nefastos das guerras mundiais, cuja barbárie pôs em xeque toda a racionalidade iluminista e a crença no progresso infinito, assim como elidido o estrito vínculo entre razão e emancipação humanas.

Martin Buber nasceu em Viena em 1878, foi educado na tradição judaica, dominando o hebraico e sendo vasto conhecedor das escrituras sagradas. Sua formação também incluiu, em 1896, o ingresso na Universidade de Viena, no curso de

Filosofia e História da Arte, sendo que em 1901 ingressou na Universidade de Berlim, dedicando-se ao estudo da psiquiatria e da sociologia, doutorando-se em Filosofia no ano de 1904, momento em que se interessa pelos aspectos místicos do conhecimento, assim como pelo conceito de comunidade, aderindo ao lema que lhe acompanhou definitivamente: “viver mais profundamente a humanidade do homem”.

A partir de 1923 lecionou História das Religiões e Ética Judaica na Universidade de Frankfurt, cadeira posteriormente substituída por História das Religiões. Em 1933, com a ascensão do nazismo ao poder, deixou a cátedra, período em que laborou intensamente na construção de uma educação judaica para adultos, com a esperança e o objetivo de dar ao ameaçado judeu alemão consciência do próprio valor e força para resistir.

Em 1938 mudou-se para Jerusalém para lecionar Sociologia na Universidade Hebraica, momento em que mantém uma intensa atividade intelectual em pesquisas que se estendiam por diversas áreas: Bíblia, Judaísmo, Hassidismo, Política, Sociologia e Filosofia. Faleceu no ano de 1965, aos 87 anos.

Por sua vez, Emmanuel Lévinas nasceu em 1906, na Lituânia, e faleceu em Paris, em 1995. Nos anos 1920 estudou Filosofia em Estrasburgo, sendo que manteve, entre 1928 e 1929, quando esteve em Friburgo, estudos conjuntos a Husserl e Heidegger. Foi professor de Filosofia em Poitiers, Paris-Nanterre e Sorbonne.

O enfoque desenvolvido por Lévinas, diferentemente de Buber, que envolvia uma maior ênfase aos aspectos místicos e religiosos, assentou-se em peso sobre o conhecimento filosófico, na dimensão ética em especial, realizando leituras profícuas sobre os textos religiosos, deles retirando compreensões neste orbe. Nesse contexto, define a ética como filosofia primeira, antecedente à ontologia, e somente a partir desta precedência é que se podem declinar os ramos filosóficos.

Para ingressar no pensamento de Lévinas, pode-se re-

correr à introdução de duas traduções feitas pelo grupo de pesquisa sobre o autor, dos cursos de Mestrado e Doutorado em Filosofia da PUC-RS. Os livros de Lévinas por eles traduzidos são: “Entre Nós: ensaios sobre a alteridade” e “Humanismo do outro homem”.

Conforme Pivatto (2010), na apresentação do primeiro livro, em Lévinas o tema convergente que cria a unidade do pensamento do autor é a alteridade, em variações e evoluções ao longo das décadas a que se dedicou o pensador ao tema, dentre outros comunicantes. Indicando os motivos da tradução da obra “Entre Nós”, o autor fundamenta que o tema da intersubjetividade “[...] é extremamente urgente frente ao drama da solidão dos homens, frente à tragédia cotidiana da guerra e da violência e frente à necessidade iniludível da construção da paz sobre os alicerces da justiça como responsabilidade de cada um” (PIVATTO, 2010, p. 10).

A alteridade e a intersubjetividade, assim, retirariam os indivíduos da crença solipsista, do centro subjetivo autofundador, abrindo um novo horizonte de sentidos.

Pivatto indica alguns elementos contextuais do surgimento da filosofia levinasiana, destacando alguns pontos da sua constitutividade. Assim, mereceria destaque o cruzamento entre o empirismo e o idealismo e princípios de ordem social e sabedoria semita, em um diálogo de filosofia e religião em uma busca de sentido compartilhada para se pensar e viver a convivência humana. Nesse sentido, Lévinas firma diálogo com a tradição filosófica ocidental e, com base na consciência da alteridade, “[...] descobre que a ontologia é superada pela ética e esta se torna filosofia primeira, capaz de inspirar e sustentar uma nova ordem humana e institucional” (PIVATTO, 2010, p. 11).

Nesse contexto, portanto, o pensamento de Lévinas transcenderia alguns pressupostos filosóficos anteriores, baseados em uma ordem objetiva a qual o homem se adaptaria con-

forme a descobrisse, alcançando no infinito desse macrocosmo posto as categorias últimas de ordem, felicidade e unidade, segundo as quais, produzindo ideais pela via do pensamento ou da revelação, se construiria o humano e o social.

A partir do afastamento desses primeiros pressupostos, indicando a crise metafísica, verificar-se-ia, ainda segundo Pivatto (2010, p. 11), que “[...] os critérios de validade para o ser, pensar e agir norteavam-se pela subjetividade racional ou pela liberdade, impondo-se o império da razão ou da vontade-poder inquestionável do Eu prometeico”. Essa mudança de fundamento acompanhou uma profusão de *humanismos* que possibilitavam respostas, mas, ao mesmo tempo, redundavam mais ideais do que abordavam a realidade e seus problemas concretos.

A partir desse novo enfoque, questiona-se o autor acerca do cumprimento das promessas dessas novas abordagens, redundando por fim aos resultados nefastos e desastrosos dos totalitarismos sistêmicos, do “imperialismo do Eu como vontade-poder” e dos decorrentes reducionismos: “com a erosão de todo absoluto, o próprio ser humano ficou exposto como banalidade aniquilável ou manipulável” (PIVATTO, 2010, p. 12). Nesse sentido, o autor também se pergunta se, afinal, o acesso à transcendência do humano não poderia ser buscada, então, por outra via, aproveitando tais experiências.

Nesse grande cenário de ideias, Pivatto destaca que o pensamento de Lévinas firma um constante diálogo com os de Husserl e de Heidegger, em especial este último. “Se Heidegger elabora uma filosofia que se dessaraiga da metafísica e se constitui como ontologia autossustentada e autossuficiente, retirando o ser do esquecimento em que tombara na filosofia ocidental” (PIVATTO, 2010, p. 12), teria Lévinas dado um novo passo, no sentido de soltar-se das “[...] amarras da ontologia para libertar o homem, constituir a ética como filosofia primeira sobre a relação absoluta de alteridade”.

Deste modo, pode-se verificar que os dados biográficos e o contexto teórico de ambos os autores, Buber e Lévinas, redundam em uma leitura ética da vida, sobrelevando a condição social e política do homem, em especial no sentido da coligação comunitária e a projeção da subjetividade para um campo de exterioridade e comunicação, que insculpem uma ética própria da atenção e do cuidado, embora não assim se nominem.

A ética, ao preceder todo o conhecimento e reflexão filosófica, assenta-se na alteridade, e é marcada pela responsabilidade infinita, pela presença do outro manifesta em seu rosto como marca da existência individual, reunindo a sensibilidade metafísica às aspirações ônticas com a irreducibilidade do outro, ser humano marcado pelo amor.

Buber, recorrendo às categorias do ensinamento chassídico, instituído pela autocontemplação transcendente e caminho humano particular, construído nas vias do contato homem-Deus, homem-mundo e homem-homem, que no cerne de si mesmo, em um aprendizado de desprendimento e superação do egoísmo, localiza o começo da responsabilidade pelo próximo, constrói uma filosofia do diálogo com as dimensões da existência, em uma construção do homem baseada na ação responsável pelo seu ser, que se atinge pela estima que confere ao outro.

Lévinas, por sua vez, também nas linhas dos ensinamentos bíblicos, em especial na leitura do judaísmo, baseando-se nas noções de solidão do ser, de amor e filiação, de identificação do rosto do outro (rosto não fenomênico, enquanto presença, subjetividade, individualidade) e de responsabilidade por outrem, igualmente constrói um entendimento filosófico da vida em que a racionalidade filosófica é contrabalanceada com a sensibilidade e intuição religiosas.

Ambos os autores, assim, por sua formação ampliada em áreas do conhecimento humano, agregando filosofia, religi-

ão e arte, acompanhado de seu nefasto contexto histórico e vivência direta das experiências de sofrimento e destruição de vidas humanas, formularam pressupostos essenciais para a compreensão da vida coletiva, da ação política, da fundamentação jurídica e de toda interação social, o que justifica plenamente a atualidade do debate sobre a alteridade, assunto inesgotável quando se depara com cenários tal como o vivido pelos autores e, igualmente, o identificado por Dussel, conforme exposto na introdução.

### 3. MARTIN BUBER: O DIÁLOGO COM OS SERES COMO DETERMINANTE DA REUNIÃO ONTOLÓGICO-ANTROPOLÓGICA

De início, cumpre destacar que não há como enquadrar Buber em qualquer corrente ou paradigma filosófico, ele mesmo se autodenominava como homem atípico: “Místico, personalista ou existencialista? Não, apenas um homem atípico” (BUBER, 2006, p. 16).

Categoricamente Martin Buber não é um pensador qualquer, não é um autor no meio de outros perfazendo um sistema de pensamento filosófico ou teológico, o que impõe haver muita verdade na sua autocaracterização como “*atyoischer Mensch*” (BUBER 2006, p. 10). Certo é que alguns autores o qualificam como existencialista, porém por uma questão muito mais do ponto de vista de referências. Para outros, como é o caso do professor Newton Aquiles Von Zuben da Unicamp, Buber estaria próximo da Filosofia da Vida, mas advertindo que ele não pode ser inserido, descuidadamente, em determinado rótulo. Contudo, para corroborar com a proximidade ao paradigma da vida, não é difícil constatar em sua obra tal compromisso. Segundo Buber (2006, p.22), o projeto da filosofia é explicitar a concretude vivida da existência humana a partir do próprio interior da vida.

Em outro aspecto, a essência do pensamento buberiano revela-se, talvez mais do que a maioria dos outros pensadores, estruturada em um círculo. Isto decorre, como observa Von Zuben (2006, p. 11), do sentido que Buber deu ao comprometimento da reflexão como a existência concreta, ao vínculo da práxis e do logos.

A obra de Buber, esquematicamente, pode ser apresentada sob três facetas: judaísmo, ontologia e antropologia. Cada uma delas se liga às outras de um modo circular (BUBER, 2006, p.12). Aliás, coerência e auto-referência que se revela em outros momentos de obras posteriores, como se dá na análise do trabalho mal feito em “O caminho do homem”.

A filosofia buberiana deve ser compreendida como uma filosofia do encontro, ou do diálogo. O fato antropológico primordial para Buber, como visto, é a relação, o diálogo na atitude existencial do face-a-face. Por isso escreve, em uma das suas citações que mais ecoa, parafraseando o prólogo do Evangelho de João: “No princípio é a relação”. E relação, como diversas vezes lembra o autor, é reciprocidade, é o encontro com o outro.

Os motivos que levam Buber a escrever caminham para além de uma ontologia da relação. A preocupação do filósofo não foi de criar conceitos abstratos, mas despertar a nostalgia do humano.

Portanto, a filosofia do diálogo, mais do que tratar do evento da relação no campo da ética, coloca a intersubjetividade como um fato antropológico fundamental. Mais do que o “dever ser” ético, Buber busca a resposta para a pergunta “o que é o homem?” naquela categoria do “entre” que faz com que o homem seja descoberto quando está na relação essencial.

“Eu e Tu” (1923) é a principal obra de Martin Buber, a qual influenciou toda a sua produção, principalmente no que tange ao foco do pensamento da responsabilidade do homem pelo seu próximo, como um tu, que a partir de então percorre

todas as suas obras.

Tu, o próximo, é cada ser humano, mas também cada objeto: a postura que, aplicada a outro ser humano, significa participação responsável em seu ser, em sua vida, em sua alegria, em seu sofrimento: o homem pode concretizar essa postura em qualquer situação, em cada “pedaço de mundo” em que se encontre (BUBER, 2011, p. 60).

Pensada inicialmente como primeiro tomo de cinco volumes, Martin Buber logo desistiu do projeto e manteve “Eu e Tu” como volume único, o qual é subdividido em Palavras, História e Deus.

“Eu e Tu” não é simplesmente uma descrição fenomenológica das atitudes do homem no mundo ou simplesmente uma fenomenologia da palavra, mas é, sobretudo, uma ontologia da relação. Pois, a sua reflexão inaugural apresenta a palavra como sendo dialógica, na categoria primordial do “entre”, a qual é atribuído o sentido de portadora do ser, é através dela que o homem se introduz na existência (BUBER, 2006, p. 30). Sem dúvida, “Eu e Tu” representa muito mais que uma metafísica ou uma teologia sistemática, representa, pois sim, uma reflexão sobre a existência humana.

Desenvolve-se a partir de duas palavras-princípios: Eu-Tu e Eu-Isso, esta última podendo ser substituída por Ele/Ela. A palavra-princípio alia-se à categoria ontológica do entre, objetivando instaurar o evento dia-pessoal da relação. A palavra como dia-logo é o fundamento ontológico do inter-humano.

Segundo Buber (2006, p. 53) não há afirmação do “Eu” sem que ele esteja embebido por uma das duas palavras-princípios, ou seja, quando o homem diz “Eu” ele quer dizer ou a relação com o “Tu” ou a contemplação com o “Isso”.

*Mundo como experiência (contemplação): Eu-Isso.*

*Mundo como relação (reconhecimento): Eu-Tu.*

Por outro lado, no que tange à relação, ela pode ocorrer em três esferas distintas: relação com os seres da natureza (penumbra); esfera dos homens (relação manifesta e explícita) e a

esfera das essências espirituais (silenciosa, mas que gera linguagem).

A relação com o Tu é imediata. Entre o Eu e o Tu não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia; e a própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes à totalidade. Entre Eu e Tu não há fim algum, nenhuma avidez ou antecipação; e a própria aspiração se transforma no momento em que passa do sonho à realidade. Todo meio é obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro (BUBER, 2006, p. 59).

Não se pode atribuir ao “tu” o significado simplista de pessoa e ao “isso” de coisa, objeto. Escolher e ser escolhido, na mútua ação do face a face. Talvez seja essa uma das principais questões de “Eu e Tu”. No *post scriptum* Buber esclarece (2006, p. 132) como se daria a relação no plano Eu-Tu não somente com outros homens, mas também com os entes ou coisas que, na natureza, vêm ao nosso encontro, o que, de forma geral, depende do olhar lançado à criatura.

“No começo é a relação” (BUBER, 2006, p. 63). A relação com o tu é anterior à relação com o mundo e desenrola-se de modo completamente independente. Cada eu tem uma relação com o outro (o tu) e esta relação caracteriza-se pela imediatez: o outro está imediatamente presente, sem qualquer mediação conceptual ou outra. O tu é completamente diferente da coisa: está subtraído ao modelo senhor/escravo, ou seja, não está submetido ou dependente do eu. No encontro com o outro, o homem torna-se autenticamente eu e o outro, autenticamente tu. O espaço ou o horizonte da relação entre pessoas não é o mundo, mas o espaço interpessoal.

Buber, notadamente, elege, ao invés da subjetividade, do ser e do sujeito com foco unitário, o encontro das pessoas, o intersubjetivo que se constitui na relação eu e tu, como o verdadeiro ser.

E a manifestação, em última análise, da relação é o espírito humano, fato que vincula o intersubjetivo, o verdadeiro

ser, a Deus – Tu eterno.

O espírito não está no Eu, mas entre o Eu e o Tu. Ele não é comparável ao sangue que circula em ti mas ao ar que respiras. O homem vive no espírito na medida em que pode responder a seu Tu. Ele é capaz disso quando entra na relação com todo o seu ser. Somente em virtude de seu poder de relação que o homem pode viver no espírito. Mas é aqui que se levanta, com toda a sua força, a fatalidade do fenômeno da relação. (BUBER, 2006, p. 77).

Isto significa que o encontro com o tu é também o caminho para Deus e que a relação interpessoal abre-se, integrando-a, a relação com o Tu absoluto. De forma que as linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno, (BUBER, 2006, p. 101).

O tu é um mistério inefável que não pode ser submetido à experiência científica. Não sendo objeto, não está disponível e não pode ser conhecido plenamente: impõe-se como mistério inefável e reflete no seu ser o parentesco com Deus.

Na distinção entre os dois tipos de relação, Buber coloca o humano inteiramente na relação do eu com o tu, sendo impedido de ver que a relação com as coisas pertence à dimensão interpessoal. O tu orienta a atualização do eu e este, pela aceitação, exerce na ação, na presentificação do outro que, neste evento, é o seu tu.

Quanto a Deus, a relação tu eterno é marcada pela alteridade absoluta, o que impede que ele (o tu eterno) se torne um isso na esfera humana.

O Tu eterno não pode, por essência, tornar-se um Isso, pois ele não pode reduzir-se a uma medida ou a um limite mesmo que seja à medida do incomensurável, ao limite do ilimitado. Por essência ele não pode ser concebido como uma soma de qualidades elevadas à transcendência. Não pode tornar-se um Isso, porque não pode ser encontrado nem no mundo, nem fora do mundo porque ele não pode ser experienciado nem pensado. (BUBER, 2006, p. 126).

E arremata no *post scriptum*:

Todavia, deve-se, acima de tudo, evitar interpretar o diálogo

com Deus, o diálogo sobre o qual eu falei neste livro e em quase todos que o seguiram, como algo que ocorresse simplesmente à parte ou acima do cotidiano. A palavra de Deus aos homens penetra todo evento da vida de cada um de nós, assim como cada evento do mundo que nos envolve, tudo o que é biográfico e tudo que é histórico, transformando-o, para você e para mim, em mensagem e exigência. (BUBER, 2006, p. 140).

Desta maneira, a cosmovisão buberiana enfatiza a perspectiva relacional e dialógica como constitutiva do agir e do conhecer humanos, sem o que não se poderia pensar na interação legítima com as coisas nem a manutenção de uma ordem pacífica de interações ônticas, éticas e antropológicas.

#### 4. EMMANUEL LÉVINAS: SENSIBILIDADE, ALTERIDADE E VULNERABILIDADE HUMANOS

“‘Sensibilidade’ e ‘alteridade’ em Emmanuel Lévinas” é o título de um capítulo em que Enrique Dussel aborda a presença dos conceitos deste autor em seu “Para uma ética da libertação latino-americana”, concentrando-se agora em outro enfoque.

Deste modo, o ponto de partida é a noção de “horizonte pulsional”, que o autor abordara no começo do capítulo, em especial, com as noções freudianas. “A primeira perspectiva de Lévinas, crítico a partir da fenomenologia, foi um situar-se sistematicamente a partir de fora da mera ordem gnosiológica” (DUSSEL, 2002, p. 363).

Destaca a experiência do filósofo nos campos de concentração, “experiência traumática” “em seu corpo vulnerável concreto”, “vítima do holocausto judeu no coração da modernidade”. As vítimas, nesse contexto, o foram “do próprio ódio do outro ser humano” (LÉVINAS *apud* DUSSEL, 2002, p. 363).

A partir desse contexto de vivência, Dussel analisa as relações do “eu” com a felicidade e, em especial, com o “dese-

jo”, este enquanto pulsão criadora, “[...] além do mero instinto dionisíaco e lhe é totalmente transcendental” (DUSSEL, 2002, p. 363).

Nesse sentido, nos termos de Lévinas citados por Dus- sel, o “eu” existiria, em um primeiro momento, como separado do prazer, de modo que, como “feliz”, poderia então sacrificar seu “ser puro e simples à felicidade”, sendo tal existência em um sentido eminente, “sobre o ser”. No “desejar”, estaria o “ser do eu” em momento ainda mais superior, podendo então sacrifi- car “ao seu desejar sua própria felicidade”, em total domínio da situação, “além e sobre o ser”.

Este “desejo” em relação ao outro, enquanto “desejo metafísico”, tenderia absolutamente para o outro, que é um desejo distinto porque, diferentemente dos outros, baseados na necessidade, se encontra além da satisfação, razão pela qual não aspira nenhum retorno. Ele constitui sua própria voluptuo- sidade na “decepção da satisfação” e na “exasperação da não- satisfação e do desejo”. Tal como a bondade, o desejado, ao invés de preencher, aprofunda o desejo. Por isso, um desejar que, sem satisfação, não se opõe à situação, e a partir de sua aceitação ingressa no campo da alteridade do outro.

O “desejar metafísico”, para Lévinas, seria a “pulsão de alteridade”, de sorte que seu fluxo atravessa o horizonte do psiquismo e do “mundo”, do “sistema”, da “totalidade”, para ingressar no terreno próprio do outro, e por isso é criadora, porque move a sair do mesmo enquanto felicidade alcançada.

“Humanismo do outro homem” pode ser tomado como um livro emblemático do pensamento do autor. Nesta obra, composta por três ensaios, “significação e sentido”, “humanis- mo e anarquia” e “sem identidade”, o autor dedica-se a realocar a famosa compreensão cabal de que “o homem está morto”, identificando a possibilidade de um novo humanismo tuitivo, em que se proteja o homem do próprio horror que pode propor- cionar aos seus congêneres do humano, ressaltando-se que toda

a violação de direitos visualizada não representa uma falência do pensamento humanista, mas de interpretações reducionistaistas que se lhes deram ao longo da história, retirando seu vigor ético e tornando objeto de interesses diversos justamente o maior dos objetos de apreço: as pessoas. A esquematização simplista, sem recurso ao cabedal de valores humanistas soberanos, representaria essa debilidade cognoscente que degenerou os humanismos. Assim, para Lévinas, a compreensão do humanismo se assentaria na compreensão do rosto do outro, expressão de sua existência, rosto que interpela e fita, com o qual não se pode identificar plenamente sob pena de reafirmar apenas o mesmo. Reduzir a alteridade ao mesmo seria o erro essencial, cuja autoduplicação viola o acesso legítimo ao outro, razão pela qual o ser humano é um ser de constante escuta, marcado por sua infinita responsabilidade.

Nesse contexto, é importante precisar a noção de vulnerabilidade, íntima ao entendimento da subjetividade. Para Lévinas, “a abertura é o desnudamento da pele exposta à ferida e à ofensa. A abertura é a vulnerabilidade de uma pele exposta, na ferida e na ofensa, para além de tudo aquilo que se pode mostrar, para além de tudo aquilo que, na essência do ser, pode expor-se à compreensão e à celebração” (LÉVINAS, 2009, p. 99). Veja-se, assim, que marcando o humano com essa vulnerabilidade primordial, Lévinas faz emergir a sensibilidade constitutiva do ser humano, cuja natureza é expressão de uma passividade radical em decorrência de que o homem, o Eu “dos pés à cabeça, até à medula dos ossos, é vulnerabilidade” (LÉVINAS, 2009, p. 100).

Ante tal vulnerabilidade, emerge a importância da noção do “rosto” levinasiano, por isso destacam-se duas passagens de seu diálogo com Philippe Nemo, a seguir debatidas.

“PH. N. - Em *Totalidade e Infinito*, o senhor falou longamente do rosto. É um dos seus temas frequentes. Em que consiste e para que serve a fenomenologia do rosto, isto é, a análise do que se passa quando contemplo outrem frente a frente?

EM. L - Não sei se podemos falar de 'fenomenologia' do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como um objecto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele.

*Em primeiro lugar, há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar.*

PH. N - Os relatos de guerra dizem-nos, de facto, que é difícil matar alguém que nos olhe de frente.

EM. L. - O rosto é significação, e significação sem contexto. Quero dizer que outrem, na rectidão do seu rosto, não é uma personagem num contexto. Normalmente, somos 'personagem': é-se professor na Sorbona, vice-presidente do Conselho de Estado, filho de fulano, tudo o que está no passaporte, a maneira de se vestir, de se apresentar. E toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativo a um contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa. *Aqui, pelo contrário, o rosto é sentido só para ele.* Tu és tu. Neste sentido, pode dizer-se que o rosto não é 'visto'. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além. Eis por que o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber. Pelo contrário, a visão é procura de uma adequação; é aquilo que por excelência absorve o ser. Mas a relação com o rosto é, num primeiro momento, ética. O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo *sentido* consiste em dizer: 'tu não matarás'. O homicídio, é verdade, é um facto banal: pode matar-se a outrem; a exigên-

cia ética não é uma necessidade ontológica. A proibição de matar não torna impossível o homicídio, mesmo se a autoridade da proibição se mantém na má consciência do mal feito - malignidade do mal. Também aparece nas Escrituras, às quais a humanidade do homem está exposta tanto quanto está ligada ao mundo. Mas, em boa verdade, a aparição, no ser, destas 'raridades éticas' - humanidade do homem - é uma ruptura do ser. É significativo, ainda que o ser se renove e se recupere. (LÉVINAS, 1988, p. 77-79). [grifou-se].

Vê-se, pois, que a noção de rosto caracteriza a propriedade irreduzível ao mesmo do outro, e que marca sua existência de convivência e de exigência de cuidado ante a vulnerabilidade essencial de sua constitutividade. O rosto, assim, expressa a noção de vulnerabilidade, ante a qual o comportamento responsável não pode esquivar-se do sentido protetivo e de cuidado, interditando-se a violência que representa a própria negatividade do ser.

Essa situação é relevante, inclusive, para a fundamentação de direitos. Conforme Lévinas (2010, p. 237),

a descoberta de direitos que, sob o título de direitos do homem, se relacionam à própria condição de ser homem, independente de qualidades como nível social, força física, intelectual e moral, virtudes e talentos, pelos quais os homens diferem entre si, e a elevação destes direitos ao nível de princípios fundamentais da legislação e da ordem social, certamente marcam um momento essencial da consciência ocidental.

Mais adiante, destaca o autor a função de interdição e de promoção destes direitos:

Direito a uma posição prevenida contra a ordem imediata das necessidades inscritas nas leis naturais que comandam as coisas, os viventes e os pensamentos de uma natureza que, entretanto, em certo sentido também concerne aos humanos e os engloba. Lugar excepcional, direito á livre vontade, garantido e protegido pelas leis já instituídas pelos homens. Direito que se revela na obrigação – e que incumbe, no entanto, aos próprios homens livres – de poupar ao homem a dependência em que ele não seria senão puro meio de uma finalidade da qual ele não seria, de modo nenhum, o fim. Obrigação de poupar ao homem os constrangimentos e as humilhações da miséria,

da errância, e mesmo da dor e tortura que a própria sucessão dos fenômenos naturais – físicos ou psicológicos –, a violência e a crueldade das más intenções dos seres vivos ainda comportam. (LÉVINAS, 2010, p. 236).

O conjunto destes pressupostos de Lévinas permite visualizar que a relação “entre-nós” se estabelece como relação intersubjetiva, marcada pela vulnerabilidade recíproca objeto de responsabilidade infinita e expressa no rosto de cada um irredutível à mesmidade, fundando-se as relações em união ética marcada pelo amor, sinceridade, sabedoria, contexto em que os direitos do homem são centrais. O outro apresenta-se como expressividade da condição humana e caminho transcendente da convivência e do viver relacional, da urgência ética e da autenticidade, junto à fidelidade aos valores, a despeito da finitude e mortalidade de cada ser humano.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O POTENCIAL HERMENÊTICO DO PENSAMENTO BUBER-LEVINASIANO EM SEU SENTIDO CRIATIVO E ANTE A MANUTENÇÃO DA CONVIVÊNCIA PACÍFICA E DOS DIREITOS HUMANOS

Tal qual entendeu Ludwig (2006, p. 188), em linha de compreensão similar aos preceitos de Dussel acima fundamentados, há um princípio capital que determina a “obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito em comunidade”. A vida humana concreta de cada sujeito é entendida como critério-fonte e condição de possibilidade de todo sistema ético. A vulnerabilidade, ao seu turno, constitui movimento de negação desta produção/reprodução/desenvolvimento da vida que se afirma, devendo-se, pois, interpor um momento crítico da negatividade, pela via da contra-imagem, momento em que a justiça emerge como negação da negação.

Conforme o autor enuncia, “em tempos de exclusão, permitir que todos caibam é o direito fundamental” (LUDWIG,

2006, p. 221). A injustiça e a transformação do sistema demandam esse raciocínio fundamental, cujo momento analético da positividade fazem emergir novos direitos e criar formas em que todos caibam, tendo sempre o aspecto negativo como ponto de partida. Para o autor, o direito possui uma função dupla de conservar a vida afirmada e transformar a vida negada.

A partir desta compreensão, coligada com a de Dussel, pode-se perceber a centralidade do sentir da alteridade e do diálogo para conjugar esforços na construção da realidade das mediações havidas entre os preceitos diversos da vida social e institucional e a afirmação da vida em toda sua sorte, a qual depende do nexos causal, da ponte, do elo, da ligação dos homens entre si por meio da identificação da condição humana de vulnerabilidade que os une e demanda cuidados recíprocos para a afirmação da vida.

Tal como discorrido, Martin Buber e Emmanuel Lévinas protagonizaram uma virada compreensiva essencial na interpretação da existência humana, que rompe com a sua noção de "existência monológica": "o homem não pode fazer-se inteiramente homem mediante a sua relação consigo próprio, mas somente graças à sua relação com outro homem" (Buber).

A existência monológica, conjugada com o sentido da alteridade, é substituída pela existência dialógica: o "estar-dois-em-recíproca-presença" realiza-se e reconhece-se unicamente no encontro do homem com o homem, do eu com outrem (tu) e o Outro (Deus).

No entanto, a principal diferença entre ambos é "assimetria em relação ao outro" para Lévinas, já para Buber a relação ética significava um "simétrico co-presença".

A face do outro para Lévinas é o da vítima e, sendo assim, repousa na sensibilidade, na condição de obsessão (até à de refém) o auxílio dado à vítima. Já para Buber é inerente à condição humana a responsabilidade pelo outro, mesmo sem o conteúdo assimétrico, mesmo sem a diferença.

Seja como for, conforme verificado ao longo deste artigo, a filosofia do diálogo e o pensamento da alteridade em muito têm a contribuir com as necessidades, expectativas e objetivos das sociedades contemporâneas. Isto porque a filosofia buber-levinasiana, apreendida em sua conjugação de pontos de contato, instaura uma ordem filosófica compreensiva, ética e comprometida, que insere em sua teleologia e mundividência a possibilidade de união, reencontro, identificação existencial e religação dos seres humanos entre si e a despeito de suas diferenças cisórias, promovendo-se então o respeito mútuo, a tolerância, a convivência pacífica, entre outros valores cosmopolitas e democráticos.

Tais virtudes e valores nascem do diálogo, do apreço primordial humano e da consideração validativa do Outro, ideal ético e horizonte concreto da sensibilidade. Com isso, a filosofia buber-levinasiana recupera sentidos caros do humanismo contemporâneo, alinhado com as pretensões e preceitos, especialmente, jurídicos, objetivando a realização prática da tutela da vida humana em todo o seu caleidoscópio de expressões possíveis.

Assim, pode-se considerar que o presente estudo permite afirmar que alguns compromissos filosófico-críticos decorrem do sistema depreensível dos autores, e que justificam seu atual debate e apreço pelas ideias, em especial porque o humanismo contemporâneo impõe o enfrentamento pacífico de todas as formas de violência, opressão, preconceito e ignorância, intoleráveis diante da ética como filosofia primeira e da consciência da vida em alteridade, o que é uma derradeira e contemporânea questão de democracia, de direitos humanos, de cidadania e de inclusão social.



## REFERÊNCIAS

- BUBER, Martin. *Eu e tu*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O caminho do homem*. Segundo o ensinamento chassídico. Tradução de Claudia Abeling. São Paulo: Realizações, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Sobre comunidade*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 2 ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. 3. ed. Tradução de Pergentino S. Pivatto [Coord.]; Anisio Meinerz; Jussemar da Silva [et.al.]. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5. ed. Tradução de Pergentino S. Pivatto [Coord.]; Anisio Meinerz; Jussemar da Silva [et.al.]. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação*. Paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito, 2006.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- SAID, Edward Wadie. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity: a particular history of senses*. New York: Routledge, 1993.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.