

ALTERIDADE E SENSIBILIDADE: O OUTRO EM BUBER E LÉVINAS E A INFLUÊNCIA NO PENSAMENTO DE ENRIQUE DUSSEL

ALTERITY AND SENSITIVITY: THE OTHER IN BUBER AND LÉVINAS AND THEIR INFLUENCE IN ENRIQUE DUSSEL'S WORK

Derek Assenço Creuz¹

Letícia Pereira de Lemos²

Stephanie Mercedes Meireles Aparicio³

Resumo: O objetivo deste artigo é investigar a filosofia do diálogo, de Martin Buber, e a ética da alteridade, de Emmanuel Lévinas, como propostas filosóficas de mudança de paradigma em relação à alteridade e sensibilidade. Almeja-se expor as aproximações e divergências entre os pensamentos dos filósofos para, na sequência, analisar sua influência sobre o trabalho de Enrique Dussel. Trata-se de pesquisa qualitativa, que emprega a técnica de pesquisa bibliográfica e se divide em três momentos, cada qual representado por um dos autores elencados neste estudo. Como conclusão, destaca-se que ainda que tanto o pensamento levinasiano quanto o buberiano representem formas distintas (ainda que, em diferentes passagens, aproximadas e quiçá comparáveis) de entender a alteridade, Dussel parece reagir mais vividamente à influência de Lévinas, cujas reflexões constituem uma crítica à lógica do eu egocêntrico.

Palavras-chave: Alteridade. Sensibilidade. Martin Buber. Emmanuel Lévinas. Enrique Dussel.

Abstract: This article's objective is to investigate Martin Buber's philosophy of dialogue and Emmanuel Lévinas' ethics of alterity as proposals for paradigm shift concerning otherness and sensitivity. The aim is to expose the convergences and divergences between the philosophers' thoughts and subsequently analyse their influence on Enrique Dussel's work. This is a qualitative study that adopts the bibliographic research method and is divided into three sections, each represented by one of the authors listed in this study. In conclusion, this article emphasises that while both Levinasian and Buberian philosophies represent distinct forms (albeit at times convergent and perhaps comparable in different instances) of understanding alterity, Dussel appears to react more vividly to the influence of Lévinas, whose reflections constitute a critique of the logic of the egocentric self.

Keywords: Alterity. Sensitivity. Martin Buber. Emmanuel Lévinas. Enrique Dussel.

¹ Mestrando em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), com bolsa CAPES/PROEx. Pós-graduado em Direitos Humanos pela Faculdade CERS. Bacharel em Direito pela Universidade Positivo (UP). E-mail: derek.creuz@ufpr.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6252-0373>.

² Mestranda em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bacharela em Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: leticiaplemos@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2909-4624>.

³ Mestranda em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), com bolsa CAPES/PROEx. Bacharela em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: stephmmereles@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5694-421X>.

Introdução

Este artigo tem como seu objetivo central analisar as filosofias elaboradas por Martin Buber (filosofia do diálogo ou do encontro) e Emmanuel Lévinas (ética da alteridade). Almeja-se a introdução do pensamento buberiano e levinasiano em relação aos temas de alteridade e sensibilidade. Analisando a cronologia dos desenvolvimentos das filosofias apresentadas (Buber antecede Levinas em alguns anos, e chegam a ser contemporâneos), será apresentado o elo que os une: a proposta da mudança de paradigma, da passagem da ontologia à metafísica, à ética.

Por este viés, pelo debate colocado nas seguintes linhas, pretende-se expor as aproximações e distanciamentos (não suficientemente radicais para que se possa falar em uma oposição dialética) entre os pensamentos de Buber e Lévinas, para, em seguida, lançar compreensão se é possível falar na influência desses corpos teóricos na obra “Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão”, de Enrique Dussel. Trata-se de pesquisa qualitativa, que emprega a técnica de pesquisa bibliográfica e se divide em três momentos, cada qual representado por um dos autores elencados neste estudo.

1. Martin Buber: o encontro com a alteridade

Martin Buber (1878-1965) nasceu em Viena, a então capital do Império Austro-Húngaro. Ao longo de sua vida, dedicou-se aos estudos em áreas como a filosofia, a germanística, a história da arte e a psicologia. Seus escritos, sobretudo desenvolvidos nas línguas alemã e hebraica, iam desde o misticismo judeu à filosofia social, estudos bíblicos, fenomenologia religiosa, antropologia filosófica, educação, política e arte (ZANK; BRAITERMAN, 2023). A maneira como Buber conduzia seus estudos de maneira interdisciplinar e, frequentemente, interconectada, teve como resultado direto seu posicionamento enquanto importante figura no pensamento judeu do século XX e, de forma mais abrangente, na filosofia da religião:

Buber's writings on Jewish national renaissance, Hasidism, and political philosophy made him a major twentieth-century figure in Jewish thought and the philosophy of religion. Buber's extensive writing on the political dimensions of biblical historiography and prophetic literature not only made contributions to the history of religion but also to contemporary discussions on political theology with

*an anarchistic ben.*⁴ (ZANK; BRAITERMAN, 2023, s/p.).

Naturalmente, compreender Buber demanda compreender certos eventos-chave em sua história. O primeiro deles ocorre aos seus quatro anos, quando seus pais, Carl Buber e Elise née Wurgast, se divorciam, e sua mãe abandona o núcleo familiar. Esse abandono tem reflexo direto e profundo no pensamento buberiano, em especial “acerca da existência humana a partir do desencontro, do não estabelecimento da relação dialógica, do não dialogar, do silenciar a voz do outro, do inter-rompimento do face a face” (VALENTE, 2015, p. 11). Frente a essa experiência, a procura permanente pelo verdadeiro encontro reflete o esforço de Buber em busca de sua mãe (ZUBEN, 2003).

O segundo evento-chave é seu envolvimento com o judaísmo, cujo início se dá a partir de seus avós, Solomon e Adele Buber, parte da aristocracia judaica em Lemberg (atualmente, Kiev). Na década de 1920, Martin Buber adquire voz ativa no debate para a formação do Estado judeu, defendendo, perante o XII Congresso Sionista, um Estado binacional na Palestina, pautado na cooperação e paridade entre os dois povos (VALENTE, 2015, p. 13), em face dos perigos do nacionalismo (GÓMEZ, 2010, p. 463). O autor se aproxima do hassidismo, criando a expressão “humanismo hebreu bíblico”, que tem como modelo ideal a pessoa humana bíblica capaz de ver no judaísmo a união de um povo e uma religião⁵ (BUBER, 1978, p. 108-109).

Importa ressaltar, aliás, a defesa de uma perspectiva mais cultural-espiritual do sionismo, importando em um “esforço de libertação e purificação interior e um meio de elevar o nível social e cultural das massas judaicas” (ZUBEN, 2001, s/p.). O filósofo afirma: “no fundo o sagrado não está no mundo senão naquilo que aberto à transcendência, como conforme o profano não é senão aquilo que aí ainda se encontra fechado; santificar é abrir-lhe o que está fechado” (BUBER, 1971, p. 85-86).

⁴ “Os escritos de Buber sobre o renascimento nacional judaico, o hassidismo e a filosofia política o tornaram uma figura importante no pensamento judaico e na filosofia da religião do século XX. As extensas escritas de Buber sobre as dimensões políticas da historiografia bíblica e da literatura profética não apenas contribuíram para a história da religião, mas também para discussões contemporâneas sobre teologia política com uma inclinação anarquista.” (trad. própria).

⁵ Para o filósofo, “Sión é muito maior que um pedaço de terra no Oriente Médio, ou um Estado judeu nesse pedaço de terra. Sión implica uma memória, uma exigência, uma missão (BUBER, 1978, p. 282, trad. livre). Nesse sentido, seu sionismo, influenciado pelo humanismo hebreu, volta-se à recuperação dos valores religiosos, não como um conjunto de rituais, mas como fator indispensável ao renascimento do judaísmo (GÓMEZ, 2010, p. 465).

1.1. A filosofia buberiana: em direção ao diálogo ou ao encontro

O pensamento buberiano é movido por uma robusta esperança no ser humano, bem como na sua capacidade de relação e na dignidade da responsabilidade, inerente à construção de um mundo humano (ZUBEN, 2003). Nesse contexto, o diálogo é “a categoria existencial por excelência sobre a qual Buber busca fundar suas reflexões” (ZUBEN, 2003, p. 146). Esse diálogo traduz e confere efetividade à capacidade do ser humano de estabelecer ligações verdadeiras e genuínas com outros seres (pessoas, natureza ou espírito) a partir do encontro. Esse encontro deve ser real e pleno, na medida em que requer a presença. Essa presença só nasce a partir da existência do Outro reconhecido enquanto tal, em sua totalidade:

Presença não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de nós. Objeto não é duração, mas estagnação, parada, interrupção, enrijecimento, desvinculação, ausência de relação, ausência de presença. O essencial é vivido na presença, as objetividades no passado (BUBER, 2001, s/p.).

Ainda que o ser humano seja o efetivo ponto de partida da filosofia buberiana (POMA, 1974, p. 35), o filósofo se preocupa primariamente com sua capacidade relacional. Assim, seu objeto central não é nem o indivíduo, nem a coletividade, mas sim o homem com o homem, ou o ser humano em relação, porque é “unicamente na relação viva em que se pode reconhecer imediatamente a essência particular do ser humano (BUBER, 1995, p. 150). Para Buber, a existência de um Eu depende essencialmente da existência em relação com um Outro, a quem lhe convém chamar de Tu (BUBER, 2001), de maneira que o dado originário de Buber não é esse “eu”, mas, sim, a relação eu-tu (POMA, 1974, p. 45).

Desta forma, a ideia-chave da filosofia do diálogo, ou filosofia do encontro, encontra-se na convicção de que a dinâmica relacional, para se realizar de maneira autêntica e eficaz, deve se submeter ao princípio dialógico (MILLAN, 2000, p. 31). A relação deve partir do diálogo entre dois indivíduos que, estando dialogicamente ligados, “*tienen que estar abiertamente dirigidos uno a otro, haberse dirigido, por tanto, uno a otro – no importa en que medida de actividad o de conciencia de actividad*”⁶ (BUBER, 1997, p. 26).

⁶ “têm que estar abertamente dirigidos um ao outro, terem se dirigido, portanto, um ao outro - não importa em que medida de atividade ou consciência de atividade.” (trad. própria)

Essa abertura dialógica depende da franqueza interhumana (BUBER, 1997, p. 21), ou seja, de uma abertura genuína e honesta, embasada na disponibilidade do ser para entrar em diálogo com o Outro. A essência do ser humano reside, portanto, na disponibilidade do sujeito para a relação com a alteridade, engajando-se em um processo de chamada e resposta necessariamente recíproco⁷ em que cada um dos participantes considera ao Outro ou aos Outros em seu ser, e se dirige a ele(s) com a atenção que prescinde uma reciprocidade vital (BUBER, 1997, p. 41).

Por isso, o conceito de comunidade em Buber surge em oposição simultânea ao individualismo, em que não há preocupação ou contato com o Outro, e ao coletivismo, em que as ideias do Outro são impostas⁸. São duas as características essenciais de uma comunidade, de acordo com o pensamento buberiano: que todos os seus integrantes estejam em relação mútua com um centro vivo – o Tu central que é acolhido pela presença – e que estejam unidos uns aos outros pelos laços da reciprocidade (BUBER, 2008).

1.2. As palavras-princípio: Eu-Tu e Eu-Isso

O mundo é duplo para o ser humano, de acordo com sua própria duplicidade; o ser humano é duplo “de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir” (BUBER, 2001, s/sp.). Para Buber, as palavras-princípio são pares de palavras de grande importância ontológica para a filosofia do diálogo (POMA, 1974, p. 40), porque fundamentam formas de existência e são pronunciadas desde o ser e que são mutuamente constituídas. A primeira delas, Eu-Tu, tem como referência o encontro entre o Eu e o Outro, o Tu, como alteridade, ou seja, como duas potencialidades indetermináveis; por isso, só pode ser proferida pela totalidade do ser:

O Tu encontra-se comigo. Mas sou eu quem entra em relação imediata com ele. Tal é a relação, o ser escolhido e o escolher, ao mesmo tempo ação e paixão. Com efeito, a ação do ser em sua totalidade como suspensão de todas as ações parciais, bem como dos sentimentos de ação, baseados em sua limitação — deve assemelhar-se a uma passividade. A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A união e a fusão em um ser total não pode ser

⁷ Para Buber, a verdadeira atitude dialógica ocorre quando o diálogo “*inscribe algo en mi propia vida [...] relativo a tal hombre o también algo sobre mí*” (BUBER, 1997, p. 28).

⁸ Conforme Daros (2007, p. 294) explica, “formar uma verdadeira comunidade foi sua missão na Palestina, onde ele impulsionou a construção de uma comunidade inclusiva e não exclusiva entre judeus e árabes. Essa tarefa não teve muitos seguidores e ele teve que continuar de forma árdua, solitária e dolorosa” (trad. livre).

realizada por mim e nem pode ser efetivada sem mim. O Eu se realiza na relação com o Tu; é tornando Eu que digo Tu. Toda vida atual é encontro (BUBER, 2001, s/p.).

Já a palavra-princípio Eu-Isso (ou Ele ou Ela), que não pode ser proferida pela totalidade do Eu, faz referência às experiências objetivantes vividas pelo Eu. Essas experiências não ocorrem nem propriamente no Eu nem no Isso, nem em um mundo neutro em que ocorrem todas as outras experiências, mas sim na relação entre Eu e Isso. Não se trata meramente da interação do Eu com um objeto, já que no próprio experimentador se realiza a experiência e, ao mesmo tempo, “ele se deixa experienciar, mas ele nada tem com isso, pois ele nada faz com isso e nada disso o atinge” (BUBER, 2001, s/p.).

As duas palavras-princípio são duas intencionalidades essencialmente diversas (VALENTE, 2015, p. 5) que exprimem a dualidade do ser humano. Isso porque o Eu da palavra-princípio Eu-Tu é diferente do Eu da palavra-princípio Eu-Isso:

Assim se manifesta, na história intelectual do primitivo, a diferença fundamental entre as duas palavras-princípio. Já no evento primordial de relação, ele profere a palavra-princípio Eu-Tu de um modo natural, anterior a qualquer forma, sem ter-se conhecido como Eu, enquanto que a palavra-princípio Eu-Isso torna-se possível, através desse conhecimento, através da separação do Eu. A primeira palavra-princípio Eu-Tu decompõe-se de fato, em um Eu e um Tu, mas não proveio de sua justaposição, é anterior ao Eu. A segunda, o Eu-Isso, surgiu da justaposição do Eu e Isso, é posterior ao Eu. O Eu está incluído no evento primordial da relação, através da exclusividade desse evento. Neste evento, por sua própria natureza, tomam parte somente dois parceiros na sua total atualidade, o homem e aquilo que o confronta. Assim o mundo se toma um sistema dual, e o homem já sente aí aquela emoção cósmica do Eu, mesmo sem ter ainda dele conhecimento. Por outro lado, o Eu não está ainda inserido no fato natural que traduz a palavra-princípio Eu-Isso, onde o experienciar é centrado no Eu egocêntrico. Este fato é um modo pelo qual o corpo do homem, como portador de suas sensações se distingue de seu meio ambiente. O corpo, nesta sua particularidade, aprende a se conhecer e a se distinguir, porém, esta distinção permanece ao nível de simples contigüidade não podendo, assim, perceber o caráter, mesmo implícito, da egoidade (BUBER, 2001, s/p.).

Assim, o que torna o Outro um Tu ou um Isso não depende tanto de sua natureza enquanto pessoa ou coisa, mas sim a atitude com a qual o Eu se põe à sua frente (MILLAN, 2000, p. 34). Sendo essa configuração mais dependente da atitude do sujeito do que da realidade objetiva, uma pessoa pode ser reduzida a um objeto, sendo tratada

como tal, ou vice-versa, uma coisa ou um animal integrar uma relação plena e real e se tornar efetivamente um Tu (MILLAN, 2000, p. 34).

Toda relação Eu-Tu pode se tornar em uma relação Eu-Isso e vice-versa. Buber reconhece o retorno do Tu ao Isso como um grande perigo, porque privaria o ser humano de sua realização. Isso porque, enquanto a pessoa se torna Eu pela pronúncia do Tu, “Eu-Isso é proferido pelo Eu como sujeito de experiência e utilização de alguma coisa” (ZUBEN, 2001, s/p.). A relação Eu-Tu demanda reciprocidade a partir da contemplação, em que se descobre o Outro como uma presença a ser reconhecida (BUBER, 2001). Nesse sentido, “[s]e o homem não pode viver sem o Isso, não se pode esquecer que aquele que vive só com o Isso não é homem” (BUBER, 2001, s/p.).

1.3. A categoria ontológica do “entre” (*zwischen*): a inter-relação como lugar

Para Buber, a relação pode ocorrer em três esferas: com a natureza, com outros seres humanos ou com outros seres espirituais (BUBER, 2001). Essa visão holística, articulada entre o humano, o natural e o divino, tem precedência no pensamento hassidista, cujo traço mais importante, para Buber (1971), é a tendência enérgica, que se manifesta tanto na existência pessoal quanto na comunidade, de superar a separação entre o sagrado e o profano por meio da união do ser humano à divindade.

O ser humano no pensamento buberiano deve ser compreendido como ser dialógico, em que “estar-ambos-em-presença-recíproca” se realiza e se reconhece cada vez o encontro do “um” com o “outro” (BUBER, 1995, p. 151):

*únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador*⁹ (BUBER, 1995, p. 145).

Nesse sentido, a esfera do “entre” (*zwischen*) adquire um papel indispensável: é o lugar metafísico onde se consumam todas as relações. Buber assume a interpresencialidade como um lugar exclusivo em que o ser se apresenta em sua originalidade e sem qualquer mediação (MECA, 1984, p. 147), uma vez que a compreensão do humano significa perceber o meio dinâmico que imprime em todas suas

⁹ “únicamente quando o indivíduo reconheça ao outro em toda sua alteridade como se reconhece a si mesmo, como homem, e parta desde esse reconhecimento para se aprofundar no outro, ele terá rompido sua solidão em um encontro rigoroso e transformador” (trad. própria).

exteriorizações, ações e atitudes um sinal de exclusividade (BUBER, 1997, p. 81).

O essencial não ocorre, portanto, nem em um ou em outro dos participantes, nem em um mundo neutro que abarca ambos e todas as demais coisas, mas, em um sentido mais preciso, *entre* os dois, ou seja, em uma dimensão situada entre o subjetivo e o objetivo que apenas o Eu e o Tu têm acesso (BUBER, 1995, p. 148-149). Para Buber, o *zwischen* é o lugar e o suporte reais das ocorrências interhumanas, que fundamenta as relações possíveis ao ser humano, uma vez que o que singulariza o mundo humano é, acima de tudo, que nele ocorre entre seres algo que não encontra paralelo na natureza (BUBER, 1995, p. 146).

A importância da categoria “entre” é evidenciada a partir do esforço do filósofo para superar a dualidade sujeito-objeto¹⁰:

[...] el presupuesto principal para el surgimiento de un verdadero dialógico es que cada uno se refiera a su compañero como a este hombre. Comprendo al otro, lo suyo. Comprendo que es esencialmente de otro modo en esta forma determinada, propia y exclusiva, y lo acepto de tal modo que puedo dirigirle, justamente a él, y con toda seriedad, mi palabra¹¹ (BUBER, 1997, p. 80).

2. Emmanuel Lévinas: principais conceitos

Emmanuel Lévinas foi um judeu nascido na Lituânia no ano de 1906, que posteriormente naturalizou-se francês, pois emigrou para Estrasburgo em 1923 para estudar Filosofia. Em 1929 foi para Freiburg, na Alemanha, época em que teve contato com Heidegger e Husserl e suas filosofias. Lévinas viveu os horrores do nazismo, e foi mandado a uma prisão de militares, por ser oficial, e exerceu trabalhos forçados até 1945, quando soube que sua família inteira havia sido morta na Lituânia. Tal vivência influenciou profundamente sua produção filosófica. A seguir, busca-se apresentar as principais categorias do pensamento levinasiano e suas interconexões: ética; totalidade e infinito; o outro e o rosto; alteridade e linguagem e responsabilidade.

¹⁰ Isso porque a inter-relação não pode existir sem o *partner* da relação - ainda que a inter-relação seja anterior à relação propriamente dita e constitua seus dois elementos: o Eu e o Tu (POMA, 1974, p. 87-88).

¹¹ “O pressuposto principal para o surgimento de um verdadeiro diálogo é que cada um se refira ao seu companheiro como a este homem. Eu entendo o outro, o que é dele. Eu entendo que essencialmente é de outra maneira nesta forma específica, própria e exclusiva, e o aceito de tal maneira que posso dirigir-lhe, precisamente a ele, e com toda seriedade, minha palavra.” (trad. livre).

2.1. Ética

A filosofia de Emmanuel Lévinas é marcada por uma busca de mudança de paradigma, isto é, a busca do reconhecimento da ética enquanto filosofia primeira, e não mais a ontologia, como remonta a tradição filosófica desde Aristóteles. Este movimento, denominado por alguns estudiosos como *radicalismo ético*, aponta a urgência do resgate da “humanidade a partir do (Outro) homem, inclusive em sua diferença, emergindo um novo sentido de intersubjetividade e do papel fundamental da comunicação para o estabelecimento de relações” (OLIVEIRA, 2013, p. 115).

A justificativa de Lévinas para a negação do primado da ontologia está no fato de que integrar, pertencer, ao todo implica pressupor que há um ponto de vista superior, que abstrai a transcendência, ao que ele conclui que “a ontologia é um imperialismo do egoísmo” (OLIVEIRA, 2013, p. 116). Ademais, o filósofo afirma que o império da ontologia na filosofia ocidental contribuiu para justificar violências, barbáries e regimes totalitários como o nazista, que negou a humanidade ao diferente, assim, Lévinas critica toda a tentativa de redução “à ordem do mesmo, à razão impessoal, abstrata e neutra” (OLIVEIRA, 2013, p. 117).

Ao sugerir a subversão do primado da ontologia, Lévinas proporia, segundo Ricardo Timm de Souza (2015, p. 89-90), uma “metafenomenologia”, a qual surgiria:

a partir justamente de uma ambiguidade, aquela ambiguidade perigosa que repousa no fato de que se falará de algo que, no sentido mais radical, *não se curva a uma linguagem ontologizante, pois traz consigo sua linguagem própria em sentido estrito*. Essa linguagem não é decifrável, pois não é cifrada; ela não se abre em um sentido discursivo, não se resolve em seu desmembramento lógico nem sobrevive às reduções que a banalizam em um mosaico sujeito a experiências e deduções cognitivas “neutralizantes”. A modalidade como essa linguagem se oferece é fundamentalmente *não neutra*, não equilibrada por sua própria natureza: é o desequilíbrio mesmo da equação linguística que tem no verbo «ser» seu fulcro fundamental.

Lévinas entende que ao priorizar a ontologia antes da metafísica está-se colocando o *ser* antes do *ente*, isto é, a liberdade antes da Justiça, em um “movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro” (LÉVINAS, 1988, p. 34).

2.2. Totalidade e infinito

A filosofia levinasiana é marcada pela crítica radical da totalidade, que implica em uma crítica da história da filosofia enquanto tentativa de

síntese universal, redução de toda experiência e de todo sentido, a uma totalidade, na qual a experiência abarca o mundo, não deixando nada de fora. A própria história da filosofia se certifica como um pensamento absoluto. A crítica de Lévinas à totalidade parte da experiência da morte do indivíduo nessa lógica. O indivíduo na engrenagem da totalidade não venceu angústia da morte, não renunciou sua singularidade, não se encontra à vontade, enfim, não se entrega ou não se deixa subsumir inteiramente pela lógica da totalização. A totalidade não o totaliza ou não totalizou por inteiro (LUDWIG, 2012, p. 98-99).

A totalidade, para Lévinas, pode ser definida como sendo “o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que envolvem e se apropriam de toda exterioridade, de todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade” (PIVATTO, 1980, *apud.* SOUZA, 2015, p. 91).

A lógica da totalidade é limitante, descarta outras experiências, busca sempre a síntese, mas nem tudo é sintetizável, a relação humana, principalmente, não é sintetizável, e pelo frente a frente compreende-se isso, por isso a filosofia primeira é a ética (LUDWIG, 2012, p. 99).

Enquanto síntese final, a Totalidade é finita, e “*pressupõe, para existir, o encontro com seus próprios limites* – o que é, obviamente, uma violência lógica: nada que tenha limites pode ser a Totalidade *tout court.*” (SOUZA, 2015, p. 91-92, grifo do autor).

2.3. Subjetividade

Para Levinas, o Eu sempre emerge da relação com o Outro, ele pressupõe este antes mesmo daquele, o Outro é um condicionante do Eu (OLIVEIRA, 2013, p. 122). Porém, para que subjetividade emerja, é preciso um movimento para sair do há (Totalidade), que está em depor-se, mais precisamente na “*deposição da soberania pelo eu [que] é a relação social com o outro, a relação des-inter-essada*” (LUDWIG, 2012, p. 101). Esta saída do ser, concretizada na relação de ser para o outro, na responsabilidade pelo Outro, “interrompe o rumo anônimo e insignificativo do ser. É nessa relação que surge a libertação do há” (LUDWIG, 2012, p. 101).

O movimento contrário (ou ausência de movimento), é a permanência no Mesmo, na Totalidade, em que a singularidade, enquanto subjetividade, é racionalizada, e o homem acaba como objeto de uniformização, como uma agente neutro, cuja constituição de individualidade dificilmente é observável, pois “sequer é possível compreensão de si, do que se constitui, diminuindo, desde logo, qualquer percepção acerca das especificidades de outros sujeitos” (OLIVEIRA, 2013, p. 118).

2.4. O Outro e o rosto

Na filosofia de Lévinas, o “Outro é fundamentalmente um *estranho*, um antirreflexo do Mesmo narcísico. A sua presença expõe todo o seu não parentesco com o Mesmo. Esta separação, esta irreduzível *externidade* do Outro é sua presença mesma” (SOUZA, 2015, p. 91). É, por instância, aquele que não é definido, reduzido, delimitado, pela Totalidade, mas está no Infinito. Sobre o rosto, Lévinas (1988, p. 37-38) explica:

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* - a ideia adequada. [...] O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua <<forma>> a totalidade do seu <<conteúdo>>, para eliminar, no fim das contas, a distinção de forma e conteúdo (o que não se consegue por uma qualquer modificação do conhecimento que tematiza, mas precisamente pela viragem da tematização em discurso).

Nesse sentido, o rosto recusa-se a ser possuído, a submeter-se aos meus poderes e, ao exprimir-se, o sensível resiste à apreensão: “A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder”. Ao transbordar os limites da forma que busco impor-lhe para o delimitar, o rosto “convidame assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento” (LÉVINAS, 1988, p. 176).

O rosto não é passível de ser visto, mas é o que faz ver a relação ética com o Outro, em um primeiro momento. O rosto fala, pois é necessário falar para tornar o discurso - e o rompimento com a totalidade - possível. E, ao falar, o rosto comanda imperativamente: “não matarás!”. Porém, simultaneamente, o rosto está despido,

indefeso, miserável e faminto, vulnerável à violência (LUDWIG, 2012, p. 105).

Para entender a Exterioridade - condição *sine qua non* da metafenomenologia - é preciso compreender que “*se o Outro não determina ontologicamente o Mesmo, o Mesmo não determina eticamente o Outro*” (SOUZA, 2015, p. 93). A linguagem do Outro expressa a incomparabilidade com um outro espaço e tempo limitados pelo Mesmo (SOUZA, 2015, p. 94). Assim, a “*presença do Outro ao Mesmo somente se pode dar em sua ausência na cronologia do Mesmo[...] Em outras palavras: a Totalidade não tem tempo suficiente para esclarecer o tempo absolutamente Outro*” (SOUZA, 2015, p. 96). Ainda: o Outro é um estrangeiro nas terras da Totalidade, não fala sua linguagem, que é pautada em induções e deduções que formam a tradicional justiça positiva, a linguagem do Outro é “*negação radical da exploração*” (SOUZA, 2015, p. 100).

A originalidade, desigualdade do Outro ante ao Mesmo também leva à conclusão de que a relação do Eu com o Outro também é assimétrica, pois o “o ser ‘eu’ pressupõe passividade, ou seja, submissão no sentido de ter que responder pelo Outro (vulnerabilidade)” (OLIVEIRA, 2013, p. 125).

A neutralização do Outro, através de sua objetificação, é sua redução ao Mesmo, à tentativa de conhecê-lo ontologicamente, e “conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade” (LÉVINAS, 1988, p. 31). Conceituar o Outro é suprimi-lo ou [pretensão de] possuí-lo, e não são paz com o Outro (LÉVINAS, 1988, p. 33). Isso porque o outro se recusa a ser conteúdo, ser compreendido ou englobado; não aceita ser visto ou tocado, pois “na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a autoridade do objeto que precisamente se torna conteúdo” (LÉVINAS, 1988, p. 173).

Para haver um diálogo entre o Eu e o Outro sem interferência da Totalidade, é preciso compreender que “Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação” (LÉVINAS, 2010, p. 26).

2.5. Alteridade e linguagem

É através da linguagem, do diálogo estabelecido entre o Eu e o Outro que surge a relação de alteridade

Como manifestação de uma razão, a linguagem desperta em mim e outro em o que nos é comum. Mas ela supõe, em sua intenção de imprimir, nossa alteridade e nossa dualidade. Elas exercem entre seres, entre substâncias que não entram em seus propósitos, mas que os mantêm. Com efeito, a transcendência do interlocutor e o acesso ao outro e pela linguagem manifestam que o homem é uma singularidade. Singularidade diferente daquela dos indivíduos que se subsumem sobre um conceito ou que articulam seus momentos. O eu é inefável, visto que falante por excelência; respondente, responsável. Outrem, como puro interlocutor não é um conteúdo conhecido, qualificado, captável a partir de uma ideia geral qualquer e submetido a esta ideia. Ele faz face, não se referindo senão a si. É na palavra entre seres singulares que só se vem se constituir a significação interindividual dos seres e das coisas, ou seja, a universalidade (LÉVINAS, 2010, p. 47).

Compreende-se, portanto, que a relação não se dá através de uma síntese entre o Eu e o Outro, “mas uma junção do frente a frente. Do face a face” (LUDWIG, 2012, p. 103). Isto porque, para Lévinas, “Compreender uma pessoa já é falar-lhe” e “ao compreender o ser, digo-lhe simultaneamente minha compreensão.” (LÉVINAS, 2010, p. 26-27). Assim, a ontologia não explica a relação com outrem, pois o vínculo com o outro que se reduz à sua invocação não precedida de compreensão é religião. Portanto, o que distingue o pensamento objetificante, que visa um objeto, do vínculo com uma pessoa é que no vínculo “se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado” (LÉVINAS, 2010, p. 28).

Quando Eu me limito a nomear o Outro, sem invocá-lo, cometo contra ele uma violência, a violência da negação parcial, pois o ente encontra-se em meu poder, e nego-lhe a independência a mim, uma vez que o possuo:

A posse é o modo pelo qual um ente, embora existindo, é parcialmente negado. Não se trata apenas do fato de ser instrumento e utensílio - quer dizer, meio; ele é também fim - consumível, é alimento e, no gozo, se oferece, se dá, depende de mim. A visão, com certeza, mede o meu poder sobre o objeto, mas ela já é gozo. O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo (LÉVINAS, 2010, p. 30).

A linguagem não consiste na invocação do Outro como representado pensado, mas representa a distância entre o Outro e o Mesmo, e esta “não se reduz a uma relação entre conceitos, um limitando o outro, mas descreve a transcendência em que o outro não pesa sobre o mesmo, apenas o obriga, torna-o responsável, isto é, falante”. Outrem, que é invocado, não é invocado como conceito, mas sim como pessoa (LÉVINAS, 2010, p. 54-55).

Na relação de alteridade o respeito não é sinônimo de sujeição ao outrem, no entanto, outrem o comanda. Ademais, “respeitar não é inclinar-se diante da lei, mas diante de um ser que me ordena uma obra”¹² e Lévinas é expresso ao dizer que para que esse mandamento não implique a humilhação do sujeito que se inclina a Outrem é imprescindível que o comandado também comande o “comandante”, pois do contrário, existindo a humilhação, o ser não teria a possibilidade de respeitar (LÉVINAS, 2010, p. 58). Entretanto, o respeito não culmina da justiça, pois o homem comandado não está na esfera do justo ou injusto e o “respeitado não é aquele a quem se faz justiça, mas aquele com quem é feita. O respeito é uma relação entre iguais. A justiça supõe essa igualdade original.” (LÉVINAS, 2010, p. 58).

Não se ignora que a relação de alteridade é uma possibilidade, e que é possível que o homem não desperte para o outro, a possibilidade do mal não é descartada, uma vez que o homem pode “ser simplesmente”, ao invés de “ir na direção do outro”. Na verdade, Lévinas chega a admitir que não está certo do triunfo do “outramente que ser” e que “pode haver períodos em que o humano se extingue completamente, mas o ideal de santidade é o que a humanidade introduziu no ser.” (LÉVINAS, 2010, p. 141).

2.6. Responsabilidade

Da relação de alteridade advém a responsabilidade “por tudo e todos” (LUDWIG, 2012, p. 107), isto é, do face-a-face com o Outro nasce a responsabilidade por ele, a qual é o conteúdo do que se denomina como “amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência” (LÉVINAS, 2010, p. 8).

Lévinas frisa a assimetria na relação com o Rosto: “todos os homens são responsáveis uns pelos outros, 'e eu mais que todo mundo'. Uma das coisas mais importantes para mim é esta assimetria esta fórmula: todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais que todo o mundo”, isto é, a responsabilidade por outrem subsiste ainda quando Outrem pratica crimes (LÉVINAS, 2010, p. 134). Isso porque não deve importar o que Outrem é em relação ao Eu, isso concerne só a ele, a mim importa apenas que “ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável” (LÉVINAS, 2010, p. 131-132). E a consequência é que a responsabilidade deve abarcar não só as práticas

¹² Neste trecho é perceptível a influência da vivência do nazismo, justificado em bases puramente positivistas, na filosofia de Levinas.

que atinjam a esfera do Outro, mas também - “pelo viés da solidariedade” – as ações praticadas pelo Outro e seus efeitos, que devem ser reconhecidos como meus também (OLIVEIRA, 2013, p. 130).

A relação entre responsabilidade e liberdade é explicada da seguinte forma: o Outro não limita a liberdade do Mesmo, chama-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a (LÉVINAS, 1988, p. 176). Ricardo Timm de Souza (2015, p. 102) explica detalhadamente esta relação:

Liberdade significa agora *iniciar onde inicia a liberdade do Outro*, ouvir e responder ao questionamento ético absoluto, estar investida de responsabilidade. Eu sou livre para dar minha resposta ética – minha resposta justa – ao questionamento extremo do outro. A justiça assimétrica sustenta a partir de agora a precariedade e a não legitimidade de minha liberdade, sem que com isso eu tenha de renunciar ao absoluto: eu sou *absolutamente livre* para ser e me tornar justo à medida da *exigência absoluta* do Outro, para colocar meu Eu à disposição do Outro [...] O sentido de minha liberdade não habita nela, mas na *fuga* de sua limitação e totalização. Mais um paradoxo: para ser livre, a liberdade tem de se *libertar* de sua tendência totalizante a uma absoluta autojustificação. Pois eu sou absolutamente livre para não permanecer encerrado em minha Totalidade.

Quanto à relação justiça-caridade-responsabilidade, o filósofo explica que a responsabilidade nasce do amor sem Eros, isto é, da caridade; Lévinas aponta, também, que “a justiça brota do amor”. Destes dois pressupostos em interação, conclui que mesmo que a justiça advenha do amor, isso não implica dizer que “rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido a partir da responsabilidade. [...] O amor deve sempre vigiar a justiça” (LÉVINAS, 2010, p. 134).

Feita a análise das principais categorias do pensamento levinasiano, é possível perceber que, não obstante a complexidade do pensamento do filósofo lituano-francês, há uma inequívoca coesão interna em sua filosofia, a qual é verificável pela interligação e interdependência conceitual entre as categorias propostas. Indiscutível é, pois, a relevância desta produção filosófica que, assim como o pensamento buberiano, buscou romper com a tradição ontológica e inaugurar um paradigma mais sensível a partir dos escombros éticos deixados pelo nazismo.

3. Mediações entre Martin Buber e Emmanuel Lévinas: Eu-Tu e face-a-face

Buber e Lévinas têm diversas semelhanças de contexto e de vivências: ambos são

filósofos judeus e europeus; foram contemporâneos, tendo vivido no século XX; e vivenciaram o Holocausto. Sobretudo em virtude deste último motivo, é possível que a centralidade do tema do Outro emergisse como relevante tanto para Buber quanto para Lévinas. Contudo, até mesmo por uma questão cronológica, Buber antecedeu Lévinas nesta investigação. Neste sentido, Pfeffer (2015, p. 192) aponta:

A análise comparativa entre Buber e Lévinas permite, em um primeiro momento, identificar mais semelhanças que diferenças entre suas formas de filosofar: ambos foram influenciados de forma paralela pelo iluminismo e pela tradição religiosa judaica, buscaram conciliar a tradição bíblica com a filosófica, efetuaram um exercício racionalista da tradição mística judaica, criticaram o exclusivismo ontológico da Filosofia tradicional, possuíam uma posição existencial vinculada a uma abordagem dialógica, defendiam a possibilidade de uma existência autêntica frente à crise provocada pela alienação moderna consubstanciada no holocausto, apontavam para o humanismo judeu como saída da crise do humanismo ocidental, tentavam recuperar o diálogo do indivíduo com a comunidade.

Ante a essa constatação, Lévinas admite a influência de Buber em sua construção teórica, chegando a dizer que “aquele que andou sobre o terreno de Buber deve obrigação de fidelidade a Buber, mesmo que não soubesse onde se achava” (LÉVINAS, 2010, p. 146-147). Ainda que a relação entre os filósofos tenha sido marcada pela falha de comunicação e reconhecimento entre ambos (LIPARI, 2004), tanto Buber quanto Lévinas rejeitam a valorização unilateral do conhecimento e do poder que repousa sobre o saber (STRASSER, 2004). Mais do que isso, ambos ofereceram contribuições inigualáveis e inegáveis à ética da alteridade, e, até hoje, são referências para o estudo sobre o Outro.

Não obstante serem identificáveis mais pontos de aproximação do que de afastamento entre ambos, não se pode afirmar que Lévinas tenha adotado para si toda filosofia ética de Buber. O ponto mais sensível de discordância está justamente na diferenciação do Eu-Tu do face-a-face quanto à reciprocidade e formalismo, uma vez que a proposta ética levinasiana é mais radical, pois parte da ideia de Infinito (CARRARA, 2020, p. 225). Carrara (2020, p. 225) explica que, na filosofia buberiana, “[é] o Tu eterno que torna possível o encontro do tu humano, embora o humano também possa ser tratado como objeto”, mas Lévinas rejeita veementemente a segunda possibilidade.

Explica-se: partindo-se da noção de que o mundo não é pautado na alteridade, uma vez que o mundo do sujeito e o mundo das coisas e objetos são distintos, não há como conceber uma relação com os objetos, ferramentas, utilizados para lidar com as

situações. Por esta razão, Buber entende que “o mundo das coisas deixa de ser um Isso e pode se apresentar como um Tu para o eu que então assim o percebe”, mas Lévinas não admite esta posição, por entender que se aproxima do paganismo, e propõe diferenciar a experiência, que consiste na relação de conhecimento, do encontro, pois “recusa claramente essa correlação entre sujeito e objeto que dá ao sujeito cognoscente poder sobre o objeto conhecido” (CARRARA, 2020, p. 227).

Nesta relação entre o Eu e o Outro, o encontro não pode ser reduzido a uma representação, mesmo porque o Rosto não pode ser apreendido, de maneira que se constata que Levinas parte de Buber e o ultrapassa, por propor “uma separação radical entre o sujeito e o Outro como Infinito” (CARRARA, 2020, p. 228). Para Lévinas (2004, p. 33), o principal fator que separa sua filosofia da buberiana é o que ele chama de assimetria da relação Eu-Tu, já que, para Buber, a relação entre o Eu e o Tu é diretamente vivida como reciprocidade. Buber também parece reconhecer como a principal diferença entre sua filosofia e a de Lévinas a diferença na relação entre o sujeito e o Outro, embora o faça sobretudo a partir da origem da responsabilidade no espaço ontológico do “entre” (ARNETT, 2012, p. 144-146).

Em Buber, a reciprocidade, que em sua filosofia significa uma abertura à recepção do Outro (LIPARI, 2004, p. 136-137), é um pressuposto do diálogo. Para Lévinas, por outro lado, a assimetria é fundamental, pois a maior fragilidade e vulnerabilidade do Outro deve atuar para me retirar da minha autossuficiência e autonomia a fim de socorrê-lo, assim “[s]e o outro é igual a mim, ele não apela à minha responsabilidade por ele” (CARRARA, 2020, p. 226). Isto é, caso se parta da equanimidade e reciprocidade, torna-se impossível afirmar que “todos os homens são responsáveis uns pelos outros, 'e eu mais que todo mundo” (LÉVINAS, 2010, p. 134).

Casey (1999) observa que a relação Eu-Tu de Buber, pautada pela reciprocidade, é muito espiritual, muito privado e muito exigente de um reconhecimento recíproco, contrária, portanto, à justiça identificada por Lévinas que vive em cada encontro com uma face humana e que demanda atenção ao Outro do Outro. Enquanto Buber encontra a justiça na relação Eu-Tu, Lévinas a identifica também, e ao mínimo, na atenção ao terceiro, o Outro do Outro (GORDON, 1999). Há, portanto, uma rejeição da natureza privada da relação Eu-Tu.

Ou seja, a relação Eu-Tu buberiana é centrada na questão da linguagem, o que, apesar de ter sido um significativo passo para superação de uma perspectiva “egológica” da filosofia ocidental, não pareceu suficiente para Lévinas, que propõe um abandono

definitivo da ontologia. Assim, Lévinas critica a noção do Eu-Tu buberiana, por considerá-la “eticamente formal e recíproca, enquanto, para ele, o face-a-face das relações sociais deveriam ser entendidas a partir de sua assimetria e ética substantiva, o que exigiria responsabilidade e preocupação com o sofrimento e o bem-estar do outro” (PFEFFER, 2015, p. 193).

Há importantes diferenças entre Lévinas e Buber, que assim podem ser sintetizadas:

Há, sem dúvida, uma discordância clara entre ambos: Buber acredita que somos capazes de uma generosidade irrestrita enquanto Lévinas afirma que somos seres chamados a ser responsáveis para ele e pelos outros. Para Buber, a ética é fundamentada na liberdade ou espontaneidade; para Lévinas ela se fundamenta na demanda e súplica. O debate entre Lévinas e Buber deixa no ar a questão fundamental sobre qual o nível mais profundo de nossas relações sociais. Elas são relações espontâneas de dar ou receber ou somos chamados à responsabilidade? Não há resposta fácil a essa questão, pois, a opção entre a filosofia de Buber e a de Lévinas é ditada pela maneira como cada um de nós concebe o mundo e a si (PFEFFER, 2015, p. 196).

As diferenças entre as filosofias buberiana e levinasiana se dão, sobretudo, na caracterização da estrutura e da natureza do encontro intersubjetivo: enquanto Buber enfatiza o caráter horizontal e recíproco da relação Eu-Tu, Lévinas insiste que a relação entre o *self* e o outro é, em primeira instância, uma relação vertical de responsabilidade (MEINDL; LEÓN; ZAHAVI, 2020). Pode-se argumentar que a grande diferença entre Buber e Lévinas é a natureza da relação: para Lévinas, marcada pela assimetria em relação ao outro e pela sensibilidade; para Buber, pela co-presença mútua e simétrica e pela responsabilidade.

4. Enrique Dussel: “Sensibilidade” e “alteridade” em Emmanuel Lévinas

Apresentadas as principais reflexões de Emmanuel Lévinas e Martin Buber, passamos para a análise de Enrique Dussel acerca da “Sensibilidade” e “Alteridade” em Emmanuel Lévinas, capítulo presente em seu livro *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*.

Partindo do “horizonte pulsional”, Enrique Dussel ao abordar a dialética da Totalidade (de “o Mesmo”) e do Outro, levanta a primeira perspectiva de Lévinas, situada sistematicamente fora da mera ordem gnosiológica. Assim, o localiza a partir da sua

experiencia nos campos de concentração, “em seu corpo vulnerável concreto”, enquanto “uma vítima do holocausto judeu no coração da modernidade” (DUSSEL, 2000, p. 363).

Ao analisar as relações do Eu com a felicidade, descritas por Lévinas, Dussel destaca o “desejo” como uma pulsão criadora, onde para Lévinas o Eu estaria separado do prazer, sacrificando, então, o seu “ser puro e simples à felicidade”. Enquanto isso, no “desejar” o “ser do eu” estaria em um ponto ainda mais superior, que pode sacrificar sua própria felicidade. Ainda, é possível situar o “desejo” enquanto “desejo metafísico”, diferente dos outros desejos, tendo como base a necessidade:

Os desejos que podem ser satisfeitos não se parecem em nada com o desejo metafísico que, na decepção da satisfação ou na exasperação da não satisfação e do desejo, constitui a própria voluptuosidade ... É como a bondade - o desejado (désiré) não o preenche, mas o aprofunda ... Desejar (désir) sem satisfação que, precisamente, aceita a alienação, a alteridade (altérité) do outro (LÉVINAS apud DUSSEL, 2000, p. 364).

A noção de "pulsão de alteridade" ou "desejar metafísico" se apresenta como uma força que perpassa diferentes aspectos da existência humana, desde o psiquismo até o âmbito do "mundo" no sentido proposto por Heidegger, o sistema social conforme Luhmann e a totalidade em geral. Essa pulsão se estende até a esfera íntima do outro, revelando sua natureza criadora à medida que busca transcender a felicidade.

Dussel menciona a proposta de Lévinas de uma "pulsão criadora" que desafia as pulsões de autoconservação e reprodução, assim como as pulsões narcisistas dionisíacas. Essa pulsão é acompanhada por uma "razão crítica" correspondente.

Partindo da obra *Totalidade e infinito* - situada no primeiro cenário importante de Lévinas para Dussel -, publicada em 1961 por Lévinas, Dussel interpela:

Num *antes* do "ser-no-mundo" se analisam fenomenologicamente as *condições metafísicas de possibilidade* pré-ontológicas, que poderiam resumir-se na "sensibilidade"; existe uma pré-abertura ao mundo já como corporalidade traumatizável, vulnerável. Mas esta "sensibilidade" vivente, gozosa, que come e habita (mora numa casa com segurança e afeto) se constitui como ética pela experiência do "face-a-face" como outro, a partir da "responsabilidade" diante de seu “rosto (*visage*)” (DUSSEL, 2000, p. 366-367).

Do mesmo modo, a razão e a linguagem surgem da relação “face a face” com o outro. Ainda, a “vontade” não é deficiente, arbitrária ou egoísta, mas sim responsável e ética quando confrontada com o outro em uma posição de assimetria, onde a vontade é

obrigada a agir. A vontade pode assumir livremente essa responsabilidade, mas não pode recusá-la, pois é introduzida no mundo de sentido pelo rosto do outro. Nessa hospitalidade do rosto, a vontade se abre à razão. O Outro representa algo absolutamente novo.

Já entre 1961 e 1974 – descrito por Dussel como segundo cenário importante das reflexões de Lévinas – desenvolvem-se as categorias “obsessão” e “refém”. Lévinas radicaliza a análise fenomenológica de Rosenzweig ao expor o significado da exposição. Durante uma conversa em um táxi antes de uma conferência em Lovaina em 1972, Lévinas responde à pergunta sobre o significado da exposição comparando-a a estar diante de um pelotão de fuzilamento. Nesse novo cenário, a pessoa exposta é vista como uma vítima, um perseguido pelo outro. Essa vítima se torna uma espécie de refém, substituindo o outro. Essa questão envolve a entrega da própria vida para salvar a vida de um escravo, buscando a redenção do outro diante do poder do sistema. Nesse contexto, Lévinas destaca a obsessão pela vítima como uma forma de testemunhar sua presença dentro do sistema (DUSSEL, 2000, p. 369).

No pensamento de Lévinas (DUSSEL, 2000, p. 370), a subjetividade se expressa na “sensibilidade” e na dor, que são o ponto de partida para a criação do novo. A dor desempenha um papel ambíguo, sendo tanto o começo da criação quanto uma adversidade. No entanto, Lévinas não se limita a uma sensibilidade vulnerável, pois reconhece que o corpo está sempre exposto diante da Totalidade, do sistema e do terceiro, estando ligado ao outro por meio do encontro inesperado do “face-a-face”.

O passo verdadeiramente ético acontece quando o outro, além de ser percebido como rosto, é reconhecido como vítima. Lévinas atinge o ápice do pensamento contemporâneo ao abordar a responsabilidade que permite a transição dos enunciados de fato para os enunciados normativos. Através desse reconhecimento, Lévinas assume uma responsabilidade irrecusável, tornando-se prisioneiro do outro com uma obrigação incontestável de obediência e responsabilidade além do horizonte do ser, do mundo e do sistema.

Lévinas aponta o “para-o-outro” como o conteúdo último do ético, definindo a responsabilidade como uma obrigação que nos vincula ao outro. Ele reconhece a importância da razão e da racionalidade, mas também critica seu papel na ética. Para Lévinas, a razão, a intencionalidade, a ordem do ser e do mundo, a linguagem e o discurso surgem a partir de contexto ético e se manifestam nele.

A visão de Lévinas pode parecer desafiadora para os racionalistas, mas ele possui uma abordagem positiva, embora crítica, da racionalidade. Destaca a importância da

responsabilidade pelo outro como base da razão ética, que é a única razão sustentável. Assim, “entre o refém e a vítima, aparece o "terceiro", aquele que se abre ao mundo, a compreensão-do-ser, ao sistema, a Totalidade, a justiça (ou injustiça)” (DUSSEL, 2000, p. 371).

Dessa forma, segundo Dussel (2000, p 372), Lévinas vai além da crítica ética tradicional ao buscar as causas da vitimação no sistema ou na totalidade vigente, e afirma que todo o conhecimento e a ordem do saber são uma resposta a esta “responsabilidade obrigante”.

Já na relação entre Buber e Dussel, é importante destacar que, ao contrário de Buber e Lévinas, tratam-se de filósofos de diferentes períodos históricos. Buber faleceu em 1965, enquanto Dussel nasceu em 1934. É possível identificar aproximações no campo da ética e a relação entre o Eu e o Outro (Tu), relação mediada pela ligação buber-levinasiana da Filosofia da Alteridade. No entanto, indubitavelmente, Dussel se firma e se aproxima mais a Lévinas, como já demonstrado nesta seção.

Buber é mencionado em uma única passagem do texto principal da obra *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão* de Dussel, sobre a sensibilidade como a corporalidade do outro humano, vivida em uma relação erótica. Em outras três passagens, Dussel cita Buber em notas de rodapé, todas elas de maneira incidental. Ainda que Buber não seja um nome particularmente influente na referida obra, é possível identificar menções do argentino acerca das produções buberianos – e, por isso, é possível falar na aproximação, em obras anteriores, mas não na influência, na obra citada, de Buber no trabalho dusseliano. Conforme apontado por Lamdan (2019), Dussel menciona palestras dadas pelo filósofo judeu em sua obra *El Humanismo Semita*, reconhecendo suas contribuições acerca das relações interpessoais na filosofia contemporânea:

Es bien sabido que Martin Buber, pensador judío alemán, propuso la filosofía del Ich-Du como una solución para analizar la zwischenmenschlichkeit, interhumanidad o intersubjetividad. Es decir, buscando los fundamentos metafísicos de las relaciones interpersonales en la Historia de Israel, la filosofía contemporánea se ha visto enriquecida con uno de sus aportes más interesantes. Discernamos entonces la dialéctica individuo-comunidad en el pueblo semita, y comparémosla con la de la concepción helénica¹³ (DUSSEL,

¹³ “É bem sabido que Martin Buber, pensador judeu alemão, propôs a filosofia do Eu-Tu como uma solução para analisar a zwischenmenschlichkeit, interhumanidade ou intersubjetividade. Isso é, buscando os fundamentos metafísicos das relações interpessoais na História de Israel, a filosofia contemporânea se viu enriquecida com um de seus aportes mais interessantes. Vamos discernir então a dialética indivíduo-comunidade no povo semita e compará-la com a concepção helênica” (trad. livre).

1969, p. 47).

Na mesma obra é possível encontrar menções breves de Dussel às palavras-princípio Eu-Tu (*Ich-Du*) e Eu-Isso (*Ich-es*), e à categoria ontológica do “entre” (*zwischen*) de Buber, termos também abordados no primeiro ponto do presente trabalho.

Enquanto Buber, com sua filosofia do diálogo, propõe uma ética baseada no encontro autêntico com o Outro, enfatizando a importância do Eu-Tu, em que as relações interpessoais se desenvolvem na reciprocidade, Dussel, partindo do contexto latinoamericano, critica o mito da modernidade que se escorou na dominação e opressão em nome do progresso, propondo uma ética da libertação na busca do reconhecimento do Outro.

Apesar de realizarem abordagens e caminhos distintos, tanto Buber quanto Dussel tecem críticas éticas às relações de poder e formas de opressões, e ao pensamento cartesiano. Ambos os autores elaboram uma ética em que o Outro possui papel de destaque na relação interpessoal, na Alteridade - Alteridade, esta, encontrada no pensamento levinasiano -, defendendo uma ética mais comprometida e próxima das experiências humanas do povo pobre e oprimido.

Considerações finais

Ao romper com a tradição ontológica, Emmanuel Lévinas revelou o Infinito que surge da relação ética de alteridade existente entre o Eu e o Outro. Assim, todos que fizerem o movimento para sair da Totalidade, poderão descobrir a própria subjetividade, que emerge do encontro face-a-face com o Outro e, caso os homens invistam em considerar a humanidade no Outro, que foge do Mesmo, pode-se crer no triunfo do “outramente que ser”. É possível considerar que a máxima assimétrica da responsabilidade pelo Outro possa imperar em uma sociedade eminentemente solidária e não restrita à ordem do delimitado, impessoal, abstrato e neutro.

Paralelamente ao conceito levinasiano de “face-a-face”, Buber identifica a relação Eu-Tu como o epítome da humanidade – ainda que, para Lévinas, o pensamento buberiano seja insuficientemente ético. É nessa inter-relação em que o ser humano se torna, de fato, humano; é a partir do encontro entre duas totalidades que se pronuncia a pessoa (e, em troca, é pronunciada).

Não obstante, tanto o pensamento levinasiano quanto o buberiano representam formas distintas (ainda que, em diferentes passagens, aproximadas e quiçá comparáveis) de pensar e entender a alteridade. Tratam-se de lentes analítico-filosóficas que importam em impactos relevantes na maneira de se abordar o Outro em sua totalidade indeterminável, na construção de um(a Filosofia do) Direito humanista.

Nesse contexto, Enrique Dussel destaca a importância da "pulsão de alteridade" ou "desejo metafísico" em Lévinas, que transcende as pulsões de autoconservação e reprodução, bem como as pulsões narcisistas. Essa pulsão é acompanhada por uma "razão crítica", que emerge da relação "face-a-face" com o Outro. A vontade ética é despertada quando confrontada com a alteridade e é obrigada a agir responsavelmente. O Outro se revela como algo absolutamente novo e desafia a subjetividade a assumir uma posição de entrega e responsabilidade.

A análise dusseliana nos mostra que as reflexões de Lévinas sobre sensibilidade, alteridade e responsabilidade ética representam uma profunda crítica à lógica do eu egocêntrico. Nos desafiando a reconhecer o Outro como um chamado inescapável à ação ética. No entanto, uma mesma conclusão robusta da influência da filosofia buberiana no trabalho de Dussel não é possível, já que essa influência é virtualmente inexistente, ao menos na obra *Ética da libertação*. A influência de Buber surge, sobretudo, nas discussões sobre o humanismo semita que Dussel promove.

A compreensão do Outro enquanto pleno sujeito de direito é um passo essencial para a equidade entre diferentes pessoas, invariavelmente caracterizadas por marcadores sociais da diferença, sejam eles positiva ou negativamente valorados. Este artigo não se presta a afirmar que são iguais os pensamentos anteriormente apresentados; objetiva-se, na verdade, apresentar versões distintas – por vezes em harmonia, por vezes dissidentes – que contribuem para a melhor compreensão de sensibilidade e alteridade no campo jusfilosófico.

Referências

- ARNETT, Ronald C. Beyond dialogue: Levinas and otherwise than the I-Thou. **Language and Dialogue**, v. 2, n. 1, p. 140-155, 2012. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/263239755_Beyond_dialogue_Levinas_and_otherwise_than_the_I-Thou. Acesso em: 17 nov. 2023.
- BUBER, Martin. **Diálogo y otros escritos**. Trad. César Moreno Márquez. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1997.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro Editora, 2001.
- BUBER, Martin. O hassidismo e o homem do ocidente. *In*: GUINSBURG, J.;

- FALBEL, N. (org.). **Aspectos do hassidismo**. São Paulo: B'Nai B'rith, 1971, p. 79-94.
- BUBER, Martin. **¿Qué es el hombre?** Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BUBER, Martin. **Sionismo y Universalidad**. Buenos Aires: Ed. Porteñas, 1978.
- BUBER, Martin. **Sobre comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- CARRARA, Ozanan Vicente. Comentário Emmanuel Levinas, leitor de Martin Buber. **Trans/Form/Ação**, v. 43, n. 4, p. 225-230, dez. 2020. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.13>. Acesso em: 17 nov. 2023.
- CASEY, Damien. Levinas and Buber: Transcendence and Society. **Sophia**, v. 38, n. 2, p. 69-92, set./out. 1999. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF02786333>. Acesso em: 17 nov. 2023.
- DAROS, William R. La identidad del "yo" como descubrimiento por el otro (M. Buber) y como cuidado de sí mismo (M. Foucault). **Espíritu**, a. 56, n. 136, p. 293-306, 2007. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2660376>. Acesso em: 28 mai. 2023.
- DUSSEL, Enrique. **El Humanismo Semita**. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
- DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GÓMEZ, Miguel Ángel T. Martin Buber. Dimensiones filosófico-políticas de un pensar dialógico. **Anuario de Filosofía del Derecho**, n. 26, p. 461-482, 2010. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3313285>. Acesso em: 28 mai. 2023.
- LÉVINAS, Emanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LÉVINAS, Emanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. On Buber. In: ATTERTON, Peter; CALARCO, Matthew; FRIEDMAN, Maurice (ed.). **Levinas & Buber: Dialogue & Difference**. Petersburg: Duquesne University Press, 2004, p. 32-34.
- LIPARI, Lisbeth. Listening for the Other: Ethical Implications of the Buber-Levinas Encounter. **Communication Theory**, v. 14, n. 2, p. 122-141, maio 2004. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1468-2885.2004.tb00308.x>. Acesso em: 17 nov. 2023.
- LUDWIG, Celso Luiz. O Leitor e os leitores. In: COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (coord). **Direito e Psicanálise: Interseções e Interloquções a partir de O Leitor de Bernhard Schlink**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012, p. 91-112.
- MECA, Diego S. **Martin Buber: Fundamento existencial de la intercomunicación**. Barcelona: Ed. Herder, 1984.
- MEINDL, Patricia; LEÓN, Felipe; ZAHAVI, Dan. Buber, Levinas, and the I-Thou Relation. In: FAGENBLAT, Michael; ERDUR, Melis (ed.). **Levinas and Analytic Philosophy: Second-Person Normativity and the Moral Life**. Nova Iorque: Routledge, 2020, p. 80-100.
- MILLAN, Giuseppe. **Educare all'incontro: la pedagogia di Martin Buber**. Roma: Citta Nuova, 2000.
- OLIVEIRA, Cristina Rego de. **Mediação Penal & Justiça: da ética da alteridade como fundamento filosófico para a adoção das práticas restaurativas**. Curitiba: Juruá, 2013.
- PFEFFER, Renato S. Martin Buber e Emmanuel Lévinas: semelhanças e diferenças. **Caminhos**, v. 13, n. 1, p. 185-197, jan./jan. 2015. Disponível em:

<https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4000>. Acesso em: 30 mai. 2023.

POMA, Andrea. **La filosofia dialogica di Martin Buber**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1974.

SOUZA, Ricardo Timm de. Alteridade e Justiça: Uma Introdução ao Núcleo Ético do Pensamento de E. Levinas. **Revista da EMERJ**, v. 18, n. 67, p. 88-104, jan./fev. 2015.

Disponível em:

https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj_online/edicoes/revista67/revista67_88.pdf.

Acesso em: 29 mai. 2023.

VALENTE, Márcio B. B. A Filosofia do Diálogo e os fragmentos biográficos de Martin Buber. **Revista Hum@nae**, v. 9, n. 1, p. 1-21, 2015. Disponível em:

<https://revistas.esuda.edu.br/index.php/humanae/article/view/174>. Acesso em: 28 mai. 2023.

ZANK, Michael; BRAITERMAN, Zachary. Martin Buber. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition)**. Stanford: Stanford University, 2023. Disponível em:

<https://plato.stanford.edu/entries/buber/>. Acesso em: 28 mai. 2023.

ZUBEN, Newton A. Introdução. In: BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro Editora, 2001, s/p.

ZUBEN, Newton A. **Martin Buber: cumplicidade e diálogo**. Bauru: EDUSC, 2003.

Recebido em: 30/10/2023

Aprovado em: 20/12/2023