
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

A RETIDÃO DO DIÁLOGO:

sobre a importância de Martin Buber na fundamentação da ética de Emmanuel
Levinas como filosofia primeira

*The rightness of dialogue: on the importance of Martin Buber in Emmanuel Levinas'
grounding of ethics as a first philosophy*

Deodato Libanio*

 <https://orcid.org/0000-0003-3031-1806>

Resumo: Neste trabalho propomos discutir as aproximações e os distanciamentos entre Levinas e Buber, na tentativa de evidenciar a sua importância na construção da ética levinasiana. Essa interlocução abre um vasto campo para refletirmos sobre o diálogo em sua dimensão ética, como relação concreta, sem mediação. Alicerçado em Buber, Levinas desenvolve uma metafísica como filosofia do diálogo que precede e reverbera em todas as formas de comunicação na ontologia, desenvolvendo-o a partir de uma linguagem ética. A relação ética, o diálogo, é descrita como um cruzamento entre anunciação e enunciação. Na revelação do rosto, temos a anunciação da Palavra de Deus: *não matarás*; que demanda uma resposta, uma enunciação que antecede o mandamento: *eis-me aqui*. Tal encontro, face a face, é postulado pelo filósofo como Dizer, comunicação em sentido metafísico. A nossa hipótese é que tal descrição deve muito à palavra-princípio Eu-Tu, evidenciando que, apesar das críticas em *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Buber foi fundamental para a construção do projeto filosófico de Levinas.

Palavras-chave: Levinas; Buber; Diálogo; Ética; Comunicação.

Abstract: *In this paper, we propose to discuss the approximations and distances between Levinas and Buber to highlight their importance in the construction of Levinasian ethics. This interlocution opens a vast field for us to reflect on dialogue in its ethical dimension as a concrete relationship without mediation. Based on Buber, Levinas develops metaphysics*

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Meios e Processos Audiovisuais da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. Graduado em Comunicação Social – Jornalismo pela Universidade Federal de Mato Grosso. Membro da Diretoria Científica do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (Cebel).

as a philosophy of dialogue that precedes and reverberates in all forms of communication in ontology, developing it from an ethical language. The ethical relationship, the dialogue, is described as a cross between annunciation and enunciation. In the revelation of the face, we have the announcement of the Word of God: you shall not kill, which demands a response, an enunciation that precedes the commandment: here I am. The philosopher postulates this face-to-face encounter as Saying, communication in the metaphysical sense. We hypothesize that this description owes a lot to the word-principle I-Thou, showing that, despite the criticism in Totalité et Infini and Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Buber was fundamental to the construction of Levinas' philosophical project.

Keywords: Levinas; Buber; Dialogue; Ethics; Communication.

Introdução

Segundo o comentador Pierre Hayat¹, a transcendência não é apenas um tema filosófico para Levinas, porque ela coloca em questão a própria filosofia, assim como a ética não se configura só como um campo filosófico, mas como filosofia primeira². Por conseguinte, ética e transcendência formam um âmbito que antecede a ontologia, porém, ambas não se constituem de forma abstrata, mas de modo absolutamente concreto, na relação face a face, sem mediação. Essa seria a principal proposição do argumento filosófico de Levinas, pois ela sustenta as demais e evidencia uma nova forma de se trabalhar metafisicamente. O filósofo nos mostra que a relação com o Outro “interdita” o discurso filosófico quando este interpela o Eu, impedindo-o de se “fechar sobre si mesmo”, assim, o filósofo demonstra a “essência dialógica da filosofia”³.

Na perspectiva da Hayat é a partir de uma interlocução com Buber, em especial, que Levinas consegue demonstrar que o “primado da ética” se apresenta em uma conjuntura dialógica. Nesse sentido, um dos maiores méritos do pensamento de Martin Buber é o de “tornar sensível o valor intrínseco da relação dialógica do eu-tu”, abrindo uma via para Levinas pensar em uma “fenomenologia da sociabilidade”⁴. Buber teria ensinado para

¹HAYAT, P. “Préface: La Philosophie entre Totalité et Transcendance”. In.: LEVINAS, E. *Altérité et transcendance*. Primeira edição. Paris: Le Livre de Poche, 1995.

² Ressaltamos que todas as traduções dos textos originais expressas no artigo são de nossa autoria.

³ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁴ O termo no original é *sociabilité*, que diz respeito à reunião de lugares sociais que são decorrentes da capacidade humana de viver em comunidade (Dicionário Larousse). Para Levinas, o termo parece ter uma dimensão ainda maior, dado que, a relação com Outrem também remete ao terceiro que é capaz de erigir um nós, que aspira as leis e a um Estado (LEVINAS, 1990, pp. 334-335). Em outras palavras, o termo diz respeito à relação humana

Levinas que a estrutura inicial do sentido está na relação em que o Eu se direciona a um Tu e que o Tu apela ao Eu, transcendendo o que pode ser enunciado no discurso⁵. Em consonância com Hayat⁶, acreditamos que os textos que discutimos neste trabalho evidenciam essa interlocução propositiva que une os dois autores em linhas profundas, apesar de suas diferenças.

As nuances dessa interlocução são apresentadas neste trabalho a partir da perspectiva levinasiana, porém, pontuamos alguns elementos significativos do pensamento de Buber. A nossa proposta visa demonstrar que a filosofia primeira de Levinas é uma filosofia do diálogo, em outras palavras, que a ética não se configura como um tema, um *a priori*, uma categoria ou uma ontologia, mas sim como uma relação concreta com o Outro, face a face, uma metafísica, indiciando uma contribuição decisiva de Buber em suas teses.

Descrita a nossa proposta, ressaltamos que não temos o objetivo de esgotar a discussão ou de tocar em todas as passagens que Buber está presente na argumentação de Levinas, pelo contrário, selecionamos passagens que acreditamos serem mais relevantes para a discussão do problema proposto.

Antes de darmos o próximo passo, precisamos discutir o marco temporal da obra de Levinas que lançamos mão para desenvolver as nossas reflexões. De acordo com o prefácio à edição alemã de *Totalité et Infini* de 1987, Levinas⁷ pontua que o “discurso filosófico” iniciado em *Totalité et Infini* (1961) é ampliado, desenvolvido e revisto em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974) e em *De Dieu qui vient à l’idée* (1986)⁸, dando-nos a entender que a sua obra fundamental é composta por essa trilogia, configurando uma bibliografia primária e apontando os demais escritos como secundários.

originária, porém an-árquica, que se desdobra na pluralidade humana (LEVINAS, 2008a, p. 24). Por conseguinte, o termo trata da relação ética em seu sentido absolutamente concreto, face a face, que se desdobra na justiça a partir do terceiro. Por conseguinte, parece incabível uma tradução literal do termo pela palavra socialidade, como é feito em todas as passagens em que o termo aparece na tradução portuguesa de *Totalidade e Infinito* (2016). A socialidade, na língua portuguesa, remete ao instinto social (Dicionário Priberam) e, ao que nos parece, o termo proposto por Levinas não tem esse sentido. Dados esses pontos, optamos pelo termo sociabilidade, que diz respeito tanto a qualidade do que é sociável quanto aos modos de viver em sociedade (Dicionário Priberam), assim, estaríamos um pouco mais próximos do termo levinasiano.

⁵ *Ibidem*, p. 19.

⁶ *Ibidem*, p. 20.

⁷ LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l’extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 2010.

⁸ *Ibidem*, p. I.

No primeiro tópico vamos apresentar as críticas de Levinas ao pensamento de Martin Buber em *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être*; no tópico seguinte mostramos a interlocução dos dois autores em *De Dieu qui vient à l'idée*; no terceiro tópico discutimos uma nova interlocução entre os autores em *Alterité et transcendance* que, em nossa perspectiva, não só reafirma como complementa a discussão proposta em *De Dieu qui vient à l'idée*; por fim, apresentamos uma síntese dessa interlocução na tentativa de mostrar que o comentário de Hayat é coerente, porém, muito singelo no que diz respeito a contribuição de Buber para a construção da ética levinasiana.

A posição de Levinas com relação ao pensamento de Buber em *Totalité et Infini* e em *Autrement qu'être*

Em *Totalité et Infini*, Levinas ressalta que foi a partir das filosofias de Gabriel Marcel⁹ e de Martin Buber¹⁰ que ele conseguiu alicerçar a ideia de que a relação com Outrem é “irreduzível ao conhecimento objetivo”. Porém, de algum modo, ambos retomam o pensamento objetivo para desenvolverem os seus fundamentos. Diferente desses autores, Levinas propõe que a relação dialógica, o encontro face a face com o Outro, seja distinta do Eu-Tu, porque ela não é síncrona e não remete à reciprocidade original. Para Levinas, a relação Eu-Tu mantém um “caráter formal”, pois engloba a união dos humanos às coisas, ultrapassando as relações inter-humanas, desse modo, tal formalismo não “determina estrutura concreta alguma”. A relação Eu-Tu “é um acontecimento”, no sentido de “choque” que permite uma compreensão, mas nos impede de entender uma “via outra que a amizade”, a economia e a “relação representativa com as coisas”. Assim, Levinas pretende distinguir a sua proposta dessa ideia diálogo por meio da “ideia de Infinito”¹¹.

Em uma breve síntese, Levinas parte da ideia de infinito que Descartes desenvolve na *terceira meditação*, a qual ele se apropria para argumentar que desde o pensamento cartesiano a noção de *cogito* se sustenta em um “Outro que é Deus”, que dá a alma finita a ideia “de infinito” que transborda o pensamento¹². Em outras palavras, Levinas desenvolve esse ponto para argumentar que é por meio da relação com a alteridade que surge o

⁹ O autor se refere mais especificamente ao *Journal Métaphysique* do autor.

¹⁰ Aqui o autor se refere às reflexões sobre a palavra princípio Eu-Tu, em especial.

¹¹ LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, pp. 64-65.

¹² *Ibidem*, p. 85.

pensamento, mostrando a sua precedência com relação ao *cogito* e a insuficiência do pensar ao notar que algo o transborda¹³. Assim, o autor apresenta uma forma de relação que se dá a partir de indivíduos absolutamente separados e assimétricos, que se revela como transcendência, infinidade, que precede o nível da inteligibilidade, relação concreta com a exterioridade metafísica, que demanda uma responsabilidade que nos leva ao Bem, pois quanto mais somos responsáveis, mais Outrem nos exige¹⁴.

Já em *Autrement qu'être*, Levinas pontua que o Infinito não se trata de uma causa ou um objeto passível de tematização, porque ele evidencia-se como um desvio, uma mudança que ocorre a partir da interpelação de Outrem que se revela como rosto. O rosto é o enigma do rastro [*trace*] de Outrem, uma *illéité*. A *illéité* é delimitada em três pontos, conforme o vocabulário de Calin e Sebbah¹⁵: o primeiro diz respeito ao uso do termo para nomear “o absoluto”, no sentido de demonstrar a radicalidade do transcendente, da separação na relação, remetendo a questões que estão fora do âmbito da ontologia; o segundo ponto diz respeito à designação do vocábulo, que remete ao passado imemorial, que jamais se faz presente porque é transcendente, viabilizando um espaço para a reflexão sobre “outra modalidade de presença”, distinta da presença ordinária¹⁶, por outro lado, a *illéité* não se reduz a um “*alter ego*” ou a um “interlocutor” que nos interpela, a um “Tu no sentido levinasiano do termo”, porque ela traz o enigma do rastro; o terceiro ponto é que o termo remete à “dessincronização”, à “interrupção”, à “defasagem” de “toda presença e a presença ambígua e enigmática do rosto”, um movimento duplo, que é genuíno do transcendente, que diz respeito a um “mandamento [*commandement*] ético dado pelo rosto”. Em síntese, a *illéité* é uma maneira de “mostrar sem se mostrar”, um “rastro [*trace*]” específico do “enigma”, movimento do face a face em que uma ausência absoluta deixa o seu rastro¹⁷, em outros termos, modo que Deus vem a nós como palavra expressa pelo rosto, revelação.

Retomando a passagem que estávamos discutindo, Levinas¹⁸ argumenta que a “*illéité*” indica algo que nos diz respeito, mas que não entra em “conjunção” conosco. Caso

¹³ Para Arnaud Clément (2018, p. 13, *tradução nossa*), esse desdobramento do conceito cartesiano só foi possível pela metodologia fenomenológica de Levinas, que viabilizou uma descrição “inigualável do infinito”, dando instrumentos para o filósofo avançar em suas teses e ir além de Husserl e Heidegger.

¹⁴ *Ibidem*, p. 334.

¹⁵ CALIN, R. SEBBAH, F. D. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris: Ellipses, 2002.

¹⁶ *Ibidem*, p. 34.

¹⁷ *Ibidem*, p. 35.

¹⁸ LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Sexta edição. Paris: Le Livre de Poche, 2008a.

o contato com a “*illéité*” estivesse no âmbito da “consciência”, ela a designaria como um “tema”, possivelmente como indica o “‘tu’ da relação eu-tu de Buber”, dado que, no pensamento buberiano o elemento “espiritual onde se produz a relação eu-tu” não é exposto positivamente. Dados esses fatores, podemos dizer que Levinas enxerga no “‘tu’” de Buber uma visada intencional da consciência que coloca a exterioridade como um dado negativo, evidenciando pressupostos ontológicos. De outro modo, Levinas está buscando uma via para descrever o que está “para-além do ser [*au-delà-de-l'être*]”, na tentativa de fazer uma exposição positiva da exterioridade, mostrando que a relação para com ela fundamenta o inteligível e não o contrário. Esse movimento é expresso pela descrição da proximidade do “próximo”. Por conseguinte, a “positividade” da relação, a “diacronia”, é a nossa “responsabilidade pelos outros”, entretanto, o “paradoxo” da responsabilidade é que ela não começa no Eu como uma consciência responsável por algo, mas se inicia com uma ordem que nos vem de fora, tomando-nos de assalto, a qual obedecemos de imediato, antes mesmo de sua formulação¹⁹.

Com esse quadro, temos uma dimensão dos elementos que afastam Levinas de Buber, mas não temos uma demonstração significativa de suas aproximações. Por outro lado, acreditamos que podemos ter um panorama positivo dessa interlocução a partir da obra *De Dieu qui vient à l'idée*²⁰, mais especificamente no texto *Le dialogue: conscience de soi et proximité du prochain*²¹. Além desse texto, tal interlocução parece ser reafirmada e ampliada em *Altérité et transcendance*, que é a última obra publicada pelo autor em vida, nos textos: *Le mot je, le mot tu, le mot Dieu*²² e *La proximité de l'autre*²³.

A posição de Levinas em *De Dieu qui vient à l'idée*

¹⁹ *Ibidem*, p. 28.

²⁰ Ressaltamos que no título da edição utilizada da obra (segunda edição revista e ampliada) não consta crase no *a l'idée*. Porém, nas passagens do texto em que o termo aparece há crase, sendo que, ele expressa o sentido de um Deus que vai à ideia, portanto parece correta a grafia com crase. Na edição de bolso de 1992 e na edição póstuma de 1998 a crase aparece no título e no corpo do texto. Não sabemos se ocorreu algum erro no processo editorial das edições de 1982 e 1986. Por esse motivo, optamos por manter a crase no corpo do texto porque é a forma com que a expressão ficou convencionada nas edições mais recentes da obra.

²¹ Texto publicado originalmente em 1980.

²² Texto publicado originalmente em 1978.

²³ Trata-se de uma entrevista concedida à Anne-Catherine Benchelah, que foi publicada originalmente em 1986, com o título *Éthique et philosophie première. La proximité de l'autre*.

Em *De Dieu qui vient à l'idée*, Levinas²⁴ coloca a reflexão sobre o diálogo como uma nova orientação do pensamento europeu, possivelmente em decorrência dos problemas que envolveram o século XX após a Primeira Guerra Mundial. Essa nova perspectiva apresenta um movimento de oposição à tradição filosófica ocidental, que tem como princípio a “unidade do Eu ou do sistema”, a “autossuficiência” do indivíduo e a “imanência”. Os exemplos dessa oposição teórica podem ser notados nas obras de Martin Buber, Franz Rosenzweig e Gabriel Marcel, que apresentam uma influência significativa nesse contexto do pensamento filosófico europeu e, por isso, a discussão sobre o tema se justifica para o filósofo²⁵.

Levinas argumenta que tradicionalmente a filosofia atribuiu ao psiquismo (entendido como consciência de si) o âmbito do saber, situando-o como a “origem ou o lugar natural do sensível e do reconhecimento do espírito”. Nessa via filosófica, tudo devém do “psiquismo humano”, pois nele é demarcado o ponto de origem e apoio para as reflexões sobre os grandes problemas sociais, filosóficos, individuais, humanos, para as relações com o próximo e com Deus. Em suma, todo o vivido é entendido como “*experiência*” passível de síntese pelo saber, o que leva a uma redução da exterioridade, transformando-a em dado objetivo²⁶.

Nesse movimento, “o pensamento porta o pensado” e o pensado se apresenta como “ser”. O pensamento direcionado ao ser desloca a exterioridade, dando a ela uma nova dimensão, tornando-a passível de posse, viabilizando a tematização e a interiorização. Essa é a direção da representação, em que a “exterioridade²⁷” é “retomada na imanência” sob o prisma do indivíduo e, conseqüentemente, no âmbito do ser. Portanto, o autor apresenta o movimento do pensamento fechado em si mesmo, que sai à captura do objeto e retorna para si²⁸.

Essa via da tradição filosófica que prioriza o *cogito*, na visão de Levinas, esquece que o pensamento se constitui enquanto pensamento por conta da relação com a exterioridade. A revelação da exterioridade, nesse sentido, é a origem violentada pelo pensamento no

²⁴ *De Dieu qui vient a l'idée*. Segunda edição revisada e aumentada. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

²⁵ *Ibidem*, p. 211.

²⁶ *Ibidem*, p. 212.

²⁷ Ressaltamos que alteridade e exterioridade são colocadas, no referido texto, como termos correlatos por Levinas.

²⁸ *Ibidem*.

movimento de interiorização, tornando o dado exterior “re-apresentado”²⁹, por isso, a apreensão da exterioridade é uma “captura” que retém e detém o dado. Desse modo, parece ser paradoxal considerar a captura como algo neutro, pelo contrário, trata-se de um movimento violento. Portanto, *o verbo “capturar” [saisir] não é colocado pelo filósofo em sentido “metafórico”, porque diz respeito à violação da integridade da exterioridade*³⁰.

Para Levinas, a presença tomada como agora [*maintenant*] é um deter com a mão [*main-tenant*], uma captura do dado pela consciência³¹, por isso, o dado exterior enquanto evidência na consciência não é fruto de uma doação, mas de uma detenção. Em sua crítica, a percepção já se configura como “captura”, assim como o conceito (*Begriff*), que também traz consigo a tomada de posse ao colocar-se à distância da exterioridade, ao mesmo tempo, em que pretende transcendê-la aos saltos sobre si mesmo. Tal movimento em direção ao transcendental, consuma-se como posse, “prazer” [*jouissance*] e “satisfação”, ou seja, como um projeto de poder sobre a exterioridade³².

A atividade do pensamento enquanto posse e razão da exterioridade é onde “reside a sua totalidade mesma”, via que a tradição optou por conta da força de suas sínteses conceituais, que são oriundas da unidade do sujeito e da “apercepção transcendental do *eu penso*”. A “unidade do *eu penso*”, revela-se na tradição como a “forma última do espírito como saber”, como unidade que reúne os objetos com o objetivo de “constituir um sistema”, uma construção inteligível que é, no fim das contas, “uma consciência de si”³³. Tais concepções de razão e de *cogito* sustentaram as discussões da tradição sobre o diálogo.

Para Levinas, mesmo que a linguagem seja postulada como algo que circula empiricamente entre os indivíduos pensantes, ela ainda aparece como subordinada “ao

²⁹ O termo re-apresentar está propondo que a representação é uma nova apresentação do dado que transfigura a sua forma concreta.

³⁰ *Ibidem*, p. 213.

³¹ Levinas faz um jogo de palavras que demanda cuidado. O verbo francês *saisir* é colocado no seu texto como capturar, no sentido de deter o dado exterior e aprisioná-lo internamente, dando um novo significado a ele, por isso, *saisir* não pode ser traduzido como captação ou apreensão, como foi proposto pela a tradução brasileira do texto (LEVINAS, 2008b, p. 187). Esse movimento pode ser verificado no trecho em que estamos discutindo, em que Levinas mostra a ideia de presença imediata, no sentido de um aqui e agora, que no francês é expressa pelo termo *maintenant*, referindo-se a ele como um deter com a mão, apresentando-o de forma dividida *main-tenant* (mão-detendo). Em outros termos, o capturar (*saisir*) é uma mão-detendo (*main-tenant*) a exterioridade, no exato momento em que o dado se torna evidente à consciência. Portanto, esse movimento não pode ser considerado neutro, conforme a tradição nos ensinou, porque ele é uma violência, que detém, re-apresenta e transfigura a exterioridade.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 214.

saber”, por exemplo, quando ela é entendida como um meio que possibilita os interlocutores a entrarem um “no pensamento do outro”, nesse caso, parte-se do pressuposto de que as coincidências geradas entre os pares são propiciadas pelo uso da “razão”. Em outros termos, as trocas e os compartilhamentos que um diálogo suscita são viabilizados pelo uso da razão que é capaz de “reproduzir” as relações com a exterioridade, evidenciando um “diálogo que a alma tem com ela mesma”, pois ela é quem garante a possibilidade de entendimento e síntese do dado exterior a partir de uma estrutura racional comum usada pelos pares. Ponto paradoxal, em que sujeitos separados se apresentam como “pontos obscuros” que se clareiam quando falam e retornam para si mesmos, como em um “discurso interior”, um monólogo. Portanto, essas trocas de ideias revelam “uma só alma, uma só consciência, a um *cogito* que resta à Razão”³⁴.

Por esses motivos, a ideia de diálogo da tradição culmina em violência ao trazer os interlocutores “à razão”, na tentativa de “instalar a paz por unanimidade” e suprimir a proximidade da exterioridade pela “coincidência” ou consenso. Essa é a via predileta do “humanismo ocidental”, viabilizada pelo “amor à verdade e à inteligibilidade de um universo spinozista”. Nessa proposta de diálogo, não estaríamos de frente a Outrem, mas de frente a verdade. Portanto, o diálogo expressa um movimento de “poder”, de “dominação” e de “possibilidade ardil”, que transforma Outrem em um objeto passível de posse “antes de toda sociabilidade com ele”³⁵.

Essa concepção de diálogo que propõe a “elevação dessa paz por meio da Razão”, como relação mediada por representações, não seria uma “exaltação da paz pela verdade”? Tal concepção não suprime o que realmente viabiliza o diálogo, que é a relação com o absolutamente Outro?³⁶.

Essas questões, em nossa perspectiva, expressam a forma com que Levinas critica o modo em que se estabelece a comunicação na ontologia por meio dos “signos da linguagem”, que sintetiza todas as “manifestações expressivas dos corpos” em significações e representações. A linguagem, nesse sentido, tem como função a representação dos dados que é, essencialmente, uma “leitura de signos” que reduz o vivido à experiência. A teoria da

³⁴ *Ibidem*, p. 216.

³⁵ *Ibidem*, p. 217.

³⁶ *Ibidem*.

intersubjetividade de Husserl, que propõe uma “formulação rigorosa da subordinação da linguagem ao saber” é colocada como um exemplo dessa concepção de diálogo criticada por Levinas³⁷.

De outro modo, as filosofias contemporâneas do diálogo vão em uma direção distinta ao se abrirem para uma dimensão “de sentido que” que se dá “na linguagem”, que é a “relação inter-humana”, a “sociabilidade originária” que se “produz no diálogo”. Nessa via, a multiplicidade de indivíduos que entram em relação não está necessariamente em direção à Razão, para compensar a separação e as diferenças, ao contrário, as relações sociais revelam uma dimensão do humano que não se reduz à “perfeição da consciência-de-si”³⁸. Nessa nova dimensão, a “sociabilidade da linguagem” não pode ser descrita como uma “transmissão de saberes entre múltiplos eu’s” ou uma “confrontação onde esses saberes se elevam à inteligibilidade universal”, em que os sujeitos pensantes formam uma espécie de união a partir da unidade da “Razão”. Por conseguinte, a “sociabilidade” se evidencia como o sentido das relações humanas, distinguindo-se da tradição³⁹.

A sociabilidade pressupõe uma “interpelação de um Tu por um Eu”, conforme Martin Buber delimita a palavra “fundamental Eu-Tu”, que constitui o “princípio e a base” de “todo o diálogo”. Na perspectiva de Levinas, Buber distingue o diálogo de outras formas de relação que estão no âmbito do “saber de um Eu investido em um objeto”, que se empenha de forma neutra, conforme a descrição da palavra fundamental “Eu-Isso”. Esta palavra, pode ser comparada aos atos de consciência que assimilam, tematizam, capturam os dados exteriores e que designam, de certa forma, o “*sujeito* da filosofia idealista em relação com o mundo”, que se reporta às “coisas” e aos “humanos” de forma neutra, objetificando-os. Porém, tal discurso objetivo faz referência ao “Dizer” que o precede, tanto em “realidades” quanto em “conjunturas que o Dizer narra ou expõe”⁴⁰⁴¹.

³⁷ *Ibidem*, p. 218.

³⁸ *Ibidem*, pp. 219-220.

³⁹ *Ibidem*, p. 220.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Aparentemente, Levinas compara as palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso de Buber com as dimensões do Dizer e do Dito, respectivamente, desenvolvidas por ele em *Autrement qu'être*. Em síntese, o Dizer é a dimensão ética do encontro face a face, que revela a Palavra de Deus, uma anunciação que é expressa pelo rosto de Outrem, ao mesmo tempo, que exige a resposta do eleito antes mesmo de sua revelação, que enuncia: eis-me aqui. Nesse encontro anárquico há um Dizer que precede e fundamenta o Dito, ou seja, uma comunicação que precede toda a comunicação. O Dito, diz respeito ao campo ontológico em que ocorrem as relações mediadas pelo inteligível, que viabiliza as relações discursivas, o direito, a filosofia e a ciência. Porém, Levinas ressalta que todo Dito

Para Emmanuel Levinas, o “caráter original e irreduzível” do Eu-Tu enquanto “palavra fundamental” evidencia uma abertura à sociabilidade originária. Desse modo, na “nova filosofia do diálogo” a interpelação de Outrem “como *tu*” não remete ou depende de alguma “*experiência*” anterior e de uma significação. Em outras palavras, a sociabilidade não se refere à “*experiência*” de uma dada correlação humana mediada pela linguagem, trata-se de algo mais originário e irreduzível à ontologia, porque o diálogo é o “acontecimento do espírito⁴²” e, portanto, anterior ao “*cogito*”⁴³.

Segundo Levinas, é por conta dessa irreduzibilidade ao *cogito* que Buber irá considerar o Tu, “por excelência”, como “invocado pelo Tu Eterno invisível”, por “Deus”, que é impassível de objetificação ou tematização⁴⁴. Nessa leitura, o Tu é invocado, ele responde ao mandamento expresso pelo rosto. Por conseguinte, os dois autores parecem estar próximos, porém, podemos ressaltar que a leitura de Levinas está ressaltando os aspectos que lhe interessam e eliminando aquilo que não cabe em sua proposta, por isso, essa interlocução demanda cuidado. Por exemplo, para Buber⁴⁵, cada Tu exala um sopro do Tu Eterno e invisível⁴⁶, já o Isso nos direciona para o campo da experiência objetiva, porém, a relação dialógica Eu-Tu demanda uma reciprocidade⁴⁷, estabelecendo-se em um movimento de abertura mútua em que se dilui os espaços da separação⁴⁸. Vejamos.

Na proposta de Buber, para que a relação se mostre como Eu-Isso ou Eu-Tu é necessária uma definição, pois ao expressarmos “Eu” já estamos em relação, cabendo-nos identificar se estamos guiados pela palavra-princípio Eu-Tu ou Eu-Isso⁴⁹. Nesse sentido, parece paradoxal dizer que a relação é o princípio e inserir na argumentação uma premissa que nos remete a um ato de consciência, indicando que algo antecede o encontro. Nos parece

traz um rastro, um enigma, que é a presença do Dizer que se revela como justiça, que é o fundamento da consciência. Discutimos de forma um pouco mais detida essa questão em: (LIBANIO, 2022, pp. 208-221).

⁴² O termo usado no original é *l'esprit*. Ressaltamos que no francês é comum o uso desse termo para representar a mente humana, pois não existe a palavra mente no idioma. Porém, Levinas aparentemente está usando *l'esprit* no sentido de espírito, ao menos nessa passagem, mostrando que se trata de algo que acontece no indivíduo, uma hipóstase, mas que não está no campo da experiência como uma evidência à consciência.

⁴³ *Ibidem*, pp. 220-221.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 221.

⁴⁵ BUBER, M. *Eu e Tu*. Tradução, introdução e notas: Newton Aquiles Von Zuber. São Paulo: Editora Centauro, 1974.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 07.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 09.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 08.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 04.

que é exatamente nesse ponto que Levinas enxerga um problema. De outro modo, na proposta de Levinas⁵⁰ existe uma “distância absoluta entre o Eu e o Tu” no diálogo, que remete à relação entre individualidades assimétricas, “separadas”, devido ao “segredo inestimável da intimidade”. A separação, para o filósofo, garante que o Outro se mantenha como um “absolutamente outro” na relação, impossibilitando qualquer medida em comum ou coincidência. Porém, tal relação “dia-lógica” é capaz de transcender qualquer distância entre os indivíduos sem suprimir o encontro, os integrantes ou recorrer a uma visão totalizante. Portanto, existem diferenças marcantes entre os dois autores, mesmo que eles tenham estabelecido um ponto de partida próximo⁵¹.

Outra diferença entre os dois autores, é a de que Levinas se alicerça em Rosenzweig para propor a instância de Eu solitário como um “indivíduo pertencente ao mundo, sempre comparado a um outro indivíduo e *ipseidade*”, abrindo uma via para pensar a “separação ontológica” das relações como uma ocorrência entre individualidades que, ao mesmo tempo, possibilita “apreciar a transcendência” que se abre no entre da relação. Assim, o autor consegue descrever a “transitividade extra-ordinária do diálogo ou da proximidade e a significação supra-ontológica – ou religiosa – da sociabilidade ou da proximidade humana”⁵²⁵³.

A ideia de ipseidade de Rosenzweig, não pode ser compreendida no mesmo sentido que Heidegger delimita a solidão como um “*modus deficiens* do *Mitsein*”, adverte Levinas. Nesse sentido, para Rosenzweig o isolamento não se trata de uma possível saída de si ou de uma “lembrança de comunidade”, mas sim de um “isolamento estrangeiro”, enquanto “separação” dos indivíduos que não pertencem a qualquer “gênero comum” e que não

⁵⁰ LEVINAS, E. *De Dieu qui vient a l'idée*. Segunda edição revisada e aumentada. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

⁵¹ *Ibidem*, p. 221.

⁵² Trecho no original: *C'est, peut-être, en pensant à la distinction remarquable que fait dans l'humain Franz Rosezweig, entre l'individu appartenant au monde, toujours comparable à un autre individu et l'ipséité (die Selbsttheit), c'est en pensant à la solitude de la Selbsttheit où se tient le Je (et dont, à notre sens le secret du psychisme est le « comment ») que nous pourrions mesurer, malgré les relations entre individus, la séparation ontologique entre humains, et apprécier la transcendance qui bée entre eux, mesurer dès lors la transitivité extra-ordinaire du dialogue ou de la proximité et la signification supre-ontologique – ou religieuse – de la socialité ou de la proximité humaine.* (LEVINAS, 1986, pp. 220-221).

⁵³ *Ibidem*, pp. 221-222.

colocam a relação em via transcendental redutiva com vistas a significar algo “fora do mundo”⁵⁴.

De acordo com Levinas, a distância “ou a alteridade absoluta da transcendência” diz respeito à “diferença” proveniente da relação entre “o Eu e o Tu”, que é concreta justamente por conta da “distância absoluta” entre os indivíduos na ambientação do diálogo, precedendo toda e qualquer “distinção de termos”. Tal distância entre o Eu e o Tu afasta, por refração, qualquer “síntese” que possa ser estabelecida. Além disso, existe a presença do terceiro que é inerente a toda relação, tornando paradoxal todo processo redutivo⁵⁵. Por esses motivos, podemos dizer que o Eu e o Tu não se amalgamam em uma relação, não estabelecem um contato simétrico e não se restringem à diminuição da “reificação” do humano, como propõe Buber⁵⁶.

Para Levinas, a relação social é absolutamente concreta, “imediate” e, conseqüentemente, antecede a visada intencional ou a percepção que pressupõem uma mediação do inteligível⁵⁷. Para Buber⁵⁸, todo meio que intervém na relação é um obstáculo que impede o encontro em sua forma genuína, tanto que, na relação com o Tu os meios perdem os seus significados porque remetem a elementos de um estrato distinto da composição relacional⁵⁹. Portanto, podemos dizer que Levinas e Buber estão de acordo que a relação em seu sentido concreto e imediato é o princípio.

A linguagem, na forma levinasiana⁶⁰ de se compreender o diálogo, não é abordada como algo capaz de exprimir os “estados de consciência”, mas como um “acontecimento espiritual sem igual da transcendência e da sociabilidade ao qual todo o esforço de expressão

⁵⁴ *Ibidem*, p. 222.

⁵⁵ O terceiro é uma instância que aparece na relação com Outrem, como um Outro de Outrem, que problematiza e leva ao limite a responsabilidade. Se a relação ética demanda uma responsabilidade ilimitada para com o Outro, o terceiro nos leva ao problema da justiça, afinal, devemos ser responsáveis para com Outrem ou para com o terceiro? Nessa passagem, entre a relação ética e a evidência do terceiro que nos convoca à justiça ocorre a transição da ética à ontologia, pois é a partir do terceiro que fazemos o uso da inteligibilidade para comparar e designar para onde irá se dirigir a nossa responsabilidade. Assim, Levinas evidencia a justiça como o fundamento da consciência. Por outro lado, o terceiro remete a um Nós, que aspira a um Estado, ao estabelecimento de instituições, leis e regras. Discutimos essa questão em outro espaço: (LIBANIO, 2022, pp. 200; 218-221).

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 222-223.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 223.

⁵⁸ BUBER, M. *Eu e Tu*. Tradução, introdução e notas: Newton Aquiles Von Zuber. São Paulo: Editora Centauro, 1974.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁶⁰ LEVINAS, E. *De Dieu qui vient a l'idée*. Segunda edição revisada e aumentada. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

– todo desejo de comunicar um conteúdo pensado – já se refere”⁶¹. Tal acontecimento é alicerçado em Rosenzweig, que o compreende no nível “da Revelação em seu sentido eminente e religioso”, porque coloca em relação os “elementos do absoluto isolados e refratários à síntese”, impedindo qualquer forma de totalidade, barrando qualquer estrutura filosófica que faça o indivíduo perder a sua integridade⁶².

O diálogo se finda no “*saber*”, consumação que Levinas encontra na maioria dos autores que faz referência no texto. Porém, o filósofo ressalta que o ponto mais relevante da questão não é o seu fim, mas a reflexão sobre o que o diálogo “descobre”, pois o face a face nos coloca em questão e nos impulsiona a pensar. Nesse sentido, o diálogo se situa “para-além do mundo”, por isso, mesmo que trate de algo que se desdobra no mundo e no si mesmo, ele não pode ser reduzido à ontologia porque a fundamenta e a precede⁶³. Dados esses pontos, Levinas procura demonstrar que o diálogo não pode ser reduzido à visada intencional ou à síntese de identificação, sendo que, esse teria sido o erro dos filósofos contemporâneos do diálogo, que não levaram em conta a dimensão concreta da relação e a precedência da ética à ontologia. Por outro lado, foram esses filósofos que trouxeram a essência que viabilizou tais ideias⁶⁴.

O “surgimento da ética” acontece na “circunstância original” em que o “Eu encontra o Tu”, em uma relação que não pressupõe valores, pois todos os valores devêm dela, afinal, a concretude do Bem é o “valor de outro” humano⁶⁵. Portanto, na proposta de Levinas a filosofia se inicia com um “para-além do mundo”, em uma relação concreta, face a face, um diálogo que se movimenta de modo desinteressado em direção ao Bem, rompendo com o psicologismo, com a estrutura intencional da consciência, com a ontologia enquanto filosofia fundamental e com a noção de substância⁶⁶.

⁶¹ Trecho no original: *Le langage ne serait pas là pour exprimer les états de conscience ; il serait l'événement spirituel sans pareil de la transcendance et de la socialité auquel tout effort d'expression – tout vouloir communiquer un contenu pensé – déjà se réfère* (LEVINAS, 1986, p. 223).

⁶² *Ibidem*, p. 223.

⁶³ *Ibidem*, p. 224

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 224-225.

⁶⁵ Levinas usa no original o termo *homme*, que apenas designa o gênero masculino e não a amplitude dos gêneros que envolvem o termo humano, por isso, optamos por ele não só nessa passagem, mas em todas que o termo *homme* aparece.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 225-226.

Ao comparar a sua proposta com o Eu-Tu de Buber, Levinas aponta que o diálogo é uma “não-indiferença do *tu* ao *eu*”, invertendo o movimento, mas mantendo a estrutura da palavra-princípio. Em outros termos, o autor nos mostra que o Eu estabelece uma relação com o Tu, porém o Eu é quem vem de fora, a alteridade, o estrangeiro, o absolutamente Outro; e o Tu é o indivíduo interpelado pela exterioridade. O Eu dizendo tu ao Tu é o “*dia*”⁶⁷ do diálogo”, ou seja, o que viabiliza o diálogo. No que diz respeito ao dizer tu ao Tu, o autor parece indicar a anunciação da Palavra de Deus expressa pelo rosto: *tu não matarás*, por isso, o diálogo é uma “transcendência” em seu “modo original”, em que o Bem emerge do “contexto concreto do humano”. Portanto, a relação Eu-Tu é um “des-inter-esse” que podemos “denominar amor”⁶⁸.

Na ideia de amor proposta por Levinas temos outra aproximação com Buber⁶⁹, que distingue o sentimento amor de seu acontecimento. Para ele, o “amor acontece” e não é possuído porque os sentimentos “residem” no humano, porém, a sua habitação é “em seu amor” que se realiza no “entre” da relação Eu-Tu. Nesse sentido, amar é “responsabilidade de um Eu para com um Tu”, assim, consiste a “igualdade daqueles que amam”, que não se reduz a sentimentos, mas à exclusividade daquele que é elevado e salvo na relação⁷⁰. Reflexão que pode ter sido um dos fundamentos para a ideia de responsabilidade de Levinas, que a descreve como um acolhimento que acontece no encontro face a face, como uma doação sem medida, desinteressada e que não permite evasão, tal como discutimos no tópico anterior⁷¹.

As apropriações de Levinas⁷² do pensamento buberiano são viabilizadas pela análise intencional. Essa abordagem metodológica possibilita um aporte “sistemático” para uma “nova análise do diálogo”, revelando a essencialidade de sua “significação antropológica e

⁶⁷ Levinas está propondo um jogo com a palavra diálogo (*dialogue*). Esta palavra, de origem grega, é composta pela junção dos termos *dia* e *logos*, o primeiro pode ser entendido como *através de* ou *meio pelo qual*, e o segundo como *conhecimento, saber, linguagem ou razão*. Ao que nos parece, Levinas propõe que o *dia* da relação não se reduz ao mundo ou à consciência, porque a antecede, afinal, ele é o meio pelo qual é possível chegar ao saber, ao *logos*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ BUBER, M. *Eu e Tu*. Tradução, introdução e notas: Newton Aquiles Von Zuber. São Paulo: Editora Centauro, 1974.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 16-17.

⁷¹ Ver: páginas 05 e 06.

⁷² LEVINAS, E. *De Dieu qui vient a l'idée*. Segunda edição revisada e aumentada. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

seu aspecto teológico”, por meio das descrições dos elementos concretos que são suscitados “pela literatura filosófica relativa ao diálogo”. Desse modo, a “fenomenologia da intencionalidade se justapõe”, mesmo que tomada em seu sentido negativo como relação intencional e mediação do inteligível, mas que é necessária para evidenciar os elementos que a precedem e a fundamentam. Nesse sentido, a polaridade irreversível do “ato intencional: *ego-cogito-cogitatum*”, em que o polo egóico se converte em algo objetivo, é colocada em interlocução com a “reversibilidade ou reciprocidade do Eu-Tu”, assim, o autor consegue chegar à proposição de que o “Eu diz tu para um Tu, que enquanto Eu diz tu para o Eu”, invertendo o movimento do ato intencional⁷³.

No que diz respeito a essa interlocução, Levinas parece propor que o surgimento da espiritualidade não se dá pelo “saber, pelo psiquismo como experiência”, mas pela relação ética, em que a “pureza” do Tu revela o enigma da “relação com o Deus invisível”, que é o Deus da prece e não do mundo, gerando uma “nova via para o psiquismo humano”⁷⁴. A retomada do humano como feito “à imagem de Deus” dá um novo “sentido” a ele, pois é no “‘tu’ e não no ‘eu’” que a “semelhança se anuncia”, afinal, o movimento que “conduz a outrem conduz à Deus”⁷⁵. Nessa passagem, o transcendente é apresentado a partir da relação humana, explicitando outra aproximação com Buber que coloca a relação com o Tu como uma forma de acesso à Deus, quando a relação com o Tu exala um sopro do Tu Eterno, como discutimos a pouco⁷⁶.

Em suas conclusões, Levinas reafirma que o uso da análise intencional permite descrições sobre o diálogo que podem esboçar uma “‘fenomenologia’ do Eu-Tu”, porém, os seus resultados apresentam uma via contrária à “intencionalidade e suas estruturas da consciência transcendental”, às práticas de “psicologia”, à “ontologia negativa” e aos desenvolvimentos de uma “teologia negativa”. Portanto, ao propor uma reflexão sobre as circunstâncias concretas do diálogo, a “autonomia filosófica do novo pensamento” coloca em questão os pressupostos dos “modelos transcendentais”⁷⁷.

⁷³ *Ibidem*, pp. 226-227.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 227.

⁷⁶ Ver: páginas 11 e 12.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 228.

A filosofia do diálogo que Levinas propõe, parte de uma concepção de ética que se afasta da tradição filosófica que a insere na esteira do “conhecimento e da Razão”, concebendo-a como “faculdade universal” em um “estrato sobreposto ao ser”. Na via da tradição, a ética se revela subordinada à “prudência”, à “universalização” da ação ou à “contemplação de uma hierarquia de valores construídos como um mundo platônico das ideias”. De outro modo, a ética para Levinas começa a partir do Eu-Tu, no diálogo, como relação imediata, concreta, sem recursos ou princípios mediadores, em que o Eu-Tu “significa o valor de outro” humano⁷⁸. Por conseguinte, a imediaticidade dessa relação já significa “certa *urgência* de atitude” com relação ao Outro, uma “urgência de intervenção”, de se colocar à disposição, propiciada pela própria abertura dialógica. Tal disposição, nunca está satisfeita porque é da ordem do infinito, que nos remete à responsabilidade e à bondade⁷⁹.

Na perspectiva de Levinas, Buber dá uma “tonalidade axiológica” para a relação, descrevendo-a como valor do “Tu”, que é o “valor do outro” humano, intensificando em sua tese a ideia de um “puro face a face do encontro”, uma “harmonia da co-presença”, que pode reduzir o diálogo a um “jogo de reflexos” em que as faces estão em um movimento ótico, um espelhamento, tornando-o vazio de “heteronomia” e “transcendência”, fazendo com que se perca o seu aspecto de “a-sociação”. Em síntese, para Levinas o diálogo de Buber tende a se revelar como um encontro consigo mesmo. Por esses motivos, o autor opta por uma relação que é indissociável da valorização “de outrem como Outro no Tu” e da “subordinação [*astreinte*] ao serviço do Eu, valor do Tu, diacronia⁸⁰ do Eu”, que delineia as “profundezas semânticas da ‘palavra fundamental’, profundezas éticas”⁸¹.

Nos pontos finais do referido texto, Levinas reafirma que o diálogo trata de uma relação assimétrica, em que a desigualdade apresenta uma abertura que viabiliza a ética, no sentido de sociabilidade que permite que Deus venha ao “espírito [*l’esprit*]” e a sua palavra entre na “linguagem e na boa filosofia”. Em síntese, Deus toma um “sentido no Eu-Tu por se fazer vocábulo da linguagem”, abrindo uma possibilidade de pensamento e sentido a partir do enigma, do incapturável, da desmesura, revelando que o fundamento do pensamento está

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 229.

⁸⁰ A diacronia é a temporalidade da relação no âmbito da ética, do Dizer, da relação com o absolutamente Outro que é assimétrica. O termo se opõe à ideia de sincronização, que é de raiz ontológica. Discutimos essa questão em outro espaço: (LIBANIO, 2022, pp. 210-218).

⁸¹ *Ibidem*.

em pensar sobre o que ele não suporta, em pensar sobre a sua incapacidade de aportar o infinito⁸².

Essa composição discursiva desenvolvida por Levinas não será modificada em seus textos mais tardios, porém, ela é reforçada e, talvez, ganhe mais camadas. Para evidenciarmos essa hipótese, propomos uma discussão sobre dois textos: *Le mot je, le mot tu, le mot Dieu* de 1978 e *Éthique et philosophie première. La proximité de l'Autre*, uma entrevista de 1986; esses textos foram reeditados e publicados na última obra lançada por Levinas em vida, *Altérité et transcendance* de 1995. Vejamos.

A posição de Levinas em *Altérité et Transcendance*

No texto *Le mot je, le mot tu, le mot Dieu*, Levinas⁸³ inicia a sua argumentação questionando a tradição pelo tratamento dado à “filosofia do concreto”. Em sua perspectiva, o debate filosófico sobre o concreto sempre foi guiado pelo prisma do inteligível, inserindo-o nas relações “com o mundo” e o integrando em uma totalidade de caráter neutro, sem saída ou para-além. Dado o problema, o autor propõe apresentar uma nova via para a filosofia do concreto⁸⁴.

Segundo Levinas, alicerçado em Jean Wahl⁸⁵, podemos encontrar no pensamento de Martin Buber uma via profícua para pensarmos sobre o problema, dado que, ele estabeleceu a relação como o princípio das coisas, do mundo e do *cogito*. A relação, nessa perspectiva, é delimitada em dois vieses, o “tu” e o “isso”, estabelecendo uma base para o desenvolvimento de uma “filosofia do diálogo” como um movimento que nos leva “em direção ao concreto [*vers le concret*]”⁸⁶.

A partir disso, Levinas propõe que o expressar “tu” é “o fato primeiro do Dizer”, porque todo o Dizer é um “discurso direto ou parte de um discurso direto”, ele é a “retidão do eu ao tu”, “face a face”, relação por “excelência”, diálogo. Tal retidão, demanda uma

⁸² *Ibidem*, p. 230.

⁸³ LEVINAS, E. *Altérité et transcendance*. Primeira edição. Paris: Le Livre de Poche, 1995.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁸⁵ Nesse ponto, Levinas mostra a importância da Jean Wahl, seu parceiro de longa data, em suas reflexões sobre o diálogo como movimento em direção ao concreto. Sobre a relação entre os dois, vale a pena ver o prefácio da segunda edição de *Le temps et l'autre* (LEVINAS, 1997).

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 104-105.

separação na proximidade, marcando a oposição do movimento da relação social ao do “contrato onde se produz a coincidência e a identificação”. Na relação social, portanto, a única negação possível é a “não-in-diferença” à Outrem, afastando-se da identificação e da dialética⁸⁷.

Na relação social, no diálogo, temos o movimento desinteressado da fraternidade, que significa “um pelo outro”, uma “afetividade” que não pode ser confundida com a satisfação de desejos ou paixões, pois se trata de algo que está em direção ao Bem. A partir desses pressupostos, alicerçado em Martin Buber e Gabriel Marcel, o autor desenvolve a descrição de uma relação “extra-ordinária”, que expressa o modo que a “palavra Deus é pronunciada” e as circunstâncias em que a “retidão do diálogo pode se esboçar. Tu por excelência” que se revela antes da “constatação da experiência”⁸⁸. Por conseguinte, o “pronomes tu” não pode ser designado como uma “substância” ou algo objetivo, assim como Buber argumenta que a “relação Eu-Tu” não pode ser reduzida à “relação Eu-Isso”, afinal, a relação não pode estar presa aos grilhões da ontologia, porque Deus deve ser “pensado fora do mundo ou para-além do ser”⁸⁹.

Esse movimento do “para-além” que se mostra na proximidade do próximo é fundamental para exaltar a dimensão concreta do diálogo, ponto que Buber teria descoberto antes de Marcel, adverte Levinas. A proximidade não remete à carência, ao desejo ou à satisfação, porque defronte ao “rosto humano” temos o “excessivo da transcendência”, desse modo, qualquer termo que seja lançado para construir uma definição para o transcendente não passa de uma “ilusão” sobre a sua “origem”⁹⁰.

Na perspectiva de Levinas, a nossa “herança espiritual” nos legou a ideia de “amar ao próximo”, oriunda de um mandamento e que “acompanha” a nossa “vida religiosa”, entretanto, esse não é o mandamento primeiro, “o amor de Deus” o antecede. A religião, no sentido de sociabilidade originária, mostra o ponto em que a teologia peca ao determinar um elemento secundário como primário, perdendo a dimensão da “verdadeira essência da relação com Deus” ao compreendê-lo como “ser”. Nesse sentido, a religião antecede até mesmo a

⁸⁷ *Ibidem*, p. 105.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 105-106.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 106.

moral, porque ela diz respeito ao movimento mais “reto⁹¹”, mais “curto” e mais “urgente” com relação ao Outro. Em síntese, essa é a via que o filósofo propõe para fundamentar a ética como “filosofia do diálogo”, uma filosofia primeira⁹².

O diálogo, no sentido de relação fraterna, compõe um para-além da ontologia, revelando um “outro ‘acima de tudo’”, um “outro absoluto que elevar o sentimento”, portanto, a “fraternidade pode endossar [revêtir] uma importância do excesso”, que dá “imediatamente sentido ao Deus que ‘*abre os meus lábios*’ (Salmos 51, 17)”. Assim, Levinas propõe uma via distinta para “pensar” sobre a “palavra Deus”, mostrando-a como revelação do “rosto de outro” humano, evidenciando o “segredo de sua semântica”⁹³.

Podemos perceber que, mais uma vez, Levinas parte de uma análise intencional das circunstâncias concretas do diálogo com o objetivo de apresentar os seus elementos e modos de efetivação, descrevendo o enigma da palavra de Deus que vem a nós pelo rosto de Outrem, nos permitindo abrir os lábios para dizermos eis-me aqui, antes de qualquer pedido.

Acreditamos que outros elementos que complementam essa análise podem ser encontrados na entrevista concedida à Catherine Benchelah, intitulada *La proximité de l’Autre*, também publicada na coletânea *Altérité et Transcendance*. Vejamos.

Nesse texto, Levinas pontua que a “filosofia primeira” diz respeito a uma “filosofia do diálogo”, que não pode “ser uma ética”, pois a sua proposta visa colocar em questão o “sentido do ser” ao evidenciar a dimensão concreta do “encontro com outrem”. Assim, o filósofo traz um modo de subordinar o “conhecimento” e a “objetivação” ao face a face, que é o pressuposto de “toda linguagem”⁹⁴.

Em oposição ao para si da tradição, Levinas propõe um *si* que atende à prece do “estrangeiro”, do absolutamente Outro, viabilizando-se como amor. Essa é a forma concreta do pensamento: o amor, uma “vigilância anterior ao despertar” do *cogito*, um acolhimento desinteressado, uma doação sem medida. Desse modo, o autor procura reforçar que todas as formas ontológicas são subordinadas “à relação ética”⁹⁵.

⁹¹ Optamos pelo termo reto na tradução de *droit* e não por direito ou correto, dado que, acreditamos que se trata de uma alusão à retidão do face a face [*droiture du face-à-face*] (LEVINAS, 1995, p. 105).

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*, pp. 106-107.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 108.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 108-109.

Levinas ressalta que foi Martin Buber quem distinguiu a esfera relacional, dialógica, do pensamento objetivo e o primeiro a propor a relação como princípio⁹⁶. Após essa aproximação, o filósofo coloca uma crítica dura, ao argumentar que a relação social de Buber não se desdobra em uma genuína generosidade para com Outrem, mas sim em uma troca comercial, pois tudo é dado na medida em que é recebido do Outro. Em sua concepção, na relação ética há uma doação sem limites, um desinteresse, um acolhimento gratuito, que antecede toda relação síncrona ou troca comercial⁹⁷.

A relação com Outrem é perturbada pela aparição do “terceiro”, que ainda é um “próximo”, mas uma “alteridade inatingível” que nos leva ao problema da “pluralidade humana”. Desse modo, saímos de uma relação em que somos absolutamente responsáveis por Outrem para uma relação em que o indivíduo questiona: quem é “o primeiro”? Devo ser justo para com este ou para com aquele? Quem dessa “pluralidade é Outrem por excelência?”. Essas são questões que surgem nas relações entre os “membros da sociedade”, elas revelam o surgimento da justiça que é o fundamento da consciência. Entre a revelação do rosto e a questão da justiça temos a passagem da ética para a ontologia. Assim, Levinas descreve a importância e o sentido da individualidade, em sua dimensão ética e ontológica⁹⁸.

Nesse quadro descritivo, a “sabedoria grega” aparece “abaixo e aquém da nudez do rosto”, evidenciando que no desdobramento da relação social em multiplicidade humana se revela a necessidade da “reciprocidade” e da “igualdade”, para que exista uma sociedade justa. Com esse movimento, podemos notar que a desmesura da relação ética é submetida à “questão” da “justiça”, em que a “comparação” das diferenças e o “Outro não tem privilégio com relação” ao ego. Nas relações ontológicas há o estabelecimento de uma “comparação entre” os entes em que é pressuposta “uma justiça e uma cidadania”, porém, mesmo que a justiça gere uma limitação da “responsabilidade inicial”, ela ainda está subordinada a Outrem. Portanto, é a partir do “terceiro que se coloca o problema fundamental da justiça, o do direito que inicialmente é sempre o do outro”⁹⁹¹⁰⁰.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 110.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 111.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 112.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ressaltamos que Levinas se alicerça em Jankélévitch para desenvolver a questão. Trecho no original: *À partir du tiers se pose le problème de justice fondamentale, celui du droit qui initialement est toujours celui de l'autre. Jankélévitch l'a bien dit : « Nous n'avons pas de droit, c'est toujours l'autre qui a des droits »* (LEVINAS, 1995, p. 112).

Levinas descreve a “sociabilidade” como “alteridade do rosto”, um “por-Outrem”, que nos “interpela” com uma “voz” que nos arrebatava antes de “toda expressão verbal”. Tal voz, que nos remete à mortalidade do Outro, evidencia a nossa dívida, afinal, não temos o direito de deixar Outrem a sós, para morrer, por isso, o direito é sempre dele e nós devemos cumpri-lo. A morte do Outro revela uma falha em nossa humanidade, por conseguinte, a voz de Outrem “é uma ordem” que nos exige uma resposta “pela vida de outro” humano¹⁰¹.

O mandamento enunciado pelo rosto de Outrem nos coloca em uma situação de refém. Ser refém é ser responsável pelo que o Outro faz e pelo que fazemos, é sofrer as consequências e suportar todas as ofensas que tal relação pode gerar. Levinas justifica essa descrição pontuando que em “princípio” somos responsáveis antes de sermos justos, ou seja, somos responsáveis pela vida do Outro antes de partilharmos uma condição de cidadão¹⁰². A situação de refém evidencia a “perturbação ética do ser”, que emerge como relação desinteressada, paradoxo que o “rosto” provoca “mesmo em um mundo ordenado”. Em síntese, a ética como filosofia do diálogo tem o intuito de esboçar a “santidade do humano”, propiciada por um amor genuíno e desinteressado, santidade como “o único valor incontestável”¹⁰³.

A partir das propostas de *Altérité et transcendance*, podemos dizer que a filosofia de Levinas não é uma ética, caso fosse, ela estaria no eixo do ser e, ao que nos parece, a ética se sustenta como uma metafísica, uma filosofia primeira, estabelecendo um âmbito em que ocorrem as relações concretas com a alteridade. Portanto, a proposta do filósofo descreve uma filosofia do diálogo que precede e fundamenta a ontologia.

Considerações finais

Com este trabalho, tentamos evidenciar a importância de Martin Buber para construção do pensamento levinasiano, apresentando não apenas os pontos de divergência, mas também as convergências entre os filósofos.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 113.

¹⁰² *Ibidem*, p. 115.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 118.

Ressaltamos que estamos de acordo com Pierre Hayat¹⁰⁴, quando ele aponta que a “conjuntura fundamental do humano” não seja a de um acordo estabelecido por meio de ideias compartilhadas, conforme o comentador entende o pensamento de Buber¹⁰⁵. Em sua perspectiva, Levinas sustenta que a “humanidade” do humano não cabe em uma “estrutura formal” que pressupõe uma relação recíproca, mas sim em uma reversão de sua sincronia, explicitando a assimetria inerente ao encontro com o absolutamente Outro. Porém, foi por meio dos ensinamentos buberianos que Levinas conseguiu esboçar o diálogo como algo que antecede a inteligibilidade, abrindo uma via para a construção de uma fenomenologia da sociabilidade¹⁰⁶. Contudo, podemos dizer que essa aproximação feita pelo comentador, apesar de tocar em pontos fundamentais, é singela e pode ser ampliada, pois existem outros pontos significativos dessa relação.

Tendo essa questão em vista, elencamos alguns pontos relevantes da interlocução entre Levinas e Buber que abordamos durante a nossa exposição. O primeiro ponto: Martin Buber foi fundamental para que Levinas conseguisse encontrar uma via de pensamento em que a relação fosse o princípio e, por conseguinte, anterior ao *cogito*. O segundo ponto: se a relação é o princípio, então todas as manifestações ontológicas são fundamentadas por ela. O terceiro: a partir das formas distintas de relação Eu-Tu e Eu-Isso, Levinas consegue vislumbrar que o âmbito de relação ética é distinto do âmbito da relação objetiva do saber e da tematização. O quarto ponto: o movimento do Eu-Tu de Buber parece ser visto por Levinas como necessário, porque ele tem uma estrutura que pode invertida, assim como a intencionalidade, desse modo, ele propõe que o Tu é interpelado pelo Eu que é exterior. O quinto ponto: Buber contribui para a fundamentação levinasiana do movimento de infinição, que emerge no face a face quando o Tu expressa o Tu Eterno e invisível, abrindo uma via para o transcendente. O sexto ponto: Levinas está em consonância com Buber ao argumentar que a relação ética não pode ser reduzida à experiência de algo, porque esta pressupõe uma identificação objetiva. O sétimo ponto: os dois autores estão muito próximos no que diz respeito à ideia de que o diálogo é uma relação sem mediação, imediata, pois toda a mediação

¹⁰⁴ HAYAT, P. “Préface: La Philosophie entre Totalité et Transcendance”. In.: LEVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Primeira edição. Paris: Le Livre de Poche, 1995.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰⁶ Podemos questionar até que ponto o termo fenomenologia da sociabilidade, proposto por Hayat, é preciso e fidedigno ao projeto de Levinas. Vamos discutir esse ponto em um texto futuro.

deturpa a relação genuína, impedindo o efetivo encontro com o Outro. O oitavo ponto: os autores estão em consonância no que se refere ao amor como algo genuíno da relação Eu-Tu, amor que se revela como salvação e exaltação do Outro, elemento que parece ser decisivo para a fundamentação levinasiana da responsabilidade. Por fim, o nono ponto: Levinas encontra na relação Eu-Tu um direcionamento distinto da tradição sobre a filosofia do concreto, abrindo o espaço para que ele pudesse fazer uma análise fenomenológica do diálogo, evidenciando em suas descrições os elementos concretos que constituem a relação humana e os seus modos de efetivação que fundamentam a ontologia, garantindo a justiça social e a cidadania.

Em suma, procuramos demonstrar que Buber é uma fonte tão fundamental para a construção do projeto de Levinas quanto Husserl, Heidegger e Rosenzweig, pois é por meio dele que a filosofia levinasiana encontra uma via para pensar a relação humana como princípio e estabelecer o diálogo como filosofia primeira.

Referências bibliográficas

BUBER, M. *Eu e Tu*. Tradução, introdução e notas: Newton Aquiles Von Zuber. São Paulo: Editora Centauro, 1974.

CALIN, R. SEBBAH, F. D. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris: Ellipses, 2002.

CLÉMENT, A. “De la phénoménologie à l'éthique : une généalogie de l'usage de Descartes chez Levinas”. *Revista Methodos*, Lille, nº 18, pp. 01-17, fevereiro, 2018.

HAYAT, P. “Prefácio: Philosophie entre Totalité et Transcendance”. In.: LEVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Primeira edição. Paris: Le Livre de Poche, 1995.

LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 2010.

_____. *Totalidade e Infinito*. Tradução: J. P. Ribeiro e A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2016.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Sexta edição. Paris: Le Livre de Poche, 2008a.

_____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Segunda edição revisada e aumentada. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

_____. *De Deus que vem à ideia*. Tradução: Marcelo Fabri; Marcelo Luiz Pelizzoli; Evaldo Antônio Kuiava. Revisão: Pergentino Stefano Pivatto. Segunda Edição. Petrópolis: Vozes, 2008b.

_____. *Altérité et transcendance*. Primeira edição. Paris: Le Livre de Poche, 1995.

A retidão do diálogo: sobre a importância de Martin Buber na fundamentação da ética de Emmanuel Levinas como filosofia primeira

_____. *Éthique et Infini*: dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Le Livre de Poche, 1982.

_____. *Le temps et l'autre*. Ed. Français et Czech. Traduction: Zdenek Hrbata. République Tchèque: Dauphin, 1997.

LIBANIO, D. “Reflexões sobre as apropriações de Emmanuel Levinas da fenomenologia de Husserl”. *Revista Ekstasis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 02, pp. 182-224, jul./dez., 2022.

Recebido em: novembro de 2023

Aprovado em: março de 2024