
MARTIN BUBER E EMMANUEL LÉVINAS:

SEMELHANÇAS E DISTANCIAMENTOS*

Renato Somberg Pfeffer**

Resumo: *Lévinas e Buber são dois dos mais importantes pensadores judeus do século XX. Ao dedicar-se à filosofia, eles tomam de sua religião as verdades que consideram universais e as estudam sob o ponto de vista da razão. Lévinas privilegia o relacionamento face-a-face, Buber o encontro eu-tu. Esse artigo analisa as principais ideias, semelhanças e distanciamentos entre esses dois pensadores.*

Palavras-chave: *Eu-tu. Face-a-face. Semelhanças. Distanciamentos.*

OZ e OZ-SALZBERGER (2014) defendem a ideia de que a ortodoxia judaica se manteve paralisada desde os últimos escritos talmúdicos no início da modernidade. As discussões rabínicas sobre a essência da Torá teriam avançado ao longo dos séculos através dos *tanaím* (século I e II da E.C.), dos *amoraím* (século III a V da E.C.), dos *savoraím* (século VI e VII da E.C.), dos *gueonim* (século VIII e XI da E.C.), dos *rishonim* (século XI a XV da E.C.) e se esgotado com os *acharonim* (séculos XV e XVI da E.C.). Nos séculos posteriores, a não ortodoxia, ao contrário, manteve viva a tradição iniciada por Moisés no Sinai através de Moisés Menddelsohn (1729-1786), Asher Ginsberg (1856-1927), Gershon Scholem (1897-1982), Franz Rosenzweig (1886-1929), Emmanuel Lévinas (1906-1995), Martin Buber (1878-1965), entre outros. Eles pertenceriam para Oz e Oz-Salzberger à grande cadeia de erudição judaica lançada por Moisés, e que foi transmitida à Josué, aos anciãos, aos profetas, aos membros da grande assembleia.

Esse artigo se propõe a discutir as principais ideias, semelhanças e distanciamentos entre dois dos mais relevantes pensadores judeus não ortodoxos do século XX:

* Recebido em: 30.09.2014. Aprovado em: 01.11.2014. .

** Doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madrid. Vinculado ao IBMEC-MG.
E-mail: renatopfeffer@yahoo.com.br.

Martin Buber e Emmanuel Lévinas. Esses dois herdeiros da tradição bíblica buscaram inspiração na religião sem nunca desertar da Filosofia. Por outro lado, ambos construíram obras que romperam como Filosofia tradicional, pois fizeram uma crítica profunda à noção de racionalidade do ocidente.

Para se entender o verdadeiro teor do eu-tu buberiano e do face-a-face de Lévinas é necessário ter em mente que sua filosofia e sua vida são indissociáveis. Eles são pensadores arraigados em sua época e tradição religiosa. Vivenciaram de forma intensa as duras experiências do século XX, em especial, o holocausto. O humanismo de suas obras constitui uma resposta à crise da civilização europeia do século passado e tem como ponto de partida as diferentes vivências religiosas que marcaram suas vidas – o racionalismo do judaísmo lituano em Lévinas e o pietismo hassídico em Buber. A indissociabilidade entre o judaísmo de ambos e sua filosofia faz com que seja possível defini-los como filósofos judeus que desenvolveram seu pensamento tendo como raiz a tradição.

É durante a segunda guerra mundial que Lévinas consolidará a temática ética que culminará em sua nova visão do homem, ou seja, no humanismo do outro. Nesse momento, ele reconhece a influência recebida de Buber que já havia iniciado suas reflexões sobre a intersubjetividade. Lévinas (2002, p. 55-62) destaca como aportes mais importantes da filosofia buberiana a filosofia do diálogo, o estudo da relação eu-tu como uma relação originária, a igualdade ou reciprocidade entre o eu e o tu, a identidade e unidade do eu, a insistência para que o outro não apareça como objeto e o tratamento de Deus como o grande Tu. Tais aportes transformam Buber no grande pioneiro do novo modo de pensar e inspiraram Lévinas que, a partir da crítica ao eu-tu buberiano, tentou ir além.

MARTIN BUBER E O EU-TU

A originalidade do pensamento de Martin Buber influenciou profundamente a filosofia ocidental do último século, indo muito além das fronteiras da comunidade judaica na qual foi gestado. Morando com os avós na Galícia, Buber recebeu uma educação religiosa completa. Ali entrou vivenciou de forma intensa a corrente religiosa que seria o fundamento de suas ideias posteriores, o hassidismo. Ao mesmo tempo, entrou em contato com o espírito liberal do Iluminismo Judaico (*haskalah*). Tal movimento, iniciado em fins do século XVIII na Europa Oriental, significou o abandono do exclusivismo das normas e tradições judaicas e a progressiva inserção dos judeus na cultura dos países em que viviam. A *haskalah* também representou uma leitura científica e crítica sobre literatura religiosa e costumes judaicos. Buber, portanto, vivenciou ao longo de sua vida os dois mundos judaicos de sua época, o da tradição e o da modernidade.

O livro que abriu seus olhos para a alma judaica foi “*Tzava’at harivash: the testament of rabi Israel Baal Shem Tov (1698-1760)*” (BAAL SHEM TOV, 1998), uma antologia de ensinamentos atribuídos ao Baal Shem Tov e seu sucessor, Dov Ber. Abria-se para ele o mundo do hassidismo, cheio de folclore e saber. Buber soube valorizar esse estranho universo, dando a ele um lugar no pensamento filosófico moderno. A atração pela mística judaica presente no hassidismo foi gradualmente substituída “por uma posição existencial que evoluiria para a abordagem dialógica, tal como consubstanciada em ‘*Eu e Tu*’, sua principal obra especulativa” (GUINSBURG, 1970, p. 454). A filosofia do diálogo se tornou, então, a essência das indagações e reflexões buberianas e será o foco central de suas obras.

Na obra “*Eu e Tu*” (1979), Buber defende que as atitudes do homem em relação ao mundo, e que são definidoras de sua existência, apresentam uma dualidade. Elas variam de acordo com a palavra-princípio proferida: as relações que o autor considera humanas são caracterizadas pela palavra-princípio eu-tu, as relações em que o outro é considerado objeto, por eu-isso. As duas palavras princípio – eu-tu e eu-isso – caracterizam a maneira de ser, viver e se relacionar de cada indivíduo. O eu das duas palavras-princípio é de essência completamente diferente uma da outra. No eu-isso, o eu trata o mundo e as pessoas como objetos a serem transformados e manipulados. A relação dialógica, ao contrário, percebe o cerne vivo da existência do outro, sua totalidade, indo além de suas características particulares. O eu da palavra-princípio eu-tu gera um ato totalizador que promove uma visão de todo o ser. Não se quer dizer com isso que Buber negue ou queira destruir o mundo do isso, ao contrário, ele sabe que o eu-isso é uma atitude frente ao mundo necessária ao estabelecimento das atividades sociais humanas. Ela só se torna negativa quando suprime a possibilidade de que as relações eu-tu ocorram. A preocupação maior que absorve seus livros é a constatação de que nos tempos atuais as relações eu-isso têm se sobreposto às eu-tu. Sua obra é uma tentativa constante de resgatar a relação dialógica, representada pelo eu-tu, e explicitar como ela pode atuar positivamente sobre as relações monológicas do eu-isso.

Buber divide as relações eu-tu em três esferas: a vida com a natureza, a vida com outros homens e a vida com Deus. Na relação do homem com a natureza, a aproximação é proferida sem palavras, através de todo nosso ser. Não é a natureza que se modifica, é a forma como o homem se relaciona que tem que se modificar, proporcionando a união em sua totalidade. Nas relações entre os homens é a participação efetiva e recíproca entre ambas as partes, por meio do diálogo, o essencial. E, por fim, a relação eu-tu com Deus ocorre na vida concreta, inserida nas relações eu-tu com a natureza e com os homens. Deus se manifesta por intermédio do eu das duas primeiras relações, fazendo com que cada relação

verdadeira toque no Tu Eterno que, em relação aos nossos sentidos, é fora do tempo e espaço.

Nós não podemos fazer as relações eu-tu acontecerem, elas não estão sob o nosso domínio. “O tu encontra-se comigo por graça” (BUBER, 1979, p.12), ele não pode ser encontrado através de uma procura. Só nos resta aguardar que essa relação aconteça, no entanto, podemos favorecê-la desenvolvendo uma postura de abertura diante do encontro eu-tu. Essa postura aberta que favorece o diálogo eu-tu é descrita por Buber em sua obra “Do diálogo e do dialógico” (1982). Ali, ele distingue o diálogo eu-tu, também chamado de inter-humano, dos fenômenos sociais. Estes seriam “a coexistência de uma multiplicidade de homens, o vínculo que os une um-ao-outro, tendo como consequência experiência e reações em comum” (1982, p. 136). As relações inter-humanas, por sua vez, seriam “uma categoria particular da nossa existência que está diante de nós” (1982, p. 136), e que exige do homem a compreensão dessa particularidade para que ele possa desfrutá-la. As relações dialógicas extrapolam o sentido social. São momentos em que as pessoas envolvidas se desprendem do mundo a sua volta e passam a existir uma para outra. Nesse momento, não existem pretensões interesseiras que tornam o outro um objeto, há somente uma comunicação profunda.

E se esta influência das relações eu-tu sobre as relações eu-isso não ocorresse? Essa possibilidade permite uma primeira aproximação da ideia buberiana de eclipse de Deus. Em determinados momentos da vida, o amor e a paz que de Deus emana são ocultadas pelo Seu eclipse. A ocultação da existência de tal fonte, no entanto, é sempre passageira. Do ponto de vista do ser humano, ser finito por natureza, o eclipse de Deus aparece como escuridão, nos deixando cegos e trêmulos. Nesses instantes, no entanto, Buber acredita que pode ocorrer a grande volta que Deus espera de nós. Isto é possível porque amanhã mesmo pode desaparecer aquilo que se há interposto entre o criador e a criatura. É na volta da relação dialógica com Deus, que supostamente havia morrido, que a vida humana transcende sua condicionalidade e encontra um sentido absoluto. Nessa convivência é que se encontra o ilimitado e o incondicionado. O homem pode perceber, então, que mesmo em meio ao eclipse da luz divina, Deus segue conosco, pois Deus existe antes das trevas e por cima delas (BUBER, 1993, p. 65).

Buber destaca as relações eu-tu como antídoto ao vácuo e falta de significado gerados pela suposta morte de Deus durante o holocausto. Essa relação na sua totalidade se realiza no homem, na relação imediata com o outro homem, que nunca é transformado em objeto. Na reciprocidade da relação eu-tu, o Tu-Eterno se revela. Ele percebe que na relação eu-tu entre os homens, no diálogo direto, o homem, o mundo e Deus vivem em comunhão. Esses três polos são indivisí-

veis, sendo que desse encontro gratuito podem-se elevar as centelhas divinas. Buber não enxerga nessa comunhão um aniquilamento da realidade, ao contrário, as ações humanas, realizadas com concentração e alegria no aqui e agora, em relação com a realidade, elevarão a centelhas divinas. A ação humana na vida real, dotada de eticidade, fará Deus reaparecer. Essa experiência, mais do que mística e espiritual, aproxima o homem do mundo e exige um compromisso com a própria existência e com os demais entes. Ou seja, o encontro com o Tu Eterno se expressa em sua totalidade na relação entre os homens. Para Buber, Deus anseia que nos religuemos a Ele na esfera concreta de nossa ação no mundo, por meio do desenvolvimento de nossas potencialidades. É através de nossas ações no processo histórico que o indivíduo pode contribuir para a redenção.

EMMANUEL LÉVINAS E O FACE-A-FACE

Para se entender o verdadeiro teor do pensamento de Lévinas é necessário ter em mente que sua filosofia e sua vida são indissociáveis. Ele é um pensador arraigado em sua época e tradição. Ele é um judeu lituano, nacionalizado francês, que viveu de forma intensa as duras experiências do século XX, em especial, o holocausto. Seu humanismo do outro que reivindica a ética como filosofia primeira é uma resposta à crise da civilização europeia do século passado.

O filósofo lituano defenderá sempre a validade e universalidade da verdade transmitida pelo judaísmo. Ao dedicar-se à filosofia, Lévinas toma de sua religião as verdades que considera universais e compartilháveis e as estuda sob o ponto de vista da razão. É nesse ponto que se produz o contato entre duas tradições que aparentemente são tão diferentes: o judaísmo como fonte de verdade e a fenomenologia como modo de reflexão e compreensão da realidade que vai além dos modos tradicionais de filosofar. A obra de Lévinas fará uma síntese entre judaísmo e fenomenologia para refletir sobre a racionalidade, a filosofia e a civilização ocidental. Ele aproxima tanto essas duas tradições que se torna impossível discernir seus elementos em suas obras.

A originalidade do pensamento do filósofo lituano (1974 e 1977) está na capacidade de sintetizar essas duas tradições aparentemente opostas. Para alcançar esse objetivo ele enfrenta a história da filosofia ocidental de duas maneiras diferentes: 1. de fora da filosofia trazendo para seu bojo a experiência vivida pela tradição judaica que coloca a ética como lugar primeiro de sentido. 2. de dentro da filosofia, tendo como referência uma releitura da fenomenologia de Husserl e Heidegger, afirmando o primado da ética sobre a ontologia; da transcendência sobre a imanência.

Lévinas (1991) não via problema na conciliação entre a tradição bíblica e a filosofia. O tipo de tradição judaica no qual Lévinas foi introduzido desde sua infância

tem características peculiares que explicam sua atitude intelectual. O judaísmo lituano, influenciado pela atividade do *gaon* (gênio) de Vilna (1720-1797) e seu sucessor o rabino Haim de Volozhin (1759-1821), era essencialmente ilustrado, racionalista e cosmopolita se opondo, frontalmente, ao hassidismo, corrente de pensamento judaico marcada pelo espiritualismo pietista. O intelectualismo do judaísmo lituano via o estudo como a mais alta forma de cultivar a Deus. A interpretação racional das discussões rabínicas inscritas no talmud abria as portas para uma interpretação da tradição religiosa à luz da filosofia e afirmava, simultaneamente, a luta contra o misticismo hassídico e o racionalismo laico do iluminismo judaico. A obra “Alma da Vida” (“*Nefesh Hachaim*”) de Haim de Volozhin (2009), discípulo do *gaon* de Vilna, condensa a ideia central do pensamento de seu mestre e influenciará diretamente o pensamento de Lévinas (1984): ela destaca a responsabilidade do homem e seu papel criador, o que o torna um ser para o outro. O verdadeiro sentido da oração é essa responsabilidade, pois rezar significa assegurar a salvação dos outros no lugar de garantir a própria salvação.

Lévinas, porém, não se baseia apenas em conceitos religiosos; ele os submete à crítica fenomenológica buscando uma razão, uma justificação. Sua tese consiste na ideia de que a dimensão talmúdica da tradição judaica é um exercício reflexivo da realidade, portanto é filosofia. Para evitar confusões, Lévinas separou suas obras filosóficas das confessionais. No entanto, Meir (2002) destaca que esses escritos são inseparáveis, pois o filósofo judeu lê o talmud sob uma ótica filosófica e expressa em sua filosofia ideias judias.

A exigência de interpretação dos versículos bíblicos é para Lévinas um dos elementos que explicam o acesso, sem rupturas, do judaísmo à filosofia. A leitura judia da bíblia requer sempre interpretações. Como afirma Suscasas (1994, p. 78), a riqueza da escritura reside na polissemia do versículo: o sentido se estratifica em múltiplos níveis, presentes e implícitos na unidade do enunciado. A obra de Lévinas, portanto, tem um caráter hermenêutico. Na sua interpretação do talmud parte sempre do princípio que o texto não é irracional e deve ser interpretado tendo em conta a totalidade do livro.

O caráter hermenêutico da obra de Lévinas faz com que ele se aproxime de Husserl (1979). O que mais chama sua atenção no pensador alemão é o sentido como ele concebe a filosofia: como uma tarefa. Essa tarefa seria exercida livre de dogmas e, ao mesmo tempo, sem o risco de agir por intuições caóticas. Lévinas enxerga na obra de Husserl a possibilidade de tratar a questão da ética. Apesar de se dizer Husserliano, Lévinas (1985) afirma que não seguiu as regras da fenomenologia, especialmente porque não começa com uma redução transcendental que encarcera o eu a si mesmo.

Além de Husserl, Lévinas teve ampla influência da fenomenologia de Heidegger (1974). Este já havia contestado a filosofia da subjetividade de Husserl e buscava se

manter fora da esfera do psíquico. A opção heideggeriana é se instalar no seio do mundano que, para Husserl, sempre foi objeto de incerteza. Enquanto a fenomenologia de Husserl concede privilégios ao sujeito e à consciência, a fenomenologia de Heidegger é a hermenêutica do ser no mundo. A crítica de Lévinas a Heidegger consistia na afirmação que sua obra não superava o nível da ontologia (LEVINAS, 1991, p. 38). Inspirado na tradição judaica e na crítica à ontologia da filosofia ocidental, especialmente de Heidegger a quem acusa de ter um pensamento sem rosto humano, Lévinas enfrenta o problema do bem, do tempo e da relação com o outro. Ele insiste que é essencial compreender que o ser impessoal para ele é absolutamente diferente do que disse Heidegger, que entende o ser como abundância e generosidade. Em oposição ao filósofo alemão, o lituano afirma a inumana neutralidade do ser que só é superada pela hipóstase ou surgimento de um existente. Ele busca, então, criticar a ideia do ser impessoal para analisar a noção de presente, momento em que surge, como efeito da hipóstase, um sujeito, um existente (LÉVINAS, 2000, p. 29-34).

A onda de antissemitismo na década de 1930 influenciou profundamente a Europa, em especial, pessoas que como Lévinas acreditavam na compatibilidade entre as tradições ocidental e judaica. Esse é o período de “*kehre*” (SUSCASAS, 1998, p. 18) no pensamento de Lévinas. Ao contrário do caminho traçado por Heidegger que havia aderido ao nacional-socialismo, o filósofo judeu busca recuperar o humano, o ente concreto frente ao desumano. Diante da crise do humanismo ocidental cujo reflexo era o ódio ao outro homem, Lévinas respondia com o humanismo judeu que dava sentido ao perseguido em sua essência humana. Na prática, essa crise frente à tradição ocidental se concretiza no filósofo judeu com uma crítica à filosofia ocidental que até então tinha sido exclusivamente ontologia do ser. Uma filosofia que excluía a diferença não passava para ele de puro narcisismo, pensamento de pensamento, consciência de si mesma (LÉVINAS, 2001, p. 69).

Ao demonstrar que a neutralidade do ser se quebra na relação com o outro, Lévinas caminha na afirmação da primazia da ética sobre a ontologia. Na relação face-a-face, que é assimétrica, se abre ao eu a possibilidade de superar o encadeamento ao ser e ao si mesmo. A intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência em que o sujeito, conservando sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo e, dito em uma palavra, gerar um filho (LÉVINAS, 2000, p. 165). Para o filósofo lituano a única relação não violenta entre os seres humanos é o face-a-face que implica em uma responsabilidade que não é fruto da liberdade, mas anterior. O mundo do espírito é o do encontro de um com o outro nesse face-a-face que não é um vínculo entre liberdades separadas, mas relação sem intermediários que impede o fato de não se ver a humanidade do outro em seu rosto. A filosofia ociden-

tal, presa à identidade do ser, não pode compreender esse conceito. Frente à impessoalidade dessa filosofia, Lévinas propõe a hipóstase, o sujeito portador e dono do ser e, mais concretamente, na obrigação ante o outro. Para romper a impessoalidade, portanto, é necessário reconhecer o outro, subordinar o eu ao outro. A ética consiste na aparição do outro o deixando em primeiro lugar a ponto de morrer por ele.

SEMELHANÇAS E DISTANCIAMENTOS

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.

Por outro lado, a síntese que Strasser (2004, p. 37-48) faz das críticas de Lévinas à Buber explicita o núcleo da diferença entre ambos os filósofos: o eu-tu buberiano seria formal, espiritualista, simétrico e o tratamento que Buber dá a Deus não seria suficientemente transcendente. Além disso, os dois diferem em relação aos seus pontos de vista sobre a revelação monoteísta - para Buber ela seria universal e poderia ocorrer dentro da história, enquanto que para Levinas a revelação seria um acontecimento único e de significância super-histórica (STRASSER, 2004, p. 47).

No diálogo filosófico travado entre eles ao longo dos anos, Lévinas (1985) reconhece que Buber foi o grande pioneiro do novo modo de pensar, mas, segundo o filósofo lituano, a Filosofia deveria ir além. Seria necessário ultrapassar o espiritualismo buberiano e seu equívoco fundamental que consistia na afirmação da reciprocidade do eu-tu. A diferença principal entre ambos, segundo a crítica efetuada por Lévinas (2002, p. 33-54) reside na relação de reciprocidade do eu-tu afirmada por Buber, enquanto ele afirma que essa relação é assimétrica. Essa assimetria das relações intersubjetivas se manifesta em Lévinas na sua sustentação de que a autonomia humana descansa sobre uma suprema heteronomia.

Após analisar as várias facetas da obra buberiana e destacar que o filósofo alemão parte da meditação de fontes judaicas para analisar a crise do ocidente no período entre guerras, Lévinas (LÉVINAS, 2002, p. 20-35) afirma que falta a

Buber um conhecimento profundo do talmud. A proposta buberiana para saída dessa crise do ocidente seria atuar como se Deus estivesse presente em todas as dimensões da vida cotidiana. Se distanciando do pensamento tradicional, Buber teria buscado as fontes e um novo modelo de sentido para as relações humanas. Esse novo modelo consistiria no rechaço à autarquia e a definição de espiritualidade como relação eu-tu, entendida como um modo de ser não redutível a objetivação ou representação. Apesar de ter dado um passo fundamental ao estabelecer uma filosofia do diálogo, Buber não teria, segundo Lévinas, abandonado definitivamente a ontologia ao centrar-se na relação eu-tu vista como linguagem..

Em suma, ao privilegiar uma relação interpessoal que nomeia face-a-face, Lévinas critica a concepção buberiana do eu-tu afirmando ser ela 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.

Defendendo a obra de Buber, Friedman (2004, p. 119) afirma que Lévinas compreendeu de forma errônea suas ideias. Respondendo as críticas do filósofo lituano, Friedman ressalta que, para Buber a relação eu-tu pode ser recíproca ou mútua, em um grau ou outro, mas certamente não é simétrica ou reversível. Parafrazeando Buber (apud FRIEDMAN, 2004, p. 119), é falso dizer que o encontro é reversível. Cada eu e cada tu são únicos. Ou seja, na relação eu-tu pode ocorrer um dar e receber, mas, cada dar e receber são únicos e cheios de conteúdo. Esse caráter único da relação humana é possível devido à camara-dagem da criatura humana. Reiterando a não reciprocidade absoluta da relação eu-tu na obra buberiana, Friedman ainda lembra que para Buber o tu pode ser uma planta, animal ou pessoa. Com plantas e animais, obviamente, nem sempre a relação é recíproca ou mútua com o mesmo grau, embora seja simétrica em algum sentido. Friedman sintetiza sua defesa de Buber afirmando que Lévinas não foi percebido que para o filósofo alemão responsabilidade significa ouvir a irreduzível reivindicação de cada hora na sua crueza e desarmonia e responde-la a partir da profundidade do ser (Cf. FRIEDMAN, 2004, p. 123)

Tendo como referência as críticas supracitadas de Lévinas ao pensamento buberiano é possível levantar alguns questionamentos: seria possível afirmar através da análise comparativa das obras de ambos os filósofos que a dimensão ética do eu-tu de Buber é formal e, portanto, menos profunda do que a dimensão ética do face-a-face de Lévinas? Existe realmente uma diferença entre a reciprocidade do eu-tu e a assimetria do face-a-face? Caso essa diferença exista, o que ela significa?

A resposta para essas perguntas exige, inicialmente, a constatação da notória influência da tradição judaica na obra de ambos. A tradição judaica, no entanto, não é

e nunca foi unívoca. O judaísmo de Lévinas está enraizado em um fundo de aprendizado talmúdico originado na Lituânia enquanto o de Buber se fundamenta no pietismo hassídico. Buber busca inspiração no retorno à própria bíblia sem atentar aos comentários tradicionais. Lévinas defende uma leitura bíblica através das fontes talmúdicas. Por outro lado, ambos possuem em comum o fato de terem sido extremamente sensíveis às atrocidades nazistas e sua importância para o judaísmo e Filosofia. Estas considerações, entre outras, são fundamentais para a análise do princípio fundamental da obra de ambos, a questão da ética.

A acusação de Lévinas de que Buber não leva em conta suficientemente a questão ética das relações eu-tu pode ser compreendida a partir do rompimento que ambos estabelecem em relação à filosofia heideggeriana. Richard Cohen (2004, p. 235-250) observa que tanto Buber e Levinas são críticos do Heidegger, mas, ironicamente, Lévinas utiliza as críticas de Buber para acusa-lo de fidelidade ao autor de “El ser y el tiempo” (1974). A crítica buberiana central a Heidegger é que seus pensamentos se apegam à história perdendo o sentido de transcendência necessária para julgá-la. Ou seja, Heidegger seria vítima do historicismo. No livro “Qué es el hombre” (1967), Buber apresenta quatro críticas ao pensamento heideggeriano: 1) ele se preocupa demasiadamente com a relação do indivíduo com seu próprio ser deixando de atentar para a relação dialógica entre os indivíduos; 2) a análise da existência humana heideggeriana é muito solitária e marcada pela ansiedade e medo; 3) as noções de cuidado e solicitude não surgiriam da mera coexistência como pensa Heidegger, elas viriam, segundo Buber, da ajuda solícita de um homem que percebe a necessidade de outro homem; 4) Finalmente, Buber se pergunta se existe uma relação social primordial, um nós que corresponde ao tu do eu-tu ou se devemos viver com a noção empobrecida de comunidade heideggeriana.

A crítica de Lévinas a Heidegger afirmava que sua obra não superava o nível da ontologia e eliminava o rosto humano. Heidegger teria perdido o sentido da transcendência e seu pensamento estaria restrito ao ser que, segundo ele e contestado por Lévinas, possuiriam atributos de generosidade e abundância. Lévinas insiste na inumana neutralidade do ser que só é superada pela hipóstase ou surgimento de um existente. Nesse momento, o sujeito, portador e dono do ser, assume sua obrigação com o outro e se subordina a ele. Somente na relação com o outro a neutralidade do ser é quebrada e a ética assume sua primazia sobre a ontologia. A crítica de Lévinas a Buber ocorre, justamente, nesse ponto: se Heidegger perdeu o sentido de transcendência, Buber não valorizou suficientemente o caráter ético da relação interpessoal. Ou seja, Buber também não teria conseguido se libertar da ontologia ao deixar de lado o caráter ético das relações eu-tu ao enfatizar que “o tu encontra-se comigo por graça” (BUBER, 1979, p.12). Nas

relações eu-tu buberianas haveria um desprendimento do mundo, inconcebível para Lévinas, e o eu passaria a existir para o outro sem pretensões interesseiras. Ou seja, o eu buberiano e o ser heideggeriano, possuiriam, em si, os atributos de generosidade e abundância, o que é contestado por Lévinas.

É incontestável que o humanismo de Lévinas reivindica a ética como filosofia primeira e é uma resposta à crise da civilização europeia do século passado. Mas parece injusta a acusação do filósofo lituano que afirmava que a questão ética em Buber teria sido relevada. O filósofo alemão destacava as relações eu-tu como antídoto à falta de significado da vida frente à experiência do holocausto. Essa suposta morte de Deus só seria superada através da comunhão entre homens, Deus e o mundo que ocorrem na relação eu-tu. A indivisibilidade desses três polos seria consubstanciada na ação humana dotada de eticidade e elevaria as centelhas divinas. Ou seja, somente a ação humana na vida real, dotada de um comportamento ético, faria Deus reaparecer. Buber não era um místico, com sugere a crítica de Lévinas. A experiência do eu-tu buberiano, mais do que mística e espiritual, aproxima o homem do mundo e exige um compromisso com a própria existência e com os demais entes.

CONCLUSÃO

Afinal, porque Lévinas faz tantas objeções ao eu-tu buberiano? O que Lévinas quis dizer ao afirmar que Buber não escapa da ontologia ou do domínio da totalidade? Por que ele afirma que o eu-tu é insuficientemente ético?

As respostas a essas perguntas se relacionam à visão buberiana da totalidade do eu-tu. Buber afirma que a vivência real se dá no encontro, que o núcleo do eu-tu é o diálogo em si. A relação eu-tu, certamente, difere do eu-isso, onde o eu é o sujeito e o isso o objeto. A relação eu-isso possui uma intencionalidade que não está presente no genuíno encontro que caracteriza o eu-tu. Em outros termos, na relação eu-tu o eu não retém nada, ocorre a aceitação total e incondicional do outro. Da mesma forma, o tu recebe irrestritamente o eu. Pode-se dizer, portanto, que a totalidade do eu-tu em Buber é marcada pela aceitação irrestrita e generosidade e é constituída, em algum grau, da ação recíproca doação-recepção.

Tendo em mente essa visão do eu-tu buberiano como relacionamento ideal, é possível explicitar a oposição de Lévinas. Buber teria deixado duas questões em aberto: o que dá origem ao ato de generosidade onde um se doa para o outro? Qual o conteúdo dessa relação de generosidade mútua? Buber, provavelmente, responderia essas perguntas afirmando a espontaneidade da relação, uma espécie de ato de liberdade, um auto-sacrifício, motivado pela presença do outro, sem que isso tenha sido exigido. Para Lévinas, tais momentos de generosidade podem ocorrer, mas a fim de que ocorram, eles devem ser respostas para alguma

demanda que sempre está em vigor quando o eu está diante do outro. Ou seja, a liberdade humana atua sempre frente a uma situação que exige respostas.

Lévinas (LÉVINAS, 2001, p. 12) exemplifica sua posição com os atos humanos de alimentar os famintos, vestir os nus, cuidar dos órfãos, da viúva e dos estrangeiros. Para ele, é diante da necessidade dos outros que somos levados a responder com nosso senso de dever. Em tais atos, a transcendência do face-a-face aparece de forma mais explícita que na maior parte das nossas relações sociais cotidianas. O conteúdo dessa relação é o dar alguma coisa a alguém que necessita e o receber é o receber algo que foi dado em resposta a uma solicitação. Em oposição, para Buber, o real motivo de ajudar os necessitados deve ser o sentimento de generosidade presente na relação eu-tu. O conteúdo dessa relação seria o dar e receber em si mesmo.

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 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 e 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 mesmo.

Deixando de lado as discordâncias, o mais sensato e importante talvez seja colocar Martin Buber e Emmanuel Lévinas na perspectiva de um tipo de pensamento utópico que, segundo Carlos Diaz (Cf. 2004, p. 62), mira os céus com os pés assentados na terra, uma utopia que vive o processo de humanização desde a encarnação, sem reduzir a carne ao mundo, nem compactuar com o satânico.

MARTIN BUBER AND EMMANUEL LEVINAS: SIMILARITIES AND DIFFERENCES

Abstract: Levinas and Buber are two of the most important Jewish thinkers of the twentieth century. They take the universal truths of their religion and studied them from the point of view of reason. Levinas privileges the face-to-face, Buber an encounter he calls I-Thou. This article discusses the principal ideas, similarities and differences between these two thinkers.

Keywords: I-Thou. Face-to-face. Similarities. Differences.

Referências

ATTERTON, P.; CALLARCO, M.; FRIEDMAN, M. (Eds.). *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2004.

- BA'AL SHEM TOV, I. *Tzava'at harivash: the testament of rabi Israel Baal Shem Tov (1698-1760)*. Translated by Rabbi Jacob Immanuel Schochet. New York: Kehot, 1998.
- BUBER, M. *Qué es el hombre*. México: Fondo de cultura económica, 1967.
- _____. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- _____. *Eu e Tu*. 2ª ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.
- _____. *Gog y Magog*. Bilbao: Ed. Ega, 1993.
- COHEN, R. A. Buber and Levinas – and Heidegger. In: ATTERTON, P.; CALLARCO, M.; FRIEDMAN, M. (Eds.). *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2004. p. 235-249.
- DÍAZ, C. *El humanismo hebreo de Martin Buber*. Salamanca: Ed. Mounier, 2004.
- FRIEDMAN, M. Martin Friedman and Emmanuel Levinas: an ethical query. In: ATTERTON, P.; CALLARCO, M.; FRIEDMAN, M. (Eds.). *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2004. p. 116-132.
- GUINSBURG, J. *O judeu e a modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1974.
- HUSSERL, E. G. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.
- LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo Veintiuno, 1974.
- _____. *Totalidad y infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sigueme, 1977.
- _____. De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme. *Les Études philosophiques*, n. 38, p. 157-163, 1984.
- _____. Entretien avec Emmanuel Levinas. In: *Revue de Métaphysique et de morale*, n. 90, 1985. p. 296-310.
- _____. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991.
- _____. *De la existencia ao existente*. Madrid: Arena Libros, 2000.
- _____. Do sagrado ao santo. Cinco novas leituras talmúdicadas. R.J.: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, 2002.
- MEIR, E. Les écrits professionnelles et confessionnelles d'Emmanuel Levinas. In: LEVINAS, E. *Philosophie et judaïsme*. Paris: Press Éditions, 2002. p. 127-143.
- OZ, A.; OZ-SALZBERGER, F. *Los judíos y las palabras*. Madrid: Siruela, 2014.
- STRASSER, S. Buber and Levinas: Philosophical Reflections on an Opposition. In: ATTERTON, M. C. et al. (Eds.). *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2004. p. 37-48.
- SUSCASAS, P. Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas: lectura de um palimpsesto. *Cadernos salamantinos de filosofia*, n. XI, p. 71-104, 1994.
- _____. Emmanuel Levinas. Autopercepción de um proceso histórico. *Antrophos*, n. 176, p. 26-27, 1998.
- VOLOZHIN, H. *Nefesh Hachaim*. New York: Judaica Press, 2009.