

# ARTIGOS

---



## O RESGATE DO DIÁLOGO HUMANO DIANTE DAS TECNOLOGIAS: A IMPORTÂNCIA DE MARTIN BUBER

*THE RESCUE OF HUMAN DIALOGUE BEFORE TECHNOLOGIES:  
THE IMPORTANCE OF MARTIN BUBER*

Ciro Marcondes Filho<sup>1</sup>

### RESUMO

O texto apresenta uma proposta de retomada do diálogo frente ao seu desvirtuamento pelas tecnologias da atualidade, a partir do pensamento de M. Buber. Buber, na força do ateísmo místico do início do século XX, junto com a escola de Frankfurt, tentava resgatar a noção de redenção e de irrupção catastrófica, ambas voltadas a um ideal de socialismo libertário e utópico. A fantasia revolucionária futurista, para eles, deveria compor com a restauração, realizando ambas, numa espécie de síntese hegeliana, esse tipo de socialismo. Abordam-se assim o primado da relação, os princípios do eu-tu, eu-isso, e sua proximidade sobretudo com as ideias de Levinas e Bataille. Por fim, no conceito de comunicação sentimos uma convergência interessante nos três autores ao defenderem, ao mesmo tempo, a teoria do não retorno, a de que a comunicação não é uma relação circular, mas uma relação assimétrica que vai de mim ao outro mas não tem retorno.

Palavras-chave: Buber. Diálogo. Levinás. Bataille. Comunicação.

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia da Comunicação pela Universidade de Frankfurt. Pós-Doutor pela Universidade de Grenoble (França). Professor titular da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP). *E-mail*: cjrmlf@usp.br

## ABSTRACT

The text presents a proposal for a resumption of the dialogue, based on the thinking of M. Buber, in view of its distortion by current technologies. Buber, in the strength of early twentieth-century mystic atheism, together with the Frankfurt school, seek to rediscover the notion of redemption and catastrophic irruption, both of which were geared to an ideal of libertarian and utopian socialism. The revolutionary futurist fantasy, for them, should compose with the restoration, realizing both, in a kind of Hegelian synthesis, this kind of socialism. The primacy of the relationship, the principles of I-tu, I-it, and its closeness to the ideas of Levinas and Bataille are thus discussed. Finally, in the concept of communication we feel an interesting convergence in the three authors while at the same time defending the theory of non-return, that communication is not a circular relationship, but an asymmetrical relationship that goes from me to the other but there is no return.

Keywords: Buber. Dialogue. Levinás. Bataille. Communication.

## 1 SOBRE O HOMEM

Martin Buber sintetizou, de certa maneira, todo um movimento de ateísmo místico do início do século 20, do qual fizeram parte, igualmente, os membros fundadores da Escola de Frankfurt<sup>2</sup>. Na cartilha de todos esses pensadores de origem judaica (Buber, Rosenzweig, Landauer, Scholem, Benjamin, Horkheimer e Adorno), tentava-se resgatar a noção de redenção e de irrupção catastrófica, ambas voltadas a um ideal de socialismo libertário e utópico. A fantasia revolucionária futurista, para eles, deveria compor com a restauração, realizando ambas, numa espécie de síntese hegeliana, esse tipo de socialismo.

A redenção deixava de ser, assim, um fenômeno meramente subjetivo, confessional, para se tornar um acontecimento histórico, sendo que essa “irrupção catastrófica” deveria separar a decomposição do presente das expectativas futuras de uma redenção. Ela é vista como proposição de uma religiosidade oposta ao clero oficial, sem mitologias nem superstições. Todos seus representantes incorporavam este tipo de messianismo judaico associado ao socialismo utópico; opunham cultura à civilização, sendo a primeira o espaço da ética, da estética, dos valores religiosos e comunitários, e a segunda, o lugar dos valores econômico-capitalistas e técnicos. Mesmo Marcuse e Habermas, já

---

<sup>2</sup> “Buber e a Escola de Frankfurt: um messianismo judaico associado a um socialismo utópico e internacionalista, [...] característica distintiva do messianismo judaico é que a redenção não constitui um evento subjetivo, processado apenas no estado de alma dos crentes, mas um acontecimento eminentemente histórico, visível, sensório, objetivo. Entre o presente estado de degradação e a redenção há uma ruptura, uma verdadeira ‘irrupção catastrófica’” (BARTHOLO Jr., 2001, p. 31). “No romantismo centro-europeu se entrelaçam a utopia revolucionária futurista e a restauração, como pano de fundo ético-cultural da dinamização da afinidade eletiva entre o messianismo judaico e o socialismo utópico-libertário” (idem, p. 32). “Tema central na crítica romântica é a oposição entre *Kultur* (domínio de valores éticos, estéticos, religiosos, comunitários, vitais) e *Zivilisation* (domínio dos valores econômico-mercantis, técnicos, materialistas, mecânicos)” (idem, p. 33). “Outro elemento do mesmo contexto é a forte atração da intelectualidade judaica pelo ideário socialista internacionalista” (idem, 2001, p. 36). *Ver também Löwy*: “A maioria deles [judeus párias-rebeldes-românticos da Europa Central] opta [...] pela recusa de todos os nacionalismos e por uma utopia romântica anticapitalista internacionalista na qual as desigualdades sociais e nacionais seriam radicalmente abolidas: o anarquismo, o anarcossindicalismo ou uma interpretação romântica e libertária do marxismo. É tamanha a força desse ideal que ele influencia até os próprios sionistas Buber, Hans Kohn, Scholem” (1989, p. 40). É também o caso de Landauer: “Sua perspectiva [de Landauer] é bastante próxima à do anarcocristianismo de autores como Tolstói, [...] trazendo uma mensagem de redenção social, uma religião oposta às Igrejas, sem mitologias e sem superstições” (BERTHOLDO Jr, 2001, citando Tolstói e depois Löwy (1989, p. 115), pela ordem). Walter Benjamin bebeu nesta mesma fonte: “O messianismo judaico não será em Landauer secularizado, no sentido vulgar da palavra. Ocorre uma verdadeira *Aufhebung* (superação) hegeliana, que dialeticamente conserva e supera a dimensão religiosa, permitindo que ela permaneça presente no imaginário político como um *ateísmo místico*” (BARTHOLO Jr, 2004, p. 46). A citação de Landauer que lembra Benjamin está em Landauer (1921, p. 196, apud BARTHOLO Jr, 2001, p. 46).

no pós-guerra, ainda carregam essa herança frankfurtiana e judaico-messiânica dos fundadores da Escola. É o caso também do ateísmo místico de Walter Benjamin, que, como os outros, hegelianamente “conserva e supera” a dimensão religiosa. Um texto, por exemplo, de Gustav Landauer, de 1913, poderia muito bem ter sido escrito por Benjamin: “o arqui antigo que reencontramos em nossa alma é o caminho do devir da humanidade, e a tradição do nosso coração martirizado e nostálgico não é outra coisa senão a revolução e a regeneração da humanidade”.

Não obstante, a posição de Martin Buber não vai se concentrar na grande revolução, no investimento na mobilização das massas, sequer na politização dos oprimidos. Ele está preocupado com o homem, com a recuperação do humano numa sociedade cada vez mais técnica. E esta preocupação será traduzida no investimento da relação pessoal com o outro. Para isso, apoia-se primeiramente em estudiosos da linguagem como Hamman, Herder, W. von Humboldt, de um lado, e no crítico da religião, Ludwig Feuerbach, de outro. Os três primeiros representam uma espécie de “contrailuminismo” antirracionalista, que, na opinião de Frank Hartmann, lança uma ponte ligando a teoria do conhecimento do século 18 com a filosofia da linguagem dos séculos 19 e 20. Os problemas gritantes que chegaram até a crise atual da filosofia já estariam preparados nesses autores que se perguntam – wittgensteinianamente *avant la lettre* diríamos nós – se os limites de meu pensamento, da minha visão de mundo são determinados pela minha linguagem.

De Ludwig Feuerbach, Buber extrai o “impulso decisivo” (von Zuben)<sup>3</sup>, quer dizer, a diferença que se tornaria fundamental em toda sua obra: o par Eu-Tu. Não obstante, para o filósofo da *Essência do cristianismo* esse par de conceitos estava voltado especialmente às relações homem-mulher, enquanto que para Buber a relação Eu-Tu valia para qualquer pessoa, inclusive para outros seres vivos.

---

<sup>3</sup> Feuerbach, *o impulso decisivo para a obra de Buber* (cf. VON ZUBEN, 2004, p. 19 e 20). Feuerbach atribuía importância fundamental ao amor. “As relações humanas deduzem-se particularmente do amor sexual. O verdadeiro eu não é assexuado, ele é, seja do sexo masculino, seja do sexo feminino, um ser complementar dum outro ser. Até esse momento, a filosofia não tinha levado em conta a diferença sexual, como se esta estivesse limitada ao próprio sexo. Entretanto, todo meu ser reflete minha qualidade de homem ou de mulher. Sabendo-me homem, eu reconheço a existência de um outro ser, ao mesmo tempo diferente e complementar, e que contribui para me determinar. Logo, não sou um ser autônomo, mas, por natureza, um ser ligado a outro ser. O verdadeiro princípio do ser é a união do eu com o tu. É sobre esta união original que repousa toda a vida social. ‘O indivíduo por si mesmo não possui em si mesmo a essência do homem nem enquanto ser moral, nem enquanto ser pensante. A essência do homem só está contida na comunidade, na unidade do homem com o homem – uma unidade entretanto que só se apoia na realidade da diferença do eu e do tu’” (ARVON, 1998, p. 542).

Por fim, Buber contagiou-se também, de passagem, pela magia da filosofia heideggeriana ao dizer que os entes vivem em torno de você mas, ao se aproximar de qualquer um deles, você distingue sempre o Ser. Von Zuben cita uma outra semelhança, a saber, no fato de o homem poder atender ao apelo do ser, decisão essa “essencialmente passiva e ativa”, de aceitação ou recusa.

## 2 O PRIMADO DA RELAÇÃO

No princípio não havia o Eu, mas sim o Tu. Todo início parte de um Tu, diz Martin Buber, ele é a fonte primordial. O que importa é a forma como o homem se relaciona com seu semelhante, como considera esse “outro”, como sai (ou: como consegue sair) de si e entrega-se à relação a partir do reconhecimento do outro.

A origem da tematização do diálogo como objeto filosófico não se iniciou com Emmanuel Levinas. Este foi influenciado por Gabriel Marcel, na França, mas, acima de tudo, por Franz Rosenzweig, seu professor em Estrasburgo. Rosenzweig trabalhou na Alemanha muito próximo a Martin Buber, tendo sido ambos os responsáveis pela nova versão da Bíblia para o alemão, corrigindo deturpações gritantes do trabalho de Lutero. A obra, iniciada pelos dois, foi, contudo, concluída por Buber, já que, naquela altura, 1925, Rosenzweig já não tinha condições de colaborar em virtude da deterioração de seu estado de saúde e de sua subsequente morte.

Já a descoberta da importância da alteridade foi feita por Buber em tenra idade, no contato com seu cavalo favorito, na casa de seu avô. Num dado momento, diz ele, “algo aconteceu”, “algo foi dito”. Era um diálogo, o diálogo teria realmente acontecido. Mas, evidentemente, o filósofo não permaneceu nessa relação *singular*. A ideia do encontro, que é a mesma de Bachelard (“síntese do evento e da eternidade”), evoluiu para um princípio genuinamente filosófico em sua obra: “Eu e Tu” além de descrição das atitudes do homem em relação ao outro e ao mundo, além de fenomenologia da palavra, é essencialmente uma ontologia da relação.

“No princípio está a relação”, diz Buber, frase cujo eco pôde-se ouvir mais de meio século depois junto aos construtivistas radicais, especialmente a escola da autopoiese, que se desenvolveu nos Estados Unidos de pós-guerra. Há, para Buber, duas atitudes do homem diante do mundo: a primeira e mais importante é pré-cognitiva e pré-reflexiva, a segunda é a atitude linguística social. A linguagem, diz ele, no melhor estilo heideggeriano, não é conduzida pelo homem, antes, ela o conduz e o instaura no ser. A palavra é portadora do ser, através dela o homem introduz-se na existência,

visto que ela o conduz e o mantém no ser. Quando o homem fala, quando profere palavras, quando enuncia, o ser se atualiza nele. Através dela, ele “faz-se homem” e situa-se no mundo com os demais homens. O homem é basicamente um ser “dialogal” e “dia-pessoal”. Entretanto, diante do outro, ele não precisa imediatamente conversar, pois, para Buber, a zona de silêncio é um suporte sobre o qual se inscreve a confiança no outro. O Eu-Tu faz parte do conjunto denominado por Buber de “palavras-princípio” (*Grundwörter*)<sup>4</sup>. Além dele, há também o Eu-Isso, onde o isso pode ser substituído por ele ou ela (voltaremos a isso mais à frente).

O diálogo é o lugar desse encontro e a palavra é essencialmente dialógica<sup>5</sup>, quer dizer, algo que, conforme o prefixo *dia-*, atravessa, perpassa a relação. “Dia-logos”, uma relação, um discurso, uma razão que perpassa, que está *no meio*. Para Buber, a categoria primordial da dialogicidade da palavra, portanto, é o *entre*. O entre é o lugar “onde o espírito habita” (BARTHOLO JR., 2001), o lugar da relação, do encontro, do diálogo. E isso, também no amor. Diferente da concepção feuerbachiana da dualidade Eu-Tu, vista atrás, Buber diz que o amor não é algo possuído pelo Eu como se fosse um sentimento, pois os sentimentos nós os possuímos, mas algo que acontece está aquém do Eu e além do Tu, que ocorre no campo do “entre”. Como na linguagem, o homem *habita o amor*, isso que surgiu, como o “terceiro incluído” de Michel Serres, do encontro, do diálogo.

A relação dialógica entre duas pessoas supõe, obrigatoriamente, a imersão<sup>6</sup>. “Não se pode permanecer na praia contemplando as espumas, as ondas: deve-se correr o risco, atirar-se na água e nadar”, diz ele em *O problema do homem* (1948). É a influência de Rosenzweig que se observa aqui. Rosenzweig recusava a concepção moderna (hegeliana) de progresso na história, progresso como desenvolvimento infinito, substituindo-a pela ideia judaica do *instante*, o qual concentra em si – como no helenismo antigo – a plenitude da eternidade. A isso Buber chama de *totalidade*, o fato de o participante dever entregar-se totalmente ao momento e ao acontecimento dialógico.

---

<sup>4</sup> *A alteridade, o cavalo*: consultar von Zuben (2004, p. 19). *Sobre a ontologia da relação*, ver von Zuben (2004, p. 29). O *primado do pré-reflexivo* está em von Zuben (2004, p. 23) e a *questão do silêncio* em von Zuben (2004, p. 15). *Sobre a palavra-princípio*, consultar Buber (1923, p. 53).

<sup>5</sup> *Sobre o diálogo*. Encontro como um evento “que acontece”, consultar para isso von Zuben (2004, p. 18). *Sobre o “entre”*: consultar von Zuben (2004, p. 30) e Bartholo Jr. (2001, p. 24-25).

<sup>6</sup> *Sobre a “imersão”*, ver von Zuben (2004, p. 22): “A abordagem própria à antropologia filosófica deve ser realizada como um ato vital. ‘Aí não se conhecerá’, diz Buber referindo-se à abordagem antropológica, ‘permanecendo na praia contemplando as espumas das ondas. Deve-se correr o risco, é necessário atirar-se na água e nadar’” (Cf. BUBER, 1948, *O problema do homem*, Tradução: francesa, p. 18).

Essa é também a saída para a questão filosoficamente recorrente do sentido da vida. Diferentemente da posição metafísica, que lança a existência numa totalidade de sentido de cunho transcendente, Buber sugere que o sentido está exatamente no momento, no instante presente e somente nele. Viva cada evento e cada encontro de modo mais autêntico possível, diz seu personagem Daniel, para descobrir a mensagem que ele traz: o sentido não é independente disso. Aqui se reconhece a presença do pensamento estoico, que Buber já havia mencionado indiretamente em outras passagens<sup>7</sup>.

David Bohm retoma mais recentemente a importância do diálogo<sup>8</sup>. Para ele, diálogo é o lugar da criação do novo, uma relação de duas ou mais pessoas em que os interlocutores fazem algo em comum, dando espaço ao aparecimento desse novo. Não se trata, de forma alguma, de troca de ideias ou pontos de vista como fragmentos de informação, pois, neste caso, diz Bohm, o encontro fracassará, pois cada pessoa ouvirá a outra pelo filtro de seus pensamentos, os quais procurará conservar ou defender, não importando se verdadeiros ou coerentes.

O processo de travamento do diálogo ocorre, segundo Bohm, por causa de bloqueios e do medo. Uma pessoa que pretende se comunicar com outra acha que já está ouvindo a outra de modo adequado mas que essa outra, ao contrário, é preconceituosa e não ouve; que ela é “bloqueada” em relação a algumas questões. Quer dizer, sem perceber, a pessoa evita enfrentar contradições a certas ideias que lhe são muito caras, tornando-se insensível, anestesiada dessas contradições. O que ocorre e que as pessoas não percebem é que jamais se está atento aos próprios bloqueios, pois, se assim o fizessem poderiam perceber que sensações fugazes de medo sempre aparecem junto com algumas questões, diz Bohm, sensações essas que as impedem de refletir sobre elas. Ao mesmo tempo, contudo, há sensações de prazer que atraem seus pensamentos e os fazem voltar-se a outros assuntos.

Um diálogo, diz Bohm, não se faz para analisar coisas, ganhar a discussão ou trocar opiniões.

---

<sup>7</sup> *O pensamento estoico em Martin Buber*. Inicialmente, a alusão indireta ao incorpóreo: “Neste livro [*Prolegômenos*, de Kant] ele verificou que o espaço e o tempo não são mais que formas através das quais efetuamos a percepção das coisas e que elas em nada afetam o ser das coisas existentes” (von Zuben, 2004, p. 13). E também aqui: “A prece não se situa no tempo mas o tempo na prece” (BUBER, 1923, p. 57). Depois, a concepção de *carpe diem*, também presente nos estoicos: “A vida é realizada e confirmada somente na concretude do ‘cada-dia’” (VON ZUBEN, 2004, 22).

<sup>8</sup> *O diálogo segundo Bohm*. É criação do novo (BOHM, 2005, p. 29), a presença do filtro está em Bohm (2005, p. 30). Os movimentos de bloqueio, medo e prazer estão em Bohm (2005, p. 31-32).

Seu propósito é suspender as opiniões e observá-las – ouvir os pontos de vista de todos, suspendê-los e a seguir perceber o que tudo isso significa. [...] Poderemos simplesmente compartilhar a apreciação dos resultados: e dessa totalidade a verdade emerge sem se anunciar, sem que a tenhamos escolhido. (BOHM, 2005, p. 65)

### 3 AS PALAVRAS-PRINCÍPIO EU-TU E EU-ISSO

A palavra princípio **Eu-Tu** aplica-se ao encontro entre dois parceiros, marcada por reciprocidade e confirmação mútua; já a palavra princípio **Eu-Iso** é usada para caracterizar procedimentos de experiência e de utilização (de objetos, homens etc.). Enquanto esta última refere-se a uma atitude cognitiva, objetivante, a primeira é ontológica. Nas relações humanas não há o Eu isoladamente. Todo início parte de um Tu. Tu é a fonte primordial e Iso é sempre posterior a ele<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> *Sobre o Eu-Tu e o Eu-Iso*. “A primeira [atitude] é um ato essencial do homem, atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua. A segunda é a experiência e a utilização, atitude objetivante. Uma é atitude cognoscitiva e a outra atitude ontológica” (VON ZUBEN, 2004, p. 32). E ainda: “As torrentes caudalosas que brotam do Iso, das coisas, provêm de um modo convergente da fonte primordial que é o Tu. O Tu é primordial e conseqüentemente o Iso é posterior ao Tu” (VON ZUBEN, 2004, p. 33). *Unidade do Tu é como o conhecimento metafísico de Bergson*: “Assim como a melodia não se compõe de sons, nem os versos de vocábulos ou a estátua de linhas – a sua unidade só poderia ser reduzida a uma multiplicidade por um retalhamento ou um dilaceramento – assim também o homem a quem eu digo Tu. Posso extrair a cor de seus cabelos, o matiz de suas palavras ou de sua bondade; devo fazer isso sem cessar, porém ele já não é mais meu Tu” (ver: BUBER, 1923, p. 57). *Crisálida e borboleta*: “O Iso é a crisálida, o Tu a borboleta. Porém, não como se fossem sempre estados que se alternam nitidamente, mas, amiúde, são processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade” (BUBER, 1923, p. 63). *Tu não é pessoa, Iso não é coisa*. “Eu-Tu não é exclusivamente a relação inter-humana. Há muitas maneiras de Eu-Tu e o Tu pode ser qualquer ser que esteja presente no face a face: homem, Deus, uma obra de arte, uma pedra, uma flor, uma peça musical. Assim como o Iso pode ser qualquer ser que é considerado um objeto de uso, de conhecimento, de experiência de um Eu, *Eu e Tu* não aceita a distinção familiar entre as coisas e as pessoas”. Consultar para isso: von Zuben, 2004, p. 38. *A árvore pode ser um Tu*: “Pode acontecer que simultaneamente, por vontade própria e por uma graça, ao observar uma árvore, eu seja levado a entrar em relação com ela; ela já não é mais um Iso. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim” (BUBER, 1923, p. 56). É o homem que atualiza a arte. “Uma forma defronta-se com o homem e anseia tornar-se obra por meio dele. Ela não é um produto de seu espírito, mas uma aparição que se lhe apresenta exigindo dele um poder eficaz. Trata-se de um ato essencial do homem: se ele a realiza, proferindo de todo o seu ser a palavra-princípio Eu-Tu à forma que lhe aparece, aí então brota a força eficaz e a obra surge” (Cf. BUBER, 1923, p. 58). *Sobre o vazio das comunicações formais versus o “Lhe dou um cheiro”*. “Ao encontrarmos alguém, nós o saudamos, desejando-lhe o bem ou assegurando-lhe a nossa dedicação ou recomendando-a. Porém, quão mediatas e desgastadas são essas formas (o que se sente ainda do ‘Heil’ daquela força originária radiante?) se comparadas àquela saudação relacional sempre jovem e autêntica dos Cafres: ‘Eu o vejo’ – ou à sua variante americana, a expressão, embora ridícula, sublime: ‘cheire-me’” (BUBER, 1923, p. 64).

Na origem está o Tu, o Isso vem depois, mas não se pode dizer que Tu seja só positividade, nem que Isso seja só negatividade. Tu não é uma pessoa, assim como Isso não é uma coisa, nem um animal. O Tu é, em princípio, *qualquer ser que esteja presente no face a face*. Pode ser um homem, uma obra de arte, uma pedra, uma flor, uma peça musical, Deus. Por exemplo, ao observar uma árvore, se eu for levado a entrar em relação com ela, diz Buber, ela já deixará de ser um Isso. Ou então, uma obra de arte, que é uma forma que se defronta com o homem e anseia tornar-se obra por meio dele. Diz ele que a obra de arte não é um produto de seu espírito mas uma aparição que surge diante dele, exigindo-lhe um poder eficaz. É o homem que a realiza: se ele profere a palavra-princípio Eu-Tu, brotará a força eficaz e surgirá a obra.

E isso há de brotar de forma instantânea como uma “totalidade” no sentido buberiano: uma melodia não se compõe de sons, nem os versos compõem-se de vocábulos, pois estes retalham e dilaceram. Da mesma forma, a pessoa a quem eu digo Tu não se dilui em partes menores. No verdadeiro estilo do conhecimento metafísico de Bergson, Buber diz que do homem a quem digo Tu posso extrair a cor de seus cabelos, o matiz de suas palavras ou de sua bondade, mas, quando assim procedo ele já não será mais um Tu.

O Isso é atitude do homem diante do mundo, relação em que ele opera conhecendo, transformando, intervindo. São as aquisições científicas, tecnológicas, estéticas. No dizer de Buber, o Isso é a crisálida de onde irá, eventualmente, brotar um Tu, a borboleta. Mas não se trata de estados que se alternam, adverte ele, mas de “processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade”.

O Isso, na medida em que significa ver o outro como objeto de uso, de conhecimento, de experiência, pode, por seu turno, também ser uma pessoa. Por exemplo, quando encontramos alguém e o saudamos, utilizando formas desgastadas como um “olá”, um “tudo bem?”, estaremos nos relacionando na forma Eu-Isso. É diferente se o saudarmos com algo mais próximo, íntimo, especial, como “lhe dando um cheiro”, diz Buber referindo-se aos americanos, ou, possivelmente a nós.

Emmanuel Levinas se utiliza de Buber por considerá-lo um autor importante pelo fato de eliminar o fundamento gnosiológico do encontro: eu não me encontro com o outro para saber nada, para passar nada, eu me encontro com ele para participar de uma relação fundamental diádica, síntese de evento e eternidade, em que sou instaurado no ser, introduzido na existência a partir da relação, da linguagem, da “cena”. Também por ver nele o filósofo que eleva o Tu à categoria de absolutamente outro, excluindo, assim, o Nós da relação.

Levinas adiciona à tese buberiana a ideia de que o Tu é o feminino, na medida que o feminino seria a alteridade genuína; Levinas acha que Buber não foi longe o suficiente, pois, em sua opinião, ele não desdobra até o fim as atribuições da relação Eu-Tu, não a conduz até a postura ética, a saber, à situação em que o Eu coloca-se diante do Tu sob uma relação de servidão (a “diaconia” levinasiana).

É discutível essa crítica, por mais louvável que seja a posição de Levinas ao exigir da atitude do humano uma participação mais significativa do que um mero estar presente no ato. Aqui o pensamento de Levinas pode ter sido contaminado pela ética da religião, que exige de cada um uma contribuição de maior peso do que simplesmente o estar junto na relação. No entanto, Buber busca escapar da religião, assim como de uma fixação de um Estado para o povo judaico. Na tradição do pensamento messiânico-socialista e de um ateísmo místico que apostava numa fantasia internacionalista de libertação, o que importa, de fato, é a forma como o homem se relaciona com seu semelhante, como considera essa alteridade, como sai de si e entrega-se à relação a partir do reconhecimento do outro. É o próprio Buber quem diz: “Tomo a quem me ouve pela mão e o encaminho à janela. Abro a janela e aponto para o que está lá fora. Não tenho nenhuma doutrina, mas mantenho uma conversação” (BUBER, 1991, p. 693).

#### 4 O DIÁLOGO EM BUBER E LEVINAS

Levinas defende explicitamente uma filosofia do diálogo, que se oporia, segundo ele, à tradição filosófica da unidade do Eu (ou do sistema) e da suficiência a si (da imanência). Seus iniciadores foram Martin Buber e Franz Rosenzweig, na Alemanha, e Gabriel Marcel, na França.

Mas o diálogo em Levinas é diferente de seus predecessores. A importância de Martin Buber, para Levinas, como vimos, é o fato de este eliminar o *fundamento gnosiológico* do encontro. Eu não encontro o outro para saber de nada, para conhecer coisa alguma; eu realizo, antes, um puro diálogo, uma pura “aliança”, diz Levinas:

volto-me ao outro não porque tenha havido uma proximidade prévia ou por já estarmos substancialmente unidos, mas porque o “tu” é o absolutamente outro. A relação Eu-Tu é irreduzível, o encontro não se reduz a nada determinável. O encontro, em Buber, seria ato puro, transcendência sem conteúdo, mera faísca como o instante da intuição bergsoniana, diz Levinas, como o quase-nada do bergsoniano Jankélévitch. Aí, a consciência

não tem mais conteúdo, fica só como uma ponta de agulha que penetra o ser. (LEVINAS, 1954, p. 29)

Buber também é importante por excluir o Nós da relação Eu-Tu: o Eu (*Je*) interpela o Tu mas sem considerá-lo objeto que seu olhar determine e sobre o qual emita juízos; tampouco o interpela como inimigo, ao mesmo tempo que não promove um apagamento jurídico do Eu (*Moi*) sob uma lei anônima do Estado. O fato de interpelar o Tu de forma que nenhum conceito possa apreender é o que instaura, para Levinas, a sociedade justa e o mundo justo, pondo fim à violência.

Mas Levinas acha que a relação Eu-Tu, de Buber, coincidindo com o puro face a face do encontro, com a harmoniosa copresença, com o “olhos nos olhos”, pode ficar no jogo de espelhos, nas simples relações ópticas, esvaziando-se de sua heteronomia, de sua transcendência, de sua associação. Não, é preciso mais, acredita Levinas, tem de haver uma obrigação. Trata-se de seu conceito de *diaconia*, citado atrás. Segundo ele, o laço com outrem só se aperta como responsabilidade, independente de podermos ou não fazer algo pelo outro. É o “eu estou aqui”, é o fazer algo por esse outro, dar-se a ele, uma espécie de *servidão* (diaconia) antes de qualquer diálogo. Em presença do outro, seu rosto, o expressivo em seu rosto (e em seu corpo), manda-me servi-lo, permanecendo salva a autonomia desse outro, sua alteridade, que seria, de fato, aquilo que me liberta.

Diálogo, portanto, não é comunicação, pelo menos no sentido costumeiro que se dá a esta palavra. “Comunico-me só se me desposuir”, diz Levinas (1954, p. 50), quando o Eu desaparece e instala-se um *acontecimento* (um *Geschehen*), um choque. Meu interlocutor é alguém independente de qualquer movimento subjetivo, ele é estranho a mim, mas é alguém que se põe diante de mim. Dessa maneira, comunicação traduz-se, para Levinas, como “substituição”:

a substituição como uma relação de um ao Outro e do Outro ao um, sem que as duas relações tenham o mesmo sentido. Trata-se, sublinha ele, da *minha* substituição, e é, enquanto *minha*, que a substituição se produz no próximo. Por isso, é em mim e não no outro, em mim e não na individuação de um conceito que se abre a comunicação. (LEVINAS, 1967, p. 200, grifo do original)

Por aí se vê que ela é algo totalmente distinto da troca social de informações pela comunicação, que é reversibilidade da via de duplo sentido, aberta à circulação

de informações, onde, diz ele, o sentido é indiferente (1967, p. 188). Nesse caso, há um terceiro que introduz, com as necessidades de justiça – diz ele, nesse mesmo lugar – a tematização, o aparecer e a justiça. O “sentido” aparecerá, para ele, apenas a partir do si (*du Soi*).

No diálogo, meu interlocutor me é *absolutamente estranho*, diz Levinas, somente ele pode me instruir. Por aí, se deduz que comunicação é próxima de instrução, o Infinito se produz ao recebermos de outrem algo além da capacidade do Eu. O Infinito realiza-se na significação, no ensino e na justiça.

A relação Eu-Tu é totalmente diferente da relação – também necessária – Eu-Isso, que é, inicialmente, um ato interior. Para pensar, o pensamento recorre às palavras, realiza seu “discurso interior”: ele interroga, responde, reflete sobre si mesmo, diz Levinas, mas ainda não estamos no campo do diálogo. Circulando entre outros homens, tenta-se recuperar a unidade do pensamento perdida, falando-se a linguagem que se dobra ao saber (relação Eu-Isso). Cada um está “no pensamento do outro”, quer dizer, suas razões coincidem, estão de acordo, em “uma só alma”: “A Razão seria a verdadeira vida interior, claridade que se faz junto a sujeitos pensantes quando se falam e se encontram” (LEVINAS, 1980, p. 191).

## 5 BUBER, LEVINAS, BATAILLE: MAIS DO QUE MERA COINCIDÊNCIA

O escritor e etnólogo Georges Bataille critica Hegel por este reduzir o mundo ao pensamento discursivo e ao projeto<sup>10</sup>; Levinas o critica por fazer o espiritual e o significativo residirem sempre no saber, algo de que Levinas se afasta claramente: ele não quer saber de nada que se proponha a compreender e a apreender. Há uma confluência das duas críticas na aspiração de uma relação que supere a totalidade, seja na forma de Infinito, seja na forma do sagrado.

---

<sup>10</sup> *Extremo possível do homem, o sagrado*. A experiência interior “[são] os estados de êxtase, de arrebatamento, pelo menos de emoção meditada. Mas penso menos na experiência *confessional*, à qual foi preciso ater-se até agora, do que numa experiência nua, livre de amarras, mesmo de origem, a qualquer religião que seja. É por isso que não gosto da palavra *mística*” (BATAILLE, 1943, p. 11). “Chamo experiência uma viagem ao extremo do possível do homem. Esta ausência de equilíbrio não sobrevive à colocação em jogo da experiência, indo ao extremo do possível. Ir ao extremo do possível significa pelo menos isto: que o limite, que é o conhecimento como fim, seja ultrapassado” (BATAILLE, 1943, p. 11 e 16: a tradução brasileira diz “término” em vez de *extremo*). Contra Hegel: “ao confundir existência e trabalho (o pensamento discursivo, o projeto), ele reduz o mundo ao mundo profano: ele nega o sagrado (a comunicação)” (BATAILLE, 1943, p. 87).

Bataille fala de fusão de dois seres como realização do extremo possível do homem, a saber, a recuperação da continuidade (com o universo) no ápice sexual (BATAILLE, 1943), espécie de exercício do sagrado visando a comunicação em sentido absoluto. Levinas pensa também em Eros, mas em sentido totalmente diferente, pois, para ele, é em Eros que o ser se desconecta de si e pode ver no outro, via paternidade, sua restituição. Afora isso, haveria um erotismo além dos corpos e da sexualidade, que é o erotismo do mistério do outro, que nunca se revela, que sempre escapa e que, por isso, viabiliza ao Ego a comunicabilidade.

Em Bataille, a proximidade é física, trata-se do encontro de corpos. Em Levinas, ela é *substituição*: eu me substituo no outro – existe a transposição, a comutação, a troca de lugares, como uma espécie de dissolução de cada um no outro<sup>11</sup>. A fusão sujeito-objeto, em Bataille, ocorre no plano extrarracional da morte ou da sexualidade, em que o sujeito aparece como não saber e o objeto como algo desconhecido. A convergência das duas noções continua: o não saber é um consenso entre os dois. Quanto ao caráter desconhecido, é exatamente como Levinas caracteriza o outro, como mistério, que tem sua liberdade exterior à minha, que está fora do meu sistema. Eu nego minha individualidade (meu *caráter descontínuo*, na linguagem de Bataille), reneço meu eu e deixo o outro entrar em mim (tornando-me *contínuo*).

Ainda dentro da crítica hegeliana, Bataille diz que o espírito só pode expor-se quando cessam as operações intelectuais de entendimento e compreensão, pois os enunciados não contam nada, o que conta “é o vento”<sup>12</sup>. Esse vento está muito próximo

<sup>11</sup> *Comunicação como “desposseção”* (cf. LEVINAS, 1954, p. 50; 1967, p. 188; 1961, p. 60). O “acontecimento”, está em Lévinas (1961, p. 56). Conferir com a citação, a respeito de a comunicação ocorrer quando o eu se sacrifica: “É a partir da subjetividade compreendida como si-mesmo (*comme soi*) – a partir da *excidência* e da desposseção, da contração em que o eu (*Moi*) não aparece mas se imola – que a relação com o outro pode ser comunicação e transcendência e não sempre uma outra forma de buscar a certeza ou a coincidência consigo mesmo (*avec soi*)” Consultar Levinas (1967, p. 188).

<sup>12</sup> *Experiência interior, comunicação sem palavras*. “É através de uma ‘íntima cessação de toda operação intelectual’ que o espírito se expõe. [...] A diferença entre a experiência interior e a filosofia reside principalmente no fato de que, na experiência o enunciado não é nada, senão um meio, e ainda, e ainda, não somente meio, mas obstáculo; o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento (BATAILLE, 1943, p. 21). *Sobre a areia movediça das palavras*. “Esta areia, onde afundamos para não ver, é formada de palavras e a contestação, devendo servir-se delas, faz pensar [...] no homem atolado, debatendo-se, e que seus esforços afundam com certeza [...]. Dessas areias não sairemos sem que alguma corda nos seja estendida. Ainda que as palavras drenem em nós quase toda a vida [...] subsiste em nós uma parte muda, furtada, inapreensível” (BATAILLE, 1943, p. 22). “Precisamos apreender em nós o que subsiste ao abrigo das servilidades verbais” (BATAILLE, 1943, p. 23). “Não podendo e não querendo recorrer à ascese [cristã], devo ligar a contestação à *liberação do poder das palavras*, que é o domínio” (BATAILLE, 1943, p. 23). *Palavra escorregadia*: “a diferença entre cheirar uma rosa e falar sobre ela” (BATAILLE, 1943, p. 24). *Extremo do possível: nem literatura, nem poesia*. “Não se

do *espírito* de Levinas, aquilo que está “entre” as coisas. Este *entre* é algo que Levinas toma de Martin Buber, quando este diz que no princípio está a relação. Para os três pensadores, o eixo de toda a relação (seja ela do eu com o outro, de eu com o tu, do descontínuo com o contínuo) é esse espaço, esse *vento*, aquilo que Buber chama de linguagem, que não é conduzida pelo homem, mas que o conduz. O entre é o lugar onde o espírito habita, diz Buber, da mesma forma que Bataille, quando diz que o amor é o que amarra os amantes.

Georges Bataille diz que um grupo de pessoas, quando ri coletivamente de uma frase, é percorrido por uma corrente intensa de comunicação e que cada pessoa, assim, abre-se ao contágio da onda que repercute como as ondas do mar. A pessoa envolve-se na onda, cai nela. Ora, a mesma figura já se encontrava em Martin Buber, quando falava que a relação dialógica entre duas pessoas supõe necessariamente a imersão: não se pode permanecer na praia contemplando as espumas das ondas: deve-se atirar na água e nadar.

Mais adiante, Bataille diz que o ipse, “nosso verdadeiro ego”, é o estado em que, atirados na cena, capturamos o desconhecido das coisas, o que está oculto nelas. É a mesma figura de nossa relação com a alteridade, em Levinas. Já o eu seguro de si, de Bataille, é aquele que se imagina necessário e que tenta conhecer. No primeiro caso, o ipse instaura aquilo que para Buber seria a relação Eu-Tu, enquanto que, no segundo, o eu autônomo, realizaria a relação Eu-Isso. O mesmo jogo aparece em Levinas, que critica o Eu (Moi) imperialista que difere do Eu (Je), que é aquele que interpela o Tu.

É notória a presença nos três pensadores daquilo que se chamou, no texto de Martin Buber, de ateísmo místico dos intelectuais das duas primeiras décadas do século 20, na Alemanha, e que Theodor Adorno tratou como *teologia invertida*. Emmanuel Levinas praticava seu ateísmo metafísico, ao estilo da metafísica bergsoniana; Martin Buber o ateísmo místico e Georges Bataille o misticismo não religioso. Tudo tendendo para o mesmo.

---

pode saber nada do homem que não tenha tomado forma de frase, e o entusiasmo pela poesia, por outro lado, considera as intraduzíveis sequências de palavras como o cimo. O extremo está alhures. Ele só é inteiramente atingido quando comunicado (o homem é múltiplo, a solidão é o vazio, a nulidade, a mentira). Se qualquer expressão testemunha isso: o extremo é diferente. Ele nunca é literatura. Se a poesia o exprime, ele é distinto disso: ao ponto de não ser poético, pois, se a poesia o tem por objeto, ela não o atinge. Quando o extremo está lá, os meios que servem para atingi-lo não estão mais lá” (BATAILLE, 1943, p. 56). “A recusa de comunicar é um meio de comunicar mais hostil, mas o mais potente” (BATAILLE, 1943, p. 56).

Por fim, no conceito de comunicação sentimos uma convergência interessante nos três autores ao defenderem, ao mesmo tempo, a teoria do não retorno, a de que a comunicação não é uma relação circular, mas, antes, uma relação assimétrica que vai de mim ao outro, mas não tem retorno (teoria da substituição). Georges Bataille acredita que o êxtase não seja amor, pois amor é possessão<sup>13</sup> (como também acha Levinas); aqui não há sujeito-objeto, há uma brecha escancarada entre um e outro, onde ambos se desfazem; cria-se a comunicação, mas não de um a outro; um e outro, diz Bataille, perdem sua existência distinta.

Georges Bataille fala que somos seres descontínuos com nostalgia de uma continuidade perdida. Essa continuidade é nossa dissolução no todo. Tudo a ver com a definição que Buber dá da relação Eu-Tu, processo que se entrelaça numa profunda dualidade. Eu, desfeito de minha individualidade, de meu egocentrismo, dispo-me; não sou mais nada; estou pronto para receber o outro, para incorporá-lo. Enquanto ser descontínuo, ao contrário, continuo reagindo ao outro como uma relação Eu-Isso e não permito o aparecimento da borboleta a partir da crisálida.

---

<sup>13</sup> *Comunicação é diferente do amor.* “O êxtase não é o amor: amor é possessão à qual é necessário o jogo, ao mesmo tempo possuidor do sujeito, e possuído por ele. Não há mais sujeito-objeto, mas ‘brecha escancarada’ entre um e outro e, na brecha, o sujeito, o objeto são dissolvidos, há passagem, comunicação, mas não de um a outro: *um e outro* perderam a existência distinta (BATAILLE, 1943, p. 66).

## REFERÊNCIAS

- ARVON, H. Ludwig Feuerbach. In: **Dictionnaire des Philosophes**. Paris: Albin-Michel, 1998. p. 1150-1165.
- BARTHOLO JR., R. **Você e eu**: Martin Buber, presença palavra. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- BATAILLE, G. [1943]. **A experiência interior**. Tradução: Celso Libânio Coutinho, Magali Montagné e Antonio Ceschin. São Paulo: Ática, 1992.
- BATAILLE, G. [1957]. **O erotismo**. Tradução: Cláudia Fares. São Paulo: ARX, 2004.
- BOHM, D. **Diálogo. Comunicação e redes de convivência**. Editado por Lee Nichol. São Paulo: Palas Athena, 2005.
- BUBER, M. [1923]. **Eu e tu**. Tradução, introdução e notas: Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2004.
- BUBER, M. [1948]. **Das Problem des Menschen**. Heidelberg: L. Schneider, 1954.
- BUBER, M. [1957]. Distance and Relation. **Psychiatry**, Nova Iorque, n. 20, p. 97-104, 1957.
- BUBER, M. [1963]. Replies to my Critics. In: SCHILPP, P. A.; FRIEDMAN, M. (Orgs.). *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Illinois: Open Court, 1991. v. 12. p. 110-135. (Coleção The library of living philosophers).
- LANDAUER, G. [1921]. Sind das Ketzergedanken? In: \_\_\_\_\_. **Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schriften**. Potsdam: G. Kiepenhauer, 1921.
- LEVINAS, E. [1954]. O eu da totalidade. In: LEVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 2. ed. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LEVINAS, E. [1961]. **Totalidade e infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, [2000].
- LEVINAS, E. La substitution. In: \_\_\_\_\_. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. [s/l]: Kluwer Academic, 1967
- LEVINAS, E. [1980]. O diálogo – consciência de si e proximidade do próximo. In: \_\_\_\_\_. **De Deus que vem a ideia**. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LÖWY, M. **Redenção e utopia**: o judaísmo libertário na Europa. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- VON ZUBEN, N. A. Introdução. In: BUBER, M. **Eu e Tu**. Tradução, introdução e notas: Newton Aquiles Von Zuben. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2004.