

O ECLIPSE DE DEUS

GOD'S ECLIPSE

Vitor da Silva Amâncio¹

RESUMO

Martin Buber é reconhecido amplamente nas áreas da Filosofia Existencialista, Ética e Pedagogia. Porém, neste trabalho será apresentada a figura de um religioso filósofo que procurou reconciliar a fé com a contemporaneidade marcada pelo deicídio moderno, consequência da redução do Absoluto em objeto de estudo pela ciência. Nessa direção, Buber faz uma extensa análise entre a ideia de Deus, discutida pela Filosofia, e a pessoa de Deus em relação Eu-Tu, fruto de uma verdadeira religião; trazendo, também, uma consequência ética com base na temática do absurdo. Na coletânea de textos intitulada *O Eclipse de Deus*, ele discorre sobre o modo como o homem interpôs entre si e próprio Deus algo o que ofuscou os seus olhos da magnificência divina. No presente trabalho investigaremos como Buber analisa os pensamentos da Filosofia Moderna e Contemporânea, de maneira a evidenciar a diferença entre um encontro verdadeiro com o Absoluto e imagens abstratas construídas pelo pensamento filosófico.

Palavras-chave: Deus. Religião. Ética.

¹ Aluno do curso de Bacharelado em Filosofia da FAE Centro Universitário.
E-mail: vitor.sa.93@gmail.com

ABSTRACT

Martin Buber is usually known in the existentialist philosophy area, ethics and pedagogy, however in this article, will be presented a religious philosopher's figure, that tried to reconcile the faith with contemporaneity marked by the modern decision, consequence of the reduction of the absolute in science's study object. For this, Buber does an external analysis between God's idea and God's people in I-and-Thou relation, fruit of a true religion, bringing also an ethical consequence with the absurd's thematic. Through this, he writes about the concept of his work "God's eclipse", where the man put between him and God, something that blew out his eyes of the divine magnificence. On this work, we will investigate descriptively, how Buber analyses the Modern and Contemporary Philosophy thoughts, presenting as evidence the difference between a true meeting with the absolute of abstract images built by the philosophical thought.

Keywords: God. Religion. Ethics.

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa investigar no pensamento de Martin Buber (1878 – 1965) a sua tentativa de reconciliar a religião, que herdou da modernidade a redução de Deus a um conceito, com a contemporaneidade traumatizada pelo pós-guerra, quando se sentiram as consequências de um Deus tornado ídolo para manobra de massas, por meio do confronto entre a Filosofia e o fenômeno religioso enquanto experiência de encontro com o Outro, abluindo o homem religioso do pensamento filosófico reducionista.

Investigaremos no pensamento buberiano a relação da religião com o pensamento filosófico e a ética.

Buber, um judeu austríaco, viveu o período da Segunda Guerra, fugindo da perseguição nazista que o destituiu do cargo de professor na Alemanha em 1933, e pôde contemplar de perto como o Ocidente, no auge do pensamento moderno, foi capaz de tamanha atrocidade. Seu pensamento filosófico perpassa os campos da Ética, da Filosofia Existencialista e da Filosofia da Religião. Suas ideias apresentam as influências do *Haskalah* (termo que designa como ficou conhecido o movimento iluminista judaico), portanto, em seus escritos se evidencia a fala de um homem religioso que filosofa.

Desde pequeno era um entusiasta pela Filosofia, herança de seu intelectual avô, e na juventude se questionava acerca da possibilidade do tempo e espaço infinitos. Inevitavelmente, foi conduzido ao pensamento de Kant pela obra “Prolegômenos a toda metafísica futura”, de onde recebeu grande influência. Contudo, mais tarde se torna crítico ao reducionismo do Iluminista Alemão, que torna Deus um “postulado da razão prática” (BUBER, 2007, p. 20). Mas toda essa redução fenomenológica teve início pelo pensamento de Baruch Spinoza (1632 – 1677), que questionou a possibilidade da experiência de Deus no âmbito pessoal e, conseqüentemente, a possibilidade de um contato real entre Deus e o homem. Dessa maneira, Buber avança pelo pensamento de diversos filósofos que adotaram essa metodologia e contribuíram para que, na segunda metade do século XVIII, Nietzsche (1844 – 1900) pudesse fazer suas considerações sobre a morte de Deus.

Assim, vai se tornando claro que Buber almeja reapresentar aos homens a pessoa de Deus, sem que este venha a ser aquele que Pascal chamou de “Deus dos filósofos”, mas o real “Deus de Abraão, Isaac e Jacó”. Além da Filosofia da Religião, na obra *O eclipse de Deus* ele também aborda a dimensão ética, onde propõe a necessidade de uma suspensão ética necessária, que possibilitaria o contato direto e imediato entre a deidade e a humanidade.

1 RELIGIÃO E REALIDADE

Como ponto de partida, Buber esclarece que a maneira pela qual o homem relaciona Deus com a realidade é determinante para delinear o seu contexto histórico e sua linha de raciocínio. Por exemplo, há quem delimite a impossibilidade de uma relação com Deus, uma vez que só é possível fazer dele uma ideia longe da perfeição que ele abarca e, também, há quem faça da realidade as ideias que se extraem do mundo concreto, de tal forma que é possível manipular essas ideias ligadas ao que restou das imagens originárias.

Nesse último caso, a relação religiosa se limita às fronteiras do próprio espírito do idealista, uma vez que tudo não passa de um processo interior da alma humana. Nesse caso, o relacionamento com este totalmente outro – camadas diferentes desse mesmo eu – não passa de um monólogo.

Deus foi categorizado pela Filosofia Medieval como aquele que subsiste em si mesmo, portanto, alguém que permanece externo e independente da atuação humana. Essa construção idealista tornou o homem incapaz de apreender em si uma realidade extrínseca a ele, e tampouco capaz de representar em imagens este que sequer é ainda capaz de mensurar a sua contemplação. Entretanto, o que não deixou apagar as fagulhas do divino real da história da humanidade foram os feitos realizados por quem se encontrou com essa potência e esta glória verdadeiramente divinas.

Contudo, a necessidade de preservação da experiência religiosa gera outra necessidade: a de se utilizar de conceitos para exprimir esse fato. Mas toda essa especulação de uma experiência não esvazia necessariamente a interação concreta com Deus; tudo depende de como essas ideias fazem jus à realidade, sem divorciar a abstração do testemunho de uma experiência viva. Há uma proporção indispensável entre o distanciamento de um antropomorfismo e uma imediatez orgânica que evidencie o dito encontro, embora Buber aponte que mesmo nessa imediatez há algo de antropomórfico, pois necessariamente haverá um interlocutor exigindo mutualidade e reciprocidade com a sensibilidade humana.

O filósofo racionalista, também judeu, Baruch Spinoza, buscou esclarecer uma indispensável complementação de um autêntico conceito de Deus, mediante a interpretação das experiências humanas, a fim de extinguir os atributos humanos, ou os antropomorfismos. Diante de tantos atributos à pessoa divina, restaram-lhe dois que não poderiam ser ignorados na compreensão do divino: a extensão (cosmos) e o espírito – nítida influência do pensamento cartesiano.

Nisto consiste justamente a crítica de Buber, pois Spinoza tentou fugir de um antropomorfismo extremo, e acabou decaindo num antropomorfismo sublime. Isso fica evidente quando o iluminista se apega a atributos abstratos, para os quais é impreterível o uso da razão.

Entretanto, no decorrer da História Ocidental, o pensamento religioso europeu é acusado de tomar um caminho contrário: que, diferentemente de querer uma sublimação de uma compreensão intelectual do divino, admite que todas as religiões buscam de fato esse Deus, mas suprime o caráter de realidade da ideia de sua existência.

Graças à herança do Idealismo Transcendental de Kant², que disse “Deus não é nenhuma substância exterior, mas apenas uma relação moral dentro de nós” (BUBER, 2007, p. 20), houve o dito reducionismo da pessoa divina a um mero postulado da razão prática. Para o Iluminista, fenômenos da realidade objetiva não são em si cognoscíveis; são cognoscíveis apenas como eles se apresentam para nós enquanto fenômeno. Logo, Deus se tornou uma não substância objetiva, mas um postulado da razão. Embora Kant tenha tentado substituir o homem pela sociedade, em sua fundamentação do princípio moral, ainda assim garantiu que esta estava na constituição racional do indivíduo.

Nisso é evidente que se atinge o ponto de cisão entre Deus-ideia³ e o homem, uma vez que um princípio moral do homem não pode advir de um encontro consigo mesmo (abstração racional) e que esta fundamentação poderia vir somente por um totalmente outro absoluto, se o que é delegado aos homens é uma obrigação moral absoluta.

Outra afirmação conhecida dentro e fora do mundo filosófico, que demonstra o ápice do pensamento moderno acerca da realidade da existência de Deus, foi proferida por Nietzsche acerca da morte de Deus e o fato de que nós o tenhamos matado, proclamando, assim, o vazio do horizonte do ser. Heidegger, frente a essa proposição, acolhe essa fala e a interpreta. O conceito de Deus foi levado do ser objetivo para a imanência da subjetividade, ou seja, a modernidade não consegue mais aceitar um Deus que não esteja na nossa subjetividade. Assim, para Heidegger, o conceito nietzschiano de deicídio buscou substituir o mundo suprassensível pelo próprio homem, eliminando o mundo.

² O Idealismo Transcendental de Immanuel Kant (1724 – 1804) buscou justificar a possibilidade do conhecimento das coisas por meio de faculdades a priori da mente; uma vez que a coisa-em-si (*noumenon*) é de natureza incognoscível, somente o fenômeno dela é passível de ser conhecido. Sua epistemologia é oposta do idealismo dogmático.

³ Conceito pelo qual Deus é minimizado a uma ideia ativa em nossa consciência, não mais uma pessoa.

Buber supõe que, para o existencialista alemão, este mundo suprassensível abarca todos os objetivos mais elevados: incluindo Deus e os deuses, porém o Deus vivo compreendido por ele, Buber, não pode ser isolado neste mundo suprassensível e nem no mundo sensível, como objeto da subjetividade. Nisto vemos o risco de obscurecer a relação com o divino por meio de imagens que surgem da tentativa de entender Deus como encontro consigo mesmo. A partir de então vemos que esse processo culminará em uma procissão de imagens que designam Deus, ou deuses, ou deidades ou Deus dos deuses.

Baseado nesse princípio cunha-se o conceito de Eclipse divino, uma vez que o deicídio provocado pelo idealismo não matou o Deus vivo, o que o implodiria trazendo-lhe uma inexistência objetiva, mas colocou essas abstrações entre si mesmo e Deus, pois é perceptível, mesmo numa civilização dita como atea, uma busca sensível de um transcendente atuante como num interlocutor de um crescimento intelectual ou humano, e negar a existência seria atuar no lado obscuro deste velamento.

Quando, no dia de sua criação – diz uma lenda judaica –, os primeiros homens rejeitaram a Deus e foram expulsos do jardim, pela primeira vez viram o sol se pôr. Ficaram amedrontados, porque não conseguiram entender tal fato a não como se, por sua culpa, o mundo estivesse voltando a mergulhar no caos. Durante a noite inteira os dois ficaram sentados, um diante do outro, chorado, e sua conversão aconteceu. Então raiou a manhã. (BUBER, 2007, p. 26)

Assim, atrás do muro do eclipse, Deus permanece intangível em sua natureza. Para cada ciência cabe investigar o objeto de sua pesquisa, porém para examinar a pessoa divina é necessário apoiar-se numa presunção de limitar este Tu em condições ideais de experimentação, o que já deixou de ser Deus.

2 A RELIGIÃO E A FILOSOFIA

Será necessário nesse ponto distinguir a religião, como proposta buberiana, da Filosofia, enquanto compreensão filosófica do fenômeno religioso, que essencialmente se diferencia entre uma compreensão que parte de uma abstração de uma relação recíproca e um contato imediato. Além do objeto de ambas as partes, os objetivos ou a intenção destas são distintos.

Em primeiro lugar, a necessidade de superação dos dogmatismos dentro da prática religiosa emerge quando há comunicação com uma realidade claramente

religiosa. Em um verdadeiro cultivo religioso se atinge uma interação que perfaz a dinâmica existencial do indivíduo, daí que o mais importante para o piedoso não é a revelação do divino, mesmo que de forma totalmente desvelada, mas a relação que surge a partir desse encontro. Mesmo os fiéis que nada conhecem sobre Deus, que mal sabem nomeá-lo, falam a Deus sem saber falar sobre ele.

Quanto ao objeto que é próprio da religião, está nessa relação que não cerceia a pessoa divina às dimensões puramente transcendente ou unicamente imanente, já que algo limitado à primeira proposição está aquém de uma possibilidade real com o humano e, no outro caso, quem pensa num Deus estritamente imanente pensa em outra coisa que não seja ele, mesmo que seja projeção de seu inconsciente.

Consequentemente, a Filosofia abarca uma estruturação lógica, que necessariamente obedece a uma concatenação de proposições verdadeiras, que parte da observação de um sujeito pensante a um objeto observado, e a religião não parte de verdades, mas de experiências que permitem a relação dual de Eu-Tu como dois seres que se conectam.

Os filósofos olham para essa realidade da fé como um simples aceitar-como-verdadeiro, dado que, se traduzirmos a experiência religiosa em proposições, estaremos submetendo a experiência ao crivo da lógica, o que há muito deixa de ser experiência. Extirpando-se aqui os desdobramentos institucionais como hoje se traduzem, a religião está fundamentada na relação Eu-Tu, diferente da Filosofia que, em sua teoria do conhecimento, reduz a realidade à abstração do sujeito dentro da relação sujeito e objeto.

E de novo, por mais que o Absoluto seja pensado como personificado, quando penso nele como meu objeto, estou fazendo filosofia. [...] Eu e Tu subsistem graças à concretude vivida dentro desta concretude; sujeito e objeto, produtos da força da abstração, só duram enquanto dura a abstração. (BUBER, 2007, p. 32)

Ao transcender a relação onde uma das partes necessariamente se torna um objeto, enquanto a outra detém a qualidade de ser, Buber propõe que a religião, ao falar de conhecimento, não fala sobre noética, mas sobre uma reciprocidade ativa “de existência atuante para existência atuante” (BUBER, 2007, p. 32).

É necessário também considerar que a Filosofia difere da religião enquanto a sua intencionalidade. Enquanto a primeira deseja a análise da essência, a segunda

genericamente procura o “conhecimento” da salvação, porém, se elevada à mais nobre busca, a religião tenta apresentar a unidade essencial entre essência e salvação. Exatamente por isso que a religião não deve ser reduzida a uma série de prescrições morais, o que se aproximaria muito de uma teórica, mas como um caminho de Deus no mundo, pelo qual o homem faz a sua própria experiência do sagrado.

Tornar visível o Deus invisível por meio da atuação do homem no mundo compreende a mais alta intenção religiosa, mas aqui é fundamental uma atitude espontânea e criativa: uma vez que a intenção da religião é uma pretensa salvação, o mais importante não é o conhecimento da salvação, mas o seu efeito.

A religião, quanto mais real, tanto mais significa a sua própria superação: ela quer deixar de ser a especialidade chamada “religião”, deseja tornar-se vida; o que a ela, em última análise, importa não são os atos especificamente religiosos, mas a libertação de tudo quanto é específico: histórica e biograficamente, ela busca a pureza do dia a dia (BUBER, 2007, p. 34).

Claramente, não se trata da diluição da especificidade de uma religião em um oceano de universalidades, mas de fundamentar esta em sua vontade mais verdadeira: sua conformidade com a vida; neste sentido emerge a união indispensável entre a salvação, seu efeito e a essência fundamental entre conhecimento e vida.

Esse estado de unicidade não aliena o ser humano das experiências concretas da vida, uma vez que é justamente no tumulto da realidade onde se encontra a possibilidade de um relacionamento real com o totalmente outro, do contrário permaneceria numa ideia, numa fantasia. Não se trata aqui de uma análise sintética ou uma pesquisa analítica sobre o que vem a ser a vida, mas é no agir e sofrer que se reflete o efeito daquela salvação supramencionada, entranhada na momentaneidade do momento.

Fora dito de uma necessária espontaneidade que desponta numa relação natural para com um totalmente outro – uma contingência real da interação entre dois seres –, disso emana outro irrevogável ponto, o que chamamos de mistério. Ora, se sempre se prevê o que virá de um suposto outro, este se encontra dentro das categorias de minha mente. E um verdadeiro outro transcende essa expectativa de maneira original, o que faz surgir em nós esse espaço vazio de conceitos chamado mistério. Portanto, a religião se manifesta somente após um sentido que se alcança no interior do homem. Toda manifestação religiosa externa encontra seu fundamento numa significação que alcança o homem aberto à despreziosa manifestação.

Essa espontaneidade do momento é algo que não se explica por meio da filosofia, mesmo que seja acusada pela teologia de elucubrações filosóficas. Com base nisso, Buber expõe que a comunicação de um conteúdo religioso possui seu ponto de partida no paradoxo, não se restringindo à lógica noética, que somente no aqui e agora pode ser experimentada.

Precisamente aqui se encontra a bifurcação pela qual a filosofia se distancia da experiência religiosa, o que separa a fé do religioso da fé dos filósofos segundo Pascal; mediante imagens de Deus, o homem filosofante faz uso de concepções ou conceitos que transformam o Tu – totalmente outro absoluto – em Ele, na verdade em algo.

Buber assim determina o que para ele vem a ser um ateísmo crítico: quando o homem reza, dirige-se, relaciona-se com um Deus em terceira pessoa, este voltou a ser um desconhecido para o homem.

3 DE UMA SUSPENSÃO ÉTICA

Neste ponto, Buber faz uma análise das implicações éticas da relação Eu-Tu com o divino, partindo sempre da consideração de que Ele é mais que uma realidade objetiva, é uma pessoa real. Assim, o filósofo judeu resgata a passagem bíblica, extensamente analisada por Kierkegaard, da tentativa de homicídio de Abraão contra seu filho Isaac.

Neste episódio veterotestamentário, o próprio Deus coloca à prova seu servo, pedindo que ele lhe ofereça o seu único filho, fruto de sua promessa a Abraão, e prontamente é atendido. O nômade de Ur premedita o sacrifício, prepara holocausto, faz o menino carregar a lenha e dá início ao que Deus lhe ordenou.

Com esta história, Buber mostra que a ética neste momento é suspensa para que o ato tenha consonância para o que venha a ser a “vontade de Deus”, isto é, aquilo que é imoral, de modo geral e universal, é justificado mediante uma relação exclusiva e pessoal entre Deus e aquele indivíduo. Em suma, é Deus mesmo quem estabelece as ordens de bem e mal e é ele mesmo quem as quebra, variando de pessoa a pessoa. O ético se relativiza do universal e incondicional para o particular e contingente.

O que se nos transforma em desafio é justamente a tradução deste movimento para a esfera do atual, o que nunca terá toda essa clareza que o relato bíblico aponta, onde Abraão sacrifica seu filho na certeza de que não o perderá. O drama de Abraão se torna mais atual a partir do momento em que notamos que a decisão de aceitar o

mandato divino e, mesmo contra seus princípios e vontades, o decide por si mesmo. Em nenhum momento há uma comunicação dos fatos, tudo é aceito, preparado e executado por Abraão mesmo.

Aqui se encontram duas disposições: intenção e ato. Mediante o fato de que nada se interpôs entre essas duas disposições, a relação entre Abraão e Deus se tornou profundamente real, o que para Deus foi o suficiente para impedir Abraão de consumir o fato contra seu filho. Certamente, Deus não exige de todos os que tentam se aproximar dele um sacrifício tamanho, mas nada mais do que uma relação concreta: o que implica numa ética básica, como na relação direta mencionada no relato do mito da criação entre os primeiros homens e Deus.

Entretanto, atualmente se torna cada vez mais raro intuir e distinguir quando é um ser Absoluto que nos interpela a algo contrário a um princípio, o que seria uma justa suspensão ética, de quando é qualquer outra coisa que nos “tenta” a fazer algo que seja incoerente. Neste segundo caso, encontramos tudo quanto se coloca no lugar do Absoluto para, do lugar que ocupa o Absoluto, emitir um ordenamento.

Justamente aqui nos encontramos novamente com as imagens pálidas produzidas pelo homem que se coloca no lugar entre o homem e o Absoluto. Falsos absolutos que foram denunciados por Nietzsche como “Deus morto”, para o qual as pessoas sacrificam muitas vezes o que lhe é mais caro: a sua autenticidade.

O Eclipse de Deus mais uma vez aparece, porém numa dimensão social, política, pela qual Buber sutilmente critica sistemas que colocam irmãos contra irmãos em nome de uma pretensa liberdade, de uma suposta igualdade, pela qual as pessoas matam a sua individualidade, a sua singularidade, em nome de sistemas que nivelam todos os homens a algo e não a pessoas.

Se faz mister distinguir sempre a voz do Absoluto da coerção daquilo que condiciona o ser humano. De um lado um absurdo, mas que seja particular e contingente de uma ética suspensa e que una ato e intenção, levando uma relação com um Ser real a uma concretude, e de outro a coercibilidade de uma falsa imagem de um absoluto que reduz as relações, objetivando o Tu e ofuscando o brilho de Deus eclipsado, mas que nunca deixou de brilhar.

CONCLUSÃO

Fica claro que Buber não deseja extirpar toda filosofia, quando se trata de religião, mas que fique claro que, quando se trata de relação com Deus, todas as atribuições (conceitos) são vagas e de nada servem. Exatamente nisso há uma concordância com o deicídio moderno, pois aquilo com o qual o homem não se relaciona diretamente, pessoalmente, lhe é inexistente – o que não nega a existência objetiva de Deus. Deus “morre” para o homem quando ele é tornado ideia.

Buber descobre que o Deus morto de Nietzsche na verdade é um Deus ausente, pois no lugar que lhe é próprio o homem moderno colocou sua razão, sua ciência e, ao tentar filtrar Deus como fenômeno passível de cognição, o homem encontrou dele somente uma ideia e não mais uma pessoa. Disto surgiu a deidade da filosofia, a qual a escolástica já gestava em suas abstrações. Conversão, para o filósofo judeu, nunca será uma adesão a uma instituição, ou uma tradição, menos ainda uma aquiescência a uma lógica; sobretudo, conversão é encontro, uma experiência de relação entre Eu e um Totalmente Outro. A angústia da contemporaneidade está no desejo de se encontrar com o Absoluto, mas, em se lançando a este, seja pela religião ou mesmo pela filosofia, se encontra somente com sua natureza alienada de uma confluência real com as pessoas que o cercam.

Em sua ética pautada na reciprocidade, Buber propõe como indispensável a relação direta entre o Eu e o Tu, pela qual se dá a humanização de ambos. Paralelamente, o mesmo ocorre nesta relação com o Totalmente Outro, com a realidade Absoluta de onde tudo procede. A verdadeira religião aí se encontra, pois exatamente aí se encontra a origem histórica de todas elas: a relação de um Deus que cria todas as coisas interdependentes, justamente com a finalidade da relação. Religião é relação e a instituição religiosa deve proporcioná-la como caminho, eis seu desígnio último: sua própria superação.

O Eclipse divino acontece quando o homem contempla imagens abstratas, ideias, ideologias e faz dessas deidades uma verdadeira idolatria; deuses pelos quais se sacrifica o que há de mais sagrado (Isaac), seja a liberdade ou a individualidade, e Buber, como um verdadeiro judeu, intui que nada deva possuir a dignidade de ser imagem da pessoa divina, o que já não mais o é. Por ser pessoal, o encontro com o Deus vivo se dá de maneira espontânea, livre, despretensiosa, é particular e contingente, tal como uma relação real de uma pessoa real com outra, também real, só assim Deus também pode ser real.

REFERÊNCIAS

BUBER, M. **Eclipse de Deus**. Campinas: Verus, 2007.

_____. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2003.

PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.

PFEFFER, R. S. Martin Buber: eclipse de Deus e o holocausto. **Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 154-164, out. 2007. Disponível em: <goo.gl/34Z5pQ>. Acesso em: 10 out. 2017.