

## A experiência religiosa: uma leitura de Martin Buber

Mauro Martins AmatuZZi  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

É bastante delicada a questão de termos conceitos que façam justiça à realidade da experiência religiosa e ao mesmo tempo que sejam adequados à pesquisa psicológica. Na busca de nos prepararmos para tal linha de pesquisa, a psicologia da experiência religiosa, deparamo-nos com um pequeno e precioso livro de Martin Buber (1984), que na sua tradução argentina chama-se *Eclipse de Dios*. Este livro resultou de conferências ministradas por ele nos Estados Unidos em 1951, e tem um segundo capítulo que se intitula exatamente “Religião e realidade”, que corresponde a uma daquelas conferências. Podemos encontrar nele algumas bases para se pensar as características de uma verdadeira experiência religiosa.

O que nos propomos aqui é uma leitura desse capítulo de Buber, tentando retirar dela os elementos descritivos de uma experiência religiosa. O texto está dividido em seis parágrafos. Leremos cada um deles e, no final, pretendemos sumariar as características levantadas. Buber, nesse capítulo, não toma a expressão “experiência religiosa” como fio condutor de suas reflexões. Seu problema é mesmo o das relações

entre religião e realidade. Mas isso mesmo dar-nos-á características da experiência religiosa.

- 1 -

O parágrafo primeiro começa com a afirmação de que “as relações entre religião e realidade que prevalecem numa determinada época são o índice mais exato do caráter dessa época” (p.15). E podemos deduzir do conjunto do parágrafo que isto é assim porque o tipo destas relações denuncia a existência ou não de autênticas relações, em geral, nessa determinada época. Com efeito ele vai afirmar logo em seguida:

*“Em algumas épocas, aquilo que os homens ‘crêem’ como algo absolutamente independente deles mesmos, é uma realidade com a qual se encontram em relação viva, mesmo sabendo que só podem construir dela uma representação totalmente inadequada. Já em outras épocas, pelo contrário, substitui a essa realidade uma representação variável que os homens ‘possuem’, e que, portanto, podem manipular, ou então somente um resíduo dessa representação, um conceito que conserva apenas tênues vestígios da imagem original” (p.15).*

---

BUBER, Martin. (1984) *Eclipse de Dios*.

Buenos Aires: Nueva Visión.

Endereço para correspondência: Luverci Pereira de Souza, 1656, Cidade Universitária, CEP 13084-031, Campinas, SP, Fone: (019) 239-2635.

Ele opõe aqui, portanto, um *crer*, numa realidade independente, a um *possuir* uma representação ou um resíduo de representação. No

primeiro caso, há uma relação viva, no segundo, apenas idéias a respeito, mesmo quando a essas idéias “se atribui uma existência real”. Nestas épocas, “os que ainda são ‘religiosos’, em geral não chegam a compreender que a relação concebida como religiosa já não existe entre eles e uma realidade independente deles, mas que somente tem existência dentro da mente”, pois esta contém imagens e idéias às quais se atribui existência real (p.15). Ou seja, a concepção de uma verdadeira relação religiosa apagou-se, e em seu lugar ficou apenas uma idéia ou uma imagem.

Fica fácil então compreendermos que nessas épocas surjam pessoas para quem “a religião nunca foi outra coisa do que um processo intrapsíquico, cujos produtos se ‘projetam’ em um plano em si mesmo fictício, mas ao qual a alma investe de realidade”, e que, portanto, “todo pretendido colóquio com o divino era na realidade somente um solilóquio, ou melhor, uma conversação entre diversos estratos do ser” (p.15).

É nesse contexto que Buber entende a famosa frase: “Deus está morto”. Ela significa somente a incapacidade do homem de “apreender uma realidade absolutamente independente de si mesmo, e de ter uma relação com ela”, e, conseqüentemente, a incapacidade de “perceber imaginativamente essa realidade e representá-la mediante imagens, uma vez que ele se esquivava da contemplação direta” (p.16). Com efeito, “as grandes imagens de Deus formadas pela humanidade não nasceram da (pura) imaginação, mas sim de verdadeiros encontros com o verdadeiro poder e a verdadeira glória divina” (p.16).

Ou seja, faltando a relação, não há apreensão de uma realidade independente, e também não há uma representação ou imagem dessa realidade.

E Buber termina este parágrafo com esta frase: “A capacidade do homem para capturar o divino em imagens é imperfeita na mesma medida em que o é sua capacidade de experimentar uma realidade absolutamente independente de si mesmo” (p.16). O que pode ser entendido assim: a formação de imagens é proporcional à experiência. Na medida em que esta for imperfeita, aquela também o será.

Esta afirmação, contudo, parece que deve ser entendida em conjunto com aquela que está no início do parágrafo, segundo a qual mesmo no caso de haver uma relação viva com uma realidade absolutamente independente de si mesmo, o homem sabe que jamais conseguirá formar uma imagem que não seja inadequada dessa realidade. Ou seja, esse tipo de experiência é tal que a imagem que decorre dela jamais será exaustiva. Em outras palavras, a imagem dependerá da força da experiência, mas mesmo assim, em virtude da própria realidade com a qual se estabelece a relação, ela nunca será perfeita.

A tese que Buber defende é, pois, a da *realidade* da relação da religião com a realidade. E ele apóia essa tese numa consideração histórica dos tipos de vivência religiosa: uma, mais direta, e outra, derivada. As opiniões contra o valor da experiência religiosa como real dirigem-se, na verdade, às vivências derivadas em que este valor pode estar de fato mais ou menos deturpado. Subsiste, pois, a experiência genuína, que se caracteriza exatamente pela relação viva, e, portanto, por uma referência à realidade.

O que esse parágrafo pode nos dizer sobre a experiência religiosa, então?

Ele não elabora as coisas em torno do conceito de experiência, mas parece que a idéia que melhor se aproxima disso é a de relação viva. Embora essa relação viva ocorra no âmbito de um acreditar, portanto, no âmbito de uma fé,

ela é bem diferente de uma outra relação que é a que ocorre somente no interior do indivíduo, sem uma referência marcante a uma realidade (a não ser quando deduzida ou atribuída a uma idéia). A *referência à realidade* é típica da relação viva que ocorre na fé, e nós poderíamos dizer que é típica da experiência religiosa como experiência. É justamente essa referência que está muito atenuada quando a relação deixa de se dar com algo absolutamente independente de si mesmo (uma relação com algo transcendente) e passa a ser uma relação com conceitos (e portanto, interna ao sujeito), podendo então criar a ilusão de uma relação religiosa original.

Uma segunda característica da experiência religiosa que podemos depreender deste texto, relaciona-se com o termo “religiosa”. Buber diz que a relação viva de que se trata é com “algo absolutamente independente de nós”, havendo aí um encontro “com o verdadeiro poder e a verdadeira glória divina”, e que as imagens daí resultantes no homem, por mais imperfeitas e inadequadas que sejam, são “imagens de Deus” (p.16). Poderíamos talvez resumir tudo isso dizendo que a experiência religiosa é uma *experiência de relação com o transcendente*.

Mas o próprio “objeto” dessa experiência, se comparado com o ser humano que tem ou faz a experiência, aponta para a terceira característica: uma *certa obscuridade* dela. Buber parece afirmar que uma experiência humana de relação com o transcendente, só pode ser limitada, e as imagens que se formam a partir dela, imperfeitas ou mesmo totalmente inadequadas. A experiência religiosa está longe de ser uma experiência comum, digamos co-natural ao homem, da qual conseguimos dar conta perfeitamente; nossa capacidade para experimentar uma realidade absolutamente independente de nós mesmos é imperfeita e, por isso mesmo,

assim será nossa capacidade de formarmos imagens adequadas ao objeto desta experiência.

Poderíamos resumir essas três características dizendo que, na linha do pensamento de Buber:

- existe a experiência religiosa;
- ela consiste no encontro com uma realidade absolutamente transcendente;
- mas como nossa capacidade de experimentar essa realidade é naturalmente limitada, assim também o será nossa capacidade de formar imagens adequadas dela.

## - 2 -

No parágrafo primeiro, Buber faz uma importante distinção: uma *relação religiosa* não é o mesmo que uma *idéia religiosa*. A primeira é uma relação viva com uma realidade, enquanto que a segunda é algo que ocorre dentro do indivíduo, e, a rigor, não implica uma relação viva com alguma realidade. No parágrafo segundo, uma outra importante distinção levará adiante a primeira. A relação religiosa pode se dar *na vida diária*, naqueles momentos em que “adquirimos consciência da realidade absolutamente independente de nós, seja como poder, seja como glória” (p.17); ou então nas horas de *grande revelação* “das quais nos chegaram apenas relatos entrecortados” (p.17). Ou seja, há certamente experiências religiosas grandiosas, marcantes, poderíamos dizer que com alcance coletivo, mas há também aquelas que ocorrem no cotidiano da vida de qualquer um. Se levarmos em conta o que foi dito no parágrafo anterior sobre a realidade da relação religiosa genuína, essa experiência que ocorre na vida diária não será menos real que a grande revelação, embora seja bem diferente de uma simples idéia religiosa, digamos, sem experiência.

A questão central deste parágrafo segundo, e que dá continuidade à mesma idéia

de todo texto, é a de se saber até que ponto um “conceito de Deus” ajuda ou prejudica a experiência concreta. Buber está opondo aqui a “força da relação concreta” à “apreensão intelectual do divino”. E ele responderá que “tudo depende da medida em que este conceito de Deus possa fazer justiça à realidade por ele indicada, fazer justiça como realidade”. E logo em seguida explica que “quanto mais abstrato for o conceito, tanto mais será necessário que ele se equilibre com a *evidência da experiência viva*, mais do que com sua concatenação em um sistema intelectual” (p.16, grifos meus).

Para ele é possível, pois, haver conceitos que expressem a experiência religiosa, mas eles devem conter elementos próximos do humano — e ele dirá mesmo “antropomórficos” — que lhe manifestem o caráter concreto para além de sua situação intelectual. É preciso que o conceito, de alguma forma, expresse essa “proximidade corporal que torna o homem obscurecido em seus encontros com o divino, seja porque o encham de temor reverencial, seja porque o transportem de arrebatamento, ou simplesmente porque o brindem com um guia” (p.16). É preciso, pois, que o conceito dê conta de quanto esse encontro com o divino afeta profundamente a pessoa, já mesmo no momento em que ele ocorre, de quando nele nos vemos “confrontados com algo sombriamente antropomórfico, algo que exige reciprocidade, um Tu primário” (pp.16-17). Trata-se, então, de um conceito de Deus apreendido na experiência viva de um encontro e, portanto, como devendo ter as características concretas desse encontro, por isso, antropomórficas. E essas características são as de uma experiência que abruma o homem pelo temor reverente, pelo arrebatamento ou pela certeza de uma orientação recebida indiscutivelmente presente, e de uma experiência real de reciprocidade primária.

Buber toma o exemplo de Espinosa para mostrar como seu conceito de Deus, bastante abstrato, complementa-se com características que se referem a um encontro através do amor.

O que podemos acrescentar a partir daí sobre nosso conceito de experiência religiosa?

- que embora a experiência religiosa seja bem diferente de uma simples idéia religiosa, ela é algo que pode ocorrer não apenas nos momentos de *grande revelação*, mas também na *vida diária*.
- que os conceitos que descrevem essa experiência, ou a realidade com a qual nos relacionamos nela, para fazer justiça ao seu caráter de realidade, devem complementar seu lado de *conteúdo intelectual* (forçosamente imperfeitos) com *aspectos existenciais concretos* próprios à experiência.
- e que esses aspectos existenciais concretos da experiência dizem respeito ao seu caráter *abrumador* (é aqui que se entende o que significa o “reverencial”, por exemplo) e *de reciprocidade* (uma exigência de resposta); e que as expressões nesse caso terão de ser mesmo antropomórficas.

### - 3 -

Para Buber, o núcleo da relação religiosa é o *diálogo* entre Deus e o homem, e ele o descreve como sendo: “a divina voz falando ao homem através do que acontece, e homem respondendo através do que faz ou deixa de fazer” (p.19).

Ele afirma que a intenção de Espinosa era impedir o desprezo pela realidade da relação entre Deus e o homem, mas também afirma que ele não teve êxito nisso porque, mesmo tendo reconhecido o aspecto supremo desta relação (real), não reconheceu seu núcleo (o diálogo efetivo entre Deus e o homem). Bem diferente

do pensamento de Espinosa é o de nosso tempo. Segundo Buber, hoje “busca-se preservar a idéia do divino como verdadeira preocupação da religião, por um lado, mas, por outro, destruir sua realidade e dessa forma a realidade de nossa relação com Ele” (p.19).

A seguir, Buber discute a oposição que fizeram entre Espinosa e Kant, nos dias atuais. Embora Espinosa não tivesse reconhecido o núcleo da relação religiosa, ele a afirmava como relação real. A isso opuseram a frase de Kant: “Deus não é uma condição externa, mas somente uma condição moral dentro de nós” (citada por Buber, p.19). Buber acredita que esta frase não expressa bem, apesar de tudo, a principal busca de Kant, que era a de um princípio absoluto para as exigências da razão prática, uma fonte de toda obrigação moral. “O agulhão da busca de Kant”, diz ele, “era que um Deus que fosse apenas uma condição dentro de nós, não pode satisfazer a tal requisito, pois só um absoluto pode conferir a uma obrigação a qualidade de absoluto” (p.19). E Buber conclui: “O encontro com a voz original, com a fonte original do sim e do não, não pode ser substituído por nenhum encontro consigo mesmo” (p.20).

Com base nessa discussão compreendemos melhor o que já vinha sendo afirmado desde o parágrafo primeiro: o porquê da experiência religiosa, em nossos tempos, não ter sido vista como algo “real” (mas apenas como algo interior). Esse aspecto de realidade seria seu caráter supremo. Mas, para nossa pesquisa, o que Buber acrescenta aqui diz respeito ao *núcleo dessa relação*: o diálogo efetivo e concreto com Deus, através dos acontecimentos que nos falam (como voz de Deus), e de nossas ações (como resposta a essa voz).

- 4 -

O esforço de tornar Deus “algo irreal”, depois de Kant, não pára no que foi dito. Buber

afirma que se procura preservar o conceito de Deus por causa de sua profunda ressonância, mas que isso é feito “de forma que qualquer conexão com nossa vida concreta, como vida exposta às manifestações de Deus, deva perder todo significado” (p.20).

Uma expressão máxima disso está em Hegel.

*“Já não se encontra no mundo de Hegel (se deixamos de lado suas obras de juventude, dotadas de uma orientação completamente distinta), a realidade de uma visão ou de um contato que determina diretamente nossa existência, o qual era uma certeza fundamental para pensadores como Platão e Plotino, Descartes e Leibnitz. ‘O princípio espiritual, isso que chamamos Deus’, e que ‘constitui o único real’, é, por sua própria natureza, acessível somente à razão, não à totalidade do homem tal como este vive sua vida concreta. (...) Desta maneira o encontro concreto de Deus e a contradição, como está documentado na existência humana pessoal e histórica, fica relegado ao domínio da ficção” (pp.20-21). “O tema básico de todas as religiões, que nem sequer as chamadas filosofias atéias puderam variar completamente, o conflito dramático entre o ser limitado e o ilimitado, se desvanece substituído pelo império exclusivo de um espírito universal em luta consigo mesmo e por si próprio, utilizando a tudo como meio e consumindo-o totalmente” (p.22).*

Reafirma-se aqui a *concretude da experiência religiosa* como:

- um encontro, um *contato real*.
- que ocorre não apenas pela razão, mas *pela totalidade do homem em sua vida concreta*, e que *determina diretamente sua existência*.

- 5 -

Mais importantes que as concepções em torno da morte de Deus, foram as posteriores “tentativas de preencher o horizonte declarado deserto” (p.22). Buber, aqui neste parágrafo quinto, comenta duas delas: Bergson com seu *elã vital*, esforço criador que é de Deus, ou é o próprio Deus (Buber considera que isso muda totalmente o significado do conceito de Deus); e Heidegger interpretando o “assassinato de Deus” como significando que se “deslocou o conceito de Deus do domínio do ser objetivo para a imanência da subjetividade” (p.23). E Buber comenta esse último ponto dizendo que “o pensamento especificamente moderno já não pode suportar um Deus que não seja confinado à subjetividade do homem, que não seja meramente um ‘valor supremo’” (p.23).

Sobre Bergson ele diz:

*“As experiências religiosas [ele usa esses termos aqui] cruciais do homem não acontecem numa esfera onde a energia criadora opera sem contradição, mas em uma esfera onde habitam lado a lado o bem e o mal, o desespero e a esperança, o poder de destruição e o poder de renascimento. A força divina que o homem encontra realmente na vida não sobrevoa o demoníaco, mas o penetra. Limitar Deus a uma função produtora é eliminá-lo do mundo em que vivemos, um mundo cheio de contradições que queimam e do anseio de salvação” (p.23).*

Sobre Heidegger, ele diz que o filósofo reconhece estarmos em uma “hora noturna” sem o divino, mas acena com a esperança de uma alvorada em que “a aparição de Deus e dos deuses poderá recomeçar” (citado por Buber, p.24). Mas Buber não gosta da aproximação dessas duas expressões: Deus e deuses. Para ele, o possível ressurgimento de imagens de Deus juntamente com imagens de deuses dilui “os verdadeiros encontros com o divino como tal”. E acrescenta: “Mas sem a verdade do encontro, todas as imagens são ilusão e engano” (p.24). Ele procura, pois, preservar a verdade do encontro com o divino como um acontecimento. “Houve uma época em que um homem que invocava a um deus com verdadeira devoção, queria dizer na realidade Deus mesmo, a divindade de Deus, manifestando-se a ele como força ou forma, nesse momento e nesse lugar. Mas essa época já não existe” (p.25). Evocar, pois, a possibilidade de aparição dos deuses ao lado da de Deus, hoje, é fugir da força da experiência de contato com o divino.

Neste parágrafo, além de vermos reafirmada a verdadeira relação entre religião e realidade, encontramos um acréscimo importante para concebermos o contexto da experiência religiosa: ela se dá na concretude de uma vida de *conflitos, contradições e confrontos*, e está intimamente associada a um *desejo de salvação*.

- 6 -

Buber termina este texto falando do eclipse de Deus em nossa época. Como no eclipse do sol, este não o anula, mas algo se interpõe entre ele e nós, impedindo-nos de receber toda sua luz.

Ele afirma: “Quem se recusa a se submeter à realidade efetiva da transcendência como tal — como nosso vis-à-vis — contribui para a responsabilidade humana do eclipse”. Aquilo que está verdadeiramente face a nós, face ao



homem, “seu verdadeiro vis-à-vis que, ao contrário dos princípios e ideais, não se pode descrever como um Isso mas invocar-se e alcançar-se como um Tu, pode resultar eclipsado para o homem durante o processo de eliminação; ainda assim [entretanto], esse vis-à-vis vive intacto atrás do muro de obscuridade” (p.25), e “nós, ‘os assassinos’, seguimos habitando a obscuridade, destinados à morte” (p.26).

E Buber termina com a legenda judia segundo a qual Adão e Eva, após terem recusado a Deus e serem por isso expulsos do paraíso, viram pela primeira vez o pôr-do-sol. “Ficaram aterrorizados, pois só poderiam interpretar esse fenômeno como sinal de que o mundo voltava a submergir no caos por causa de sua culpa. Ambos choraram toda a noite, sentados frente a frente, e seus corações experimentaram uma mudança. Então amanheceu, Adão se levantou, apanhou um unicórnio e o ofereceu como sacrifício em lugar de si mesmo” (p.26).

Neste último parágrafo, aparecem, creio, dados importantes sobre a experiência religiosa.

- Um deles é que o homem pode recusar-se a ela, e que isso pode ser característico de uma época. Esta recusa o introduz em grande obscuridade, a qual, por sua vez, pode iniciar um movimento de retorno. Ou seja, introduz-se aqui um elemento de opção: o *homem pode recusar-se à experiência religiosa*.
- Outro aspecto descritivo é que aquilo que está face ao homem, sendo seu vis-à-vis, *não pode ser descrito como um objeto*, mas *pode ser invocado e alcançado numa relação*. Ou seja, a experiência religiosa, mais uma vez, é algo que se dá *no envolvimento de um encontro pessoal concreto*.
- E, em terceiro lugar, poderíamos acrescentar que o fato de não haver experiências religiosas não significa que *aquilo que está face*

*ao homem tenha deixado de existir*: ele pode existir em si mesmo, nosso acesso a ele é que foi interrompido.

Vamos agora reunir as características da experiência religiosa que foram levantadas aqui com base nesse diálogo com Buber:

- 1) Em primeiro lugar, trata-se de uma *experiência*, e isto quer dizer que há nela uma essencial referência experiencial a uma realidade, um contato com algo externo ao sujeito que experiência, um encontro vivo. Estas são expressões que tentam descrever seu caráter experiencial, que se opõe àquele meramente pensado.
- 2) Isto não quer dizer que só existam as *grandes revelações* como experiência religiosa. Também na *vida cotidiana* elas podem ocorrer.
- 3) A experiência religiosa tem por objeto o *transcendente*, o divino, o absolutamente independente de nós, percebido como poder e glória.
- 4) O contexto da experiência religiosa concreta não é o mundo depurado das essências em um processo de contato meramente intelectual, mas sim, a *condição humana concreta* cheia de conflitos, contradições e confrontos quando associada a um desejo de salvação (que é algo que se define diante de uma ameaça de morte ou de perda total).
- 5) Há qualidades características dessa experiência. Uma delas é que ela é uma experiência *abrumadora*, isto é, que nos faz vivenciar uma realidade totalmente diferente do cotidiano e, conseqüentemente, nos faz olhar a nós mesmos com olhos totalmente diferentes. Poderíamos dizer, quem sabe, que nela, diante da grandeza do que se nos depara, sentimo-nos infinitamente pequenos.
- 6) Outra dessas qualidades é que ela se dá na *reciprocidade*, isto é, no envolvimento pessoal

concreto e total da pessoa. A forma concreta como se dá essa reciprocidade é a de um *diálogo* em que a voz divina fala-nos através de acontecimentos, e respondemos a ela por aquilo que fazemos ou deixamos de fazer.

7) Trata-se, pois, de uma experiência que tem uma *repercussão* direta em nossa vida.

8) Como com qualquer experiência, podemos formar conceitos, representações, imagens dela e de seu objeto. Contudo, em virtude daquilo que esta experiência é como contato com algo absolutamente independente de nós, que nos envolve e transcende totalmente, essas imagens e representações só podem ser radicalmente *imperfeitas e inadequadas, e sabemos disso*.

9) Para melhor fazer justiça à realidade desse contato, o aspecto intelectual dos conceitos que o expressam deve ser complementado por outros *aspectos concretos da experiência* efetiva, os quais não podem deixar de ser *antropomórficos*.

10) A própria transcendência da experiência em relação à sua linguagem introduz-nos a outro aspecto: é uma experiência que nos abre a um mundo inteiramente novo e diferente do cotidiano, que só pode dar conta de si, em definitivo, a partir de dentro dele mesmo, e que por isso preserva a *possibilidade de uma recusa*. Por paradoxal que pareça, o acesso ao mundo da experiência religiosa implica uma opção.