

**CONTRIBUIÇÕES DA QUESTÃO DO TEMPO EM GADAMER PARA A
COMPREENSÃO RELIGIOSA DO TEMPO**

*Eduardo Gross**

Vitória (ES), vol. 1, n. 1
Agosto/Dezembro – 2012

SOFIA
Versão eletrônica

* UFJF

Resumo: a compreensão de tempo de Gadamer está relacionada à sua posição relativa à morte como central para a existência humana. Ele não reduz o tempo a uma realidade abstrata e mensurável. O tempo tem a ver com a condição humana finita, de modo que quando o ser humano reflete sobre o tempo, o limite deste sempre é parte desta reflexão. O grande limite é a morte, e ela mostra não só os limites do pensamento, mas também do próprio ser pensante. Assim, para a filosofia da religião a posição de Gadamer sobre o tempo é relevante para a valorização do tempo concreto, tal como se vê, por exemplo, em momentos sagrados; mas sua contribuição mais importante é a afirmação da razão enquanto limitada pelas condições do tempo, de modo que eternidade e imortalidade têm de ser vistas como símbolos para o que não podemos pensar.

Palavras-chave: Gadamer; Tempo; Finitude; Morte.

Abstract: Gadamer's understanding of time is related to his position regarding death as central for human existence. He does not reduce time to an abstract and measurable reality. Time has to do with human finite condition, so that when human being reflects about time, its limits are always part of this reflection. The great limit is death, and it shows not only the limits of thought, but also of the thinking being itself. So, for philosophy of religion, Gadamer's position on time is relevant for valuation of concrete time, as shown for example in sacred moments; but his most important contribution is the affirmation of reason as limited by the conditions of time, so that eternity and immortality must be seen as symbols for what we cannot think.

Keywords: Gadamer, Time, Finitude, Death.

O tempo e a morte

A perplexidade que surge no momento em que a filosofia se propõe a analisar determinado tema, em si conhecido de todos, sem conseguir levar a cabo tal análise é, para Gadamer, o indício mais evidente de que se está diante de um problema filosófico. Um exemplo citado por ele a este respeito é o que se encontra nas páginas em que Agostinho, nas *Confissões*, diz saber o que o tempo é, mas não conseguir expô-lo de modo satisfatório. Para Gadamer, isto mostra como “(...) o problema filosófico é uma questão que não se sabe 'formular'.”¹

A questão do tempo é justamente uma destas questões. No que diz respeito a ela, a nossa capacidade de representação vai além dos limites em que nos encontramos.² Pode-se imaginar formas de conceber o tempo que conjugam a situação atual com aquelas vividas e com as que se espera viver. Pelo fato de ser tal “problema filosófico”, a concepção do tempo se abre à especulação e às tentativas de resposta oferecidas no âmbito das representações religiosas. Se a tarefa da filosofia, nas palavras de Gadamer, é “(...) querer conhecer aquilo que se conhece sem conhecê-lo”³, é necessário que se examine esse tipo de conhecimento (prévio) que (ainda) não se conhece. As representações religiosas do tempo decerto são um ponto de partida para um exame deste conhecimento (prévio), daí a relevância de se examinar a relação entre a reflexão filosófica sobre o tempo e as suas representações religiosas.

¹ GADAMER, Hans-Georg. *Leere und erfüllte Zeit*, p. 137. Indicações completas cf. abaixo **Bibliografia**.

² Id., *Die Zeitanschauung des Abendlandes*, p. 119.

³ Id., *Der Tod als Frage*, p. 163.

Ligada a esta perplexidade relativa à natureza do tempo, está a perplexidade que envolve a filosofia quando esta se propõe a expor a natureza do eu. Este centro da filosofia moderna é encarado como fundamento da reflexão e, no entanto, não é uma realidade tão autoevidente quanto propunha Descartes. Justamente quando se coloca o eu diante de suas variações no tempo, é que se percebe que o eu no tempo é também um desses “problemas filosóficos” que reconhecemos no momento de tentar expô-lo.⁴ É por isto que ligada à questão do tempo está a questão da morte. Subdivisões desta questão são a da novidade e da antiguidade, da juventude e da velhice, porque os ritmos da história e da existência se entrelaçam com os processos de surgimento e de desaparecimento de situações e de vidas. O tempo não pode ser considerado pela reflexão sem levar em conta tais ritmos e processos.

Mas justamente a morte parece como que oculta na situação moderna. Gadamer apresenta esta situação especialmente em relação com o domínio da técnica, em que a realidade da morte fica obscurecida pela confiança – injustificada – da possibilidade de domínio sobre ela.⁵ Pode-se acrescentar que o fato da filosofia moderna se fundamentar no eu pressupõe este obscurecimento, já que a morte coloca a realidade deste fundamento em questão. Neste sentido, o velamento concreto da morte é só mais um sintoma de uma situação pressuposta por esta confiança ilimitada na reflexão egoica.

O mito de Prometeu

Na leitura do mito de Prometeu por Gadamer, a principal dádiva aos seres humanos foi lhes ocultar a visão de sua morte, de modo que pudessem se ocupar do desenvolvimento criador, identificado com a técnica. É isto que ele vê representado de modo exemplar na formulação dramática de Goethe: Prometeu aparece ali como uma consciência cartesiana, que se entende eterna por ser criadora. Entretanto, esta eternidade é meramente uma sucessão de tempos. Importância qualitativa tem de fato a ação criadora, não esta eternidade. Por outro lado, Goethe também faz Prometeu vivenciar a ruína pelas paixões espalhadas por Pandora. A importância disto, para Gadamer, é que a autossuficiência da consciência cartesiana representada pelo Prometeu inicial é posta em questão pela ruptura criada com as infelicidades, que produzem isto enquanto representantes da morte, indicativo radical da alteridade em relação ao eu. A intenção de Gadamer, com esta exposição, é mostrar como a técnica é o que possibilita o ocultamento da morte na história do ocidente. Ele lê ao inverso a afirmação de que a ocultação da morte possibilita o desenvolvimento técnico. Para Gadamer,

⁴ Das Alte und das Neue, p. 154.

⁵ Id., Die Erfahrung des Todes, p. 288-289.

a técnica é o processo através do qual a morte é ocultada. Porque desviando a atenção da preocupação com relação ao fim, é possível criar a esperança de que possa haver um futuro criado pela consciência ativa.⁶

Tempo e morte na filosofia clássica

Recusando uma contraposição simplista entre, por um lado, uma concepção histórica, representada pelo judaísmo e, por outro lado, uma carência de concepção de tempo na filosofia grega, Gadamer sintetiza as várias tentativas de formulação da questão do tempo entre os gregos. Exercitando seu método interpretativo filosófico, que dedica sempre muita atenção ao desenvolvimento das ideias, sua exposição parte dos pré-socráticos, passa pela filosofia clássica e chega até Plotino. Com isso, ele consegue mostrar algo da variedade de abordagens a que a questão do tempo foi submetida, ao mesmo tempo em que apresenta a linha de desenvolvimento no tratamento da questão. Alguns elementos interessantes desta apresentação merecem ser destacados.

Primeiro, com relação à interação entre mito e história, Gadamer contesta a interpretação de atemporalidade dada à narrativa platônica sobre a identificação que Solon teria feito entre mitos gregos e egípcios. Para Gadamer, o que na verdade aqui se mostra é como, na concepção grega antiga “(...) convergem o mito e o passado confiavelmente transmitido em uma unidade íntegra da própria história. Ela de modo algum testemunha ahistoricidade ou dissolução da vida presente no aqui e agora”.⁷

Além disso, a tematização da questão do tempo por parte de Platão e Aristóteles é vista por Gadamer como uma discussão que cria bases para a proposta cristã que se apresentará mais tarde. Não exatamente no sentido de uma preparação, tal como defendeu mais tarde a patrística, mas no sentido de que as aporias do tempo foram expostas pela reflexão. Sem a perplexidade que esta exposição causou, a proposta cristã com relação à compreensão do tempo e da morte não teria tido o impacto que teve. Especialmente importantes, neste sentido, foram as considerações, tanto platônicas quanto aristotélicas, sobre a relação entre o tempo e a alma – e aqui é importante notar que “psyché” aponta para o princípio vital, de modo que não se trata só da relação entre o tempo e a consciência, mas também entre o tempo e a vida.⁸

⁶ Id., *Die Zeitanschauung des Abendlandes*, p. 134-136; cf. tb. id., *Der Tod als Frage*, p. 167-168; id., *Die Erfahrung des Todes*, p. 290-291.

⁷ Id., *Die Zeitanschauung des Abendlandes*, p. 123.

⁸ *Ibid.*, p. 123-129.

Mas, para Gadamer, o problema da realidade do tempo não podia ser resolvido pelos gregos pelo fato de que sua concepção do ser não comportava a afirmação da existência do tempo de um modo satisfatório. A relação do tempo com a alma do mundo, em Platão, a concepção da alma enquanto fundamento para a medição do tempo, em Aristóteles, e a noção de eternidade como âmbito de potencialidades, em Plotino, deixaram em aberto a questão da realidade do tempo, mas possibilitaram o avanço progressivo da concepção subjetivista do tempo. Principalmente Aristóteles contribuiu para este processo. Descrevendo o ser humano como aquele que pode aceitar um desprazer imediato em função de um bem futuro, ele o caracterizou como o ser vivente que tem uma sensibilidade para o tempo. É tal noção que possibilitará, depois, compreender o tempo como vazio a ser preenchido pelas expectativas humanas. O ser humano não só se prepara para o que ainda virá, como o fazem os animais por instinto, mas ele *espera* o futuro. O tempo é submetido à finalidade. Ou, podemos dizer, ao controle. “Para tanto o tempo é libertado, e nessa medida determinado como vazio a partir daquilo pelo que ele deve ser preenchido.”⁹

A ideia de eternidade, neste contexto grego, não representa uma solução para o problema humano do tempo. O “Aion” platônico, por exemplo, não é atemporal, mas é apenas uma duração sem fim.¹⁰ Os deuses da mitologia, por outro lado, não apresentam uma vitória sobre o tempo, mas representam de fato a constância das forças da natureza, não são seres pessoais, mas princípios naturais.¹¹ A eternidade enquanto âmbito das potencialidades, de Plotino, por outro lado, não se mostra como uma resposta atraente à problemática concreta do tempo quando se contempla sua relação com a morte.¹²

Paralelamente à questão do tempo, também a questão da morte que lhe é correlata não foi tratada de modo satisfatório no contexto filosófico grego. Há a distinção linguística dada de forma imediata ao grego entre “zoé” (a vida animada pela “psyché”) e “bíos” (a vida pessoal, assumida de um determinado modo, e portanto já portadora de uma forma de consciência). Há o princípio da elaboração da relação entre “psyché” e “lógos” em Heráclito e o desenvolvimento da noção de “noûs” na filosofia clássica. Há o assumir corajoso da morte pelo estoicismo e a sua negação prática pelo epicureísmo. O ponto alto da reflexão sobre a morte é o texto do Fédon. Mas não há uma elaboração final a respeito do que a morte é, mesmo neste texto.¹³

⁹ Id., Über leere und erfüllte Zeit, p. 140; cf. tb. ibid., p. 138-139.

¹⁰ Ibid., p. 143.

¹¹ Ibid., p. 144-145.

¹² Ibid., p. 147.

¹³ Id., Der Tod als Frage, p. 164.

Este, conforme Gadamer, é o contexto em que surge o cristianismo. Também ele não oferecia uma resposta racional à questão do tempo e da morte. Mas oferecia uma promessa. De maneira que a filosofia posterior vai refletir sobre a relação entre a morte e a vida a partir do anúncio desta promessa, em diálogo com as bases providas pela filosofia grega.¹⁴

Mesmo que não assuma uma contraposição simplista entre a visão grega e a visão judaico-cristã da história, Gadamer percebe que o messianismo representa uma particularidade. De fato, a história da filosofia posterior à influência do cristianismo no ocidente vai lidar, quando pensar o tempo, com esta dupla origem que a caracteriza, e que ela vai procurar sintetizar. Ao tratar da questão, Gadamer coloca dois personagens como representantes dos limites da época em que a filosofia ocidental tentou a síntese da concepção conceitual grega do tempo com o cristianismo: Agostinho e Hegel. Agostinho merece destaque por duas razões. Primeiro, porque ele formulou de modo pessoal a aporia da percepção do tempo que vinha sendo elaborada já pelos gregos que o antecederam. Ele o fez a partir da exposição da consciência do tempo, ressaltando a relação entre o tempo e sua percepção subjetiva pela alma. Desta forma, seu tema não foi tanto o tempo em si mesmo quanto a consciência do tempo. Trata-se de uma contribuição importante à medida que permite a tematização de uma série de questões existenciais, embora não tenha tocado na noção metafísica do tempo.¹⁵ A formulação mais audaz da relação entre a filosofia e a promessa cristã de superação da morte pela ação divina, Gadamer encontra em Hegel. Mesmo que afirme que Hegel nada mais fez do que propor em linguagem filosófica uma síntese, que a própria história dos efeitos da tradição ocidental vinha elaborando, evidentemente o fato de que ele a tenha tentado elaborar merece reconhecimento. Em última instância, entretanto, Gadamer se pergunta se a contraposição entre, por um lado, uma mundaneidade e ênfase no presente gregas e, por outro lado, uma espiritualização e ênfase no futuro cristãs, não se mantém como uma característica fundamental da reflexão ocidental sobre o tempo.¹⁶

Gadamer elabora suas apresentações da história da tematização do tempo na filosofia com um objetivo bastante claro, mesmo que formulado mais em forma de questão do que de modo propositivo. Também nisso ele parece querer seguir aquilo que leu em Agostinho – antes levar a aporia do tempo à reflexão do que propor uma solução para ela. Em todo caso, a questão central posta por Gadamer é: é realmente possível pensar o tempo? Ou: é realmente possível pensar a morte? Não deixa de ser convidativo aproximar estas questões como temas

¹⁴ Ibid., p. 165.

¹⁵ Id., *Die Zeitanschauung des Abendlandes*, p. 129-130.

¹⁶ Ibid., p. 132.

afins. Especialmente quando se observa que no texto *A morte enquanto questão* o conjunto das interrogações iniciais aponta para uma questão central. Referindo-se a mitos, crenças, ritos, monumentos sobre a morte, ele questiona: “São eles tentativas de conhecer, ou também eles são ainda modos de não querer conhecer o que se sabe?”¹⁷ Ou seja, estas formas apontam para o conhecimento sobre a morte ou para o obscurecimento do fato da morte em si mesmo? Trata-se, no caso, de um problema filosófico análogo à situação descrita como aporia do tempo quando Gadamer se refere a Agostinho. Também aqui, quando trata da morte, ele fala sobre a formulação que a filosofia faz do problema relativo a ela: “Pois sua tarefa é querer conhecer aquilo que se conhece de um modo sem conhecê-lo.”¹⁸ Tanto o tempo quanto a morte, de fato, superam a capacidade da razão. Para tomá-los como objetos, é necessário alcançar uma perspectiva que vá além deles mesmos. Uma perspectiva teológica podia fazê-lo, ao assumir como dado aquilo que era uma promessa – seja refletindo sobre o tempo a partir da eternidade, seja refletindo sobre a morte a partir da fé na ressurreição ou na imortalidade. Mas como abarcar o tempo e a morte pelo pensamento filosófico em sentido estrito? Neste sentido, tanto Agostinho quanto Hegel se mostram como exemplos de um caminho que Gadamer não quer trilhar – ao menos não do mesmo modo.

O tempo orgânico

É a Heidegger que Gadamer deve a percepção da relação entre os temas do tempo e da morte. Ali Gadamer encontra espaço para considerações sobre ambientes e épocas, e para a relação existencial com eles. Trata-se, para ele, de uma reflexão fundada “(...) na unidade orgânica do ser vivo.”¹⁹ Orgânico entendido não só em sentido biológico, mas no sentido de uma realidade que transcende o meramente analisável. Trata-se de uma concepção que se contrapõe à do tempo vazio, que escorre de maneira linear. Esta noção do tempo, para Gadamer, tem seus antecedentes nas considerações de Hesíodo e também na escatologia cristã. Nestes dois contextos, as ideias de uma decadência histórica e de uma esperança dotam o tempo de um aspecto qualitativo.²⁰ É nesse contexto que a morte se torna objeto de consideração: “A morte é ambos: caracterização do ser humano, à medida que sabe a respeito dela – e simultaneamente a morte permanece o dote de qualquer vitalidade.”²¹ No caso de Heidegger, Gadamer entende haver uma confluência neste sentido entre as considerações

¹⁷ Id., *Der Tod als Frage*, p. 164.

¹⁸ *Ibid.*, p. 163.

¹⁹ Id., *Die Zeitanschauung des Abendlandes*, p. 131.

²⁰ *Ibid.*, p. 132.

²¹ *Ibid.*, p. 131.

sobre o “Aí” (“Da”) em *Ser e Tempo* e o *Ereignis* dos textos posteriores. Trata-se sempre de um ambiente temporal qualificado, onde ocorre a confluência entre o passado e o presente, tendo em mente o futuro. Este é o modo como se pode olhar com novos olhos a questão do tempo, à parte das considerações metafísicas que subjaziam à discussão anterior sobre sua existência *in re* ou *in apprehensione*.²²

A mudança decisiva é que aqui deixa de ter centralidade a noção de que o tempo pode ser instrumentalizado pela ação humana. O processo de subjetivização do tempo tinha levado a isto tanto quanto a concepção de sua mensurabilidade. Apreciando o tempo a partir da realidade da morte, percebe-se o limite intrínseco tanto da possibilidade de instrumentalização do tempo quanto a incapacidade última de medi-lo naquilo que ele tem de decisivo para a existência.²³

Os textos de Gadamer apresentam diversos outros exemplos da consideração orgânica do tempo. Um primeiro exemplo são suas reflexões sobre a festa, presentes em *Verdade e método* e em *A atualidade do belo*. A festa é ali descrita como a representação concreta de um evento que não existe à parte de sua representação. Gadamer pensa claramente em festas religiosas, ao apresentar este caso. O natal, por exemplo, é um desses tempos de festa no ambiente cristão. A festa transforma a própria percepção temporal, já desde antes da própria data em si. Por isso se fala de um “espírito de natal”. Mas esta festa não “existe” em alguma outra dimensão, à parte de onde ela se dá. O natal é sempre o natal, embora ele seja sempre diferente a cada ano. Não se trata simplesmente de um tempo cíclico, mas de um evento que se torna realidade em determinados momentos próprios.²⁴

Outro exemplo instrutivo trazido por Gadamer é sua reflexão sobre a distinção entre, por um lado, o antigo e o novo e, por outro lado, o velho e o jovem. O tempo da vida humana, da juventude à velhice, não se conta numericamente, mas através de horizontes relativos – de modo que a marcha do tempo não parece sempre contínua, mas é percebida em forma de saltos e surpresas.²⁵ Paralela, mas distinta desta relação, é a que existe entre o antigo e o novo. O novo é o que surpreende, o que desperta esperança, o que parece não ficar velho tão logo – embora assim como a esperança faz pensar o novo como melhor, também a saudade pode fazer o antigo às vezes ser considerado melhor.²⁶ Em todo caso, na verdade, o antigo e o novo não são alternativas entre si. Mesmo que se tenha como ideal o antigo, no máximo se mantém

²² Id., *Über leere und erfüllte Zeit*, p. 143.

²³ Ibid., p. 141.

²⁴ Id., *A atualidade do belo*, p. 63.

²⁵ Id., *Das Alte und das Neue*, p. 155-156.

²⁶ Ibid., p. 156.

o presente.²⁷

Esta é justamente a experiência que o tempo é para nós, que suas duas dimensões, futuro e passado, nunca são presente, mas isto quer dizer que elas nunca estão diante de nós como duas possibilidades iguais. Uma é o possível, o passado é o totalmente passado.²⁸

Esta apresentação permite perceber que enquanto o jovem e o velho são qualificações que tem uma certa fundamentação em si mesmos – apesar, evidentemente, de haver uma relatividade, já que alguém sempre é jovem em relação a um outro mais velho, mesmo não sendo tão jovem assim - o antigo e o novo o são não em si mesmos.²⁹ Novamente, percebe-se que o tempo humano se distingue, a partir da morte, do mundo ambiente, onde mesmo as construções culturais humanas são consideradas primordialmente a partir das categorias de antigo e novo, não de jovem e velho.

Nesta dinâmica não cabe nem ressaltar unilateralmente o passado nem o futuro no pensamento de Gadamer. No caso da dialética histórica, por exemplo, Gadamer pode ressaltar o conceito de “transição” (“Übergang”) oposto ao de “agora”, enquanto mera ligação entre passado e futuro.³⁰ Com este conceito ele quer apontar para os momentos qualificados em que o processo histórico se move. Para ele, o que caracteriza a transição não é o fato de “que seja simultaneamente desaparecer e tornar-se”, mas “que o novo surge simplesmente por meio do fato de que o antigo é lembrado em sua dissolução.”³¹ Por outro lado, ao tratar do comportamento pessoal, ele afirma: “Só quem pode se despedir, quem pode abandonar o que jaz atrás de si ou o que lhe está arrebatado de forma inalcançável, quem não se prende ao que passou como a algo que não pode deixar, só esta pessoa pode de fato ter um futuro”.³²

O processo de passagem do tempo em suas transições não é linear. Em certos momentos se percebe, por exemplo, que se envelheceu. Não se trata de algo meramente subjetivo, mas da percepção de algo que realmente ocorre objetivamente. Tal reconhecimento é um evento em que a pessoa se apropria de uma verdade (Gadamer utiliza o termo “Ereignis” aqui).³³ Mas este fato também não se dá só com realidades pessoais. Os historiadores também são exemplos de que é necessário descobrir na realidade histórica determinados marcadores do tempo que não são meramente convenções. Trata-se de eventos que significam a transição de uma época para outra. Do contrário, se fossem apenas convenções, muitos debates

²⁷ Ibid., p. 157.

²⁸ Ibid., p. 157.

²⁹ Ibid., p. 157.

³⁰ Id., Über leere und erfüllte Zeit, p. 149-150.

³¹ Ibid., p. 151.

³² Ibid., p. 151.

³³ Ibid., p. 146.

historiográficos deixariam de ter sentido. Entretanto, o evento mais fundamental para indicar uma transição é mesmo o da morte, que aponta a necessidade de se despedir de uma época anterior que definitivamente passou.³⁴

No contexto desta reflexão, Gadamer se permite uma interessante incursão no que lhe revela sua língua mãe, o alemão. Ao se perguntar sobre a existência real do tempo, ele constata que nunca se fala do surgimento do tempo, só de seu “passar”. Tal ausência poderia apontar para uma não existência real do tempo. Entretanto, a curiosidade do uso linguístico vai além. Para se referir a um passatempo, em alemão se usa o termo “Zeitvertreib”, o que se traduziria literalmente por “espanta tempo” ou “expulsa tempo”. Este uso linguístico poderia dar a impressão de que é possível dispor do tempo. Entretanto, diz Gadamer, este modo de agir buscando que o tempo passe mais rapidamente nada mais é do que uma reação à disposição intrínseca do tempo que, ao não passar, provoca o tédio (em alemão, “Langweile”, literalmente “duração longa”). Não se trata, de fato, de que tal tempo seja mais longo do que outro, mas de que não se tenha nada para fazer neste determinado instante. De modo que a ocupação da pessoa – em alemão, o que ela “tem diante de si” (“vorhat”), seu futuro já no presente – é o fundamental para vencer o tédio. Nesse sentido, o tédio pode ser compreendido como uma vivência num presente sem perspectiva de futuro.³⁵

A morte como limite da razão

Em *Verdade e método* Gadamer expôs detalhadamente como a historicidade impõe um limite à compreensão. Este limite é ali denominado de “horizonte”, porque se trata de um limite móvel, ele mesmo histórico. E há a possibilidade de um encontro entre um limite do presente e um do passado, sendo a compreensão do passado possível através do processo de “fusão de horizontes”.³⁶ Quando trata da relação entre o antigo e o novo, esta questão reaparece. A sua própria expectativa com relação ao futuro da humanidade, ele expressa com a seguinte conclusão:

(...) as respostas produtivas que o futuro possa trazer a esta questão dependem de que este futuro provenha de seu próprio passado. Assim também nós contribuímos, enquanto presente que somos, e passado que seremos, com este futuro. A dialética do antigo e do novo é indissolúvel.³⁷

Com isso, ele expressa a respeito do futuro a mesma relação que, no tema da “fusão de

³⁴ Ibid., p. 148-149.

³⁵ Ibid., p. 141-142.

³⁶ Id., *Verdade e método*, p. 449-458 (Segunda parte, 2.1.4. O princípio da história efetual).

³⁷ Id., *Das Alte und das Neue*, p. 158.

horizontes”, ele abordou com vistas ao passado. O presente só compreende o futuro a partir dos seus limites, do seu horizonte de compreensão.

Diante disso, cabe a pergunta que acompanha os textos de Gadamer a este respeito de forma constante: a questão da morte pode de fato ser colocada pela filosofia? O uso, já pelos antigos, das metáforas do sono ou do sonho para falar da morte não é uma demonstração de que para falar da morte temos de recorrer ao horizonte de compreensão dos vivos? Da mesma forma, as tentativas, a partir da influência cristã no ocidente, de se formular a esperança de transformar a morte em vida não são um retrato de que o futuro que a morte representa, na verdade, não está sendo pensado enquanto tal, mas na forma do presente? Daí que pensar a morte manifeste uma aporia, já que isto só pode ser feito pelos vivos.³⁸ Ocorre que a vida humana mesma é o centro desta aporia da compreensão, uma vez que participando do presente e do seu limite, da vida e do seu limite, ela é o espaço em que o futuro e a morte se apresentam à reflexão: “Quem vive não consegue aceitar a morte. Quem vive, tem de aceitar a morte. Somos andarilhos do limite entre o aqui e o além.”³⁹ Em todo caso, é evidente que este meditar sobre o futuro e sobre a morte é sempre ao mesmo tempo um obscurecer da compreensão sobre eles. Grande parte do que sobre isso se fala serve para evitar tratar deles. Cabe então, ao se aventurar a tratar do tema, tornar conscientes nossos limites culturais para tal:

Mas se é verdade que mesmo este Iluminismo científico, tal qual o do mundo antigo, encontra seus limites na incompreensibilidade da morte, então também permanece verdade que o horizonte da questão, no qual o pensamento pode em todo caso lidar com o enigma da morte, está circunscrito por tais doutrinas salvíficas, portanto para nós pelas doutrinas cristãs em todas suas variações de igrejas e seitas. Para o pensamento reflexivo tem de significar algo tão incompreensível quanto iluminador que a verdadeira superação da morte não pode estar em nada além do que na ressurreição dentre os mortos, para o crente isto tem de significar a maior certeza, para o outro algo de incompreensível, mas que não é mais incompreensível do que a própria morte.⁴⁰

Tempo, morte e filosofia da religião

A partir disso, cabe tecer algumas considerações a respeito das implicações das noções apresentadas para a reflexão no âmbito da filosofia da religião. Duas observações devem ser feitas, no entanto. A primeira é que o pensamento de Gadamer não desenvolve uma filosofia da religião, nem está em diálogo direto com tal reflexão, de modo que não se pode simplesmente tomar suas ideias e aplicá-las diretamente a este âmbito da filosofia. A segunda

³⁸ Ibid., *Der Tod als Frage*, p. 166-167.

³⁹ Id., *Die Erfahrung des Todes*, p. 293.

⁴⁰ Ibid., p. 294.

é que questões relativas à religião estão presentes constantemente na sua reflexão, o que já se terá percebido até aqui, de modo que não se pode considerar difícil a relação entre as ideias de Gadamer e a reflexão filosófica sobre a religião.

Inicialmente, algumas ideias lançadas por Gadamer poderiam servir de ponto de partida para o estabelecimento de alguns parâmetros para a reflexão filosófica sobre o tempo no âmbito da filosofia da religião. A necessidade de se superar uma visão vazia do tempo, meramente formal, pode auxiliar na valorização do tempo significativo que se acha presente nas tradições religiosas. Isso permite que se dê importância à percepção do tempo que ocorre, por exemplo, em rituais ou festas, onde se percebe uma qualificação do tempo, uma percepção que vai além da noção meramente linear de um tempo que escorre de modo contínuo e constante. Assim, tais marcações do tempo não se apresentam só como dotadas de um caráter pedagógico ou psicológico, mas revelam uma forma de percepção da existência dentro dos limites que o tempo e a vida impõem.

Nesse sentido, também se pode apontar para o caráter prospectivo que manifestam os símbolos utilizados na busca por superação da temporalidade. Uma filosofia da religião nutrida no âmbito da reflexão hermenêutica de Gadamer permite que, diferentemente de posturas que manifestam concepções que já se arrogam a posse da verdade, se mantenha a dinâmica da revelação e do obscurecimento que caracteriza os símbolos religiosos. A prospecção do que excede nossa finitude é uma possibilidade – o erro está em considerar racionalmente fundamentado, com uma certeza lógica, aquilo que a linguagem simbólica expressa figurativamente. Daí que se possa valorizar a experiência da vivência da esperança e da promessa, por exemplo, enquanto modos de relação com os limites impostos pelo tempo e pela morte. Evidentemente, com a advertência de que tais vivências simultaneamente expressam uma forma de se furtar ao reconhecimento da radicalidade da finitude temporal.

Em todo caso, toda reflexão sobre o tempo elaborada no âmbito da filosofia da religião precisa manter a humildade em relação à possibilidade do conhecimento sobre o tempo, distinguindo-se nisto de uma elaboração possível no âmbito teológico ou simbólico, em que a especulação sobre o que transcende o tempo nem sempre é reconhecida como uma proibição metodológica. Esta humildade em sua elaboração é necessária porque o conhecimento sobre o tempo é um conhecimento sobre limites. Primeiro, os limites históricos. A razão não pode abarcar a totalidade do tempo, mas se acha imersa nele. De modo que só pode pensar o tempo a partir dos horizontes em que se encontra. Segundo, e mais importante, a reflexão sobre o tempo implica a reflexão sobre o grande limite que é a morte. A compreensão do tempo precisa se enriquecer com o susto proporcionado pela consciência da finitude radical em que o

tempo se encontra.

Aqui se tem uma contribuição diretamente baseada nos textos de Gadamer. Há necessidade de evitar a fuga da morte nas considerações da filosofia da religião sobre o tempo. Falar sobre a morte e sobre o tempo é também um modo de obscurecer a realidade da morte. De modo que a reflexão tem de partir do fato de que não se trata de buscar uma elaboração racional apaziguadora da radicalidade que a finitude representa. Desta forma, a morte aparece como limite para o pensamento sobre o tempo. Este limite, entretanto, contradiz uma tendência do ser humano a buscar transcender sua situação imediata e sua existência. Daí que a angústia diante do nada, que a morte representa, seja a condição propícia para a reflexão. Tal angústia é análoga ao processo de abstração, em que se toma a liberdade de sair das condições imediatas. Nas palavras de Gadamer:

A tese é pois: A liberdade do pensamento é o verdadeiro fundamento para que a morte possua uma incompreensibilidade necessária. É a liberdade de que eu possa e deva pensar além (“hinausdenken”), de que eu possa e deva pensar distanciadamente (“wegdenken”).⁴¹

De modo que aqui se inverte Descartes – é o fato do pensamento que impede que o pensamento se compreenda como não existente em certo momento. Daí que o pensamento simultaneamente permita transcender o eu atual e pensar a morte, mas também se veja impossibilitado de pensar a morte. Ou seja, para que o pensamento reflita corretamente, ele tem de ir além do limite do pensamento, evitando calar sobre o que o circunscreve. No caso, pensar o tempo implica tomar a liberdade de pensar além do tempo, não criando um tempo paralelo, mas afirmando a morte enquanto parte do tempo e da existência temporal.

Ocorre que o universo religioso é muito propício para observar esta “transcendência da vida”, uma expressão tomada por Gadamer de Georg Simmel. Por ela, Gadamer entende o fato de que “a vida humana, a partir de sua própria essência, excede (‘übersteigt’) a si mesma”.⁴² Ou seja, mesmo que pensemos o ser humano a partir dos limites da finitude, não o compreenderemos se o encerrarmos dentro de tais limites. Justamente porque sua existência se caracteriza por questionar estes limites. Desta forma, a compreensão que a pessoa tem do humano, e aí se inclui a compreensão religiosa que tenha da transcendência, é determinante para o modo como possa se propor a pensar a morte. É por isso que Gadamer diz também que “mitos, mesmo que se os some como álgebra, ainda são sempre coisas enigmáticas que nos dizem algo.”⁴³ Trata-se aí não de fontes filosóficas para resolver os problemas do tempo e da

⁴¹ Id., *Der Tod als Frage*, p. 171.

⁴² *Ibid.*, p. 168.

⁴³ *Ibid.*, p. 167.

morte, mas de fontes para que, compreendendo este desejo de transcender, visualizemos a presença da temporalidade nas soluções dadas por tal desejo. A crença numa vida ou num tempo transcendente é uma exigência da busca humana por superar a morte.⁴⁴

De forma análoga, se pode falar da importância dos rituais que cercam o surgimento da vida e a despedida da morte. Trata-se de elemento característico da existência humana. Eles revelam a consciência da temporalidade ao mesmo tempo em que buscam fazer frente ao desconforto diante da inapreensibilidade que a morte representa.⁴⁵ Mas não são só os rituais característicos das culturas arcaicas que revelam esta ambiguidade intrinsecamente humana. Também a moderna sociedade técnica o faz à sua maneira. E não se trata aqui de apontar, como Gadamer também faz, para os resquícios rituais que ainda se encontram no mundo moderno: a indelicadeza que é falar mal de alguém falecido, o silêncio diante da morte, a manutenção de certos ritos de passagem. Mais característico é que o esvaziamento dos rituais, dos tempos sagrados, anda de mãos dadas com a crença na possibilidade de extensão do tempo da vida e com o calar-se sobre a realidade da morte. O fato é que muitas vezes o que se pode estender não é tanto o tempo de vida, mas sim o tempo de morte. Em todo caso, também esta crença é reveladora da “transcendência da vida” que caracteriza o ser humano. Este é o ser que sabe: “Uma pessoa tem futuro enquanto ela não sabe que não tem futuro. A repressão da morte é a vontade da vida”.⁴⁶

Ao interpretar um poema de Paul Celan sobre a crucificação de Jesus, Gadamer mostra como um recurso não filosófico, no caso a linguagem poética, contribui para a reflexão. O poema apresenta os gritos de Jesus na cruz como vãos, já que Deus, não tendo experiência da morte e do sofrimento, não pode conhecê-los e, portanto, apiedar-se por causa deles. Para Gadamer, este poema nos revela que nenhum *pensamento* sobre a morte pode nos livrar de seu horror. Jesus, em sua interpretação, aparece ali como o paradigma do desespero humano diante do nada da morte.⁴⁷ Só assumindo este horror é que se pode voltar a pensar, mas pensar após o susto, de modo a reconhecer na persistência da vida um milagre contínuo.⁴⁸

Assim, pode-se dizer que o enigma do tempo existe porque nossa capacidade de representação (*Vorstellungskraft*) vai além dos limites em que nos encontramos. A religião e o mito não podem simplesmente oferecer uma resposta a este enigma, porque isto seria também uma forma de pensamento que tentaria se apropriar do inapropriável que é a morte.

⁴⁴ Id., *Die Erfahrung des Todes*, p. 292.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 289.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 290.

⁴⁷ Id., *Der Tod als Frage*, p. 170.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 171-172 – onde Gadamer recorre a uma narrativa sobre a vela da vida que se mantém acesa em meio ao balançar da chama.

Além disso, o próprio esquema conceitual com que nos aproximamos do mito é pressuposto da sua interpretação.⁴⁹ A tematização filosófica dos elementos da religião deve tomar, pois, o cuidado de não identificar sua reflexão com uma justificação da fuga do tempo ou da morte. Por outro lado, ela pode tomar a abordagem religiosa da morte como uma manifestação desta situação limite que é a existência humana, entre a “doença para a morte” e o conhecimento da necessidade de transcender a vida.

Bibliografia

GADAMER, Hans-Georg. *A atualidade do belo : A arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1985.

_____. Das Alte und das Neue. In: _____. *Gesammelte Werke*. Bd 4: Neuere Philosophie II. Tübingen : UTB, Mohr, Siebeck, 1999, p. 154-160.

_____. Der Tod als Frage. In: _____. *Gesammelte Werke*. Bd 4: Neuere Philosophie II. Tübingen : UTB, Mohr, Siebeck, 1999, p. 161-172.

_____. Die Erfahrung des Todes. In: _____. *Gesammelte Werke*. Bd 4: Neuere Philosophie II. Tübingen : UTB, Mohr, Siebeck, 1999, p. 288-294.

_____. Die Zeitanschauung des Abendlandes. In: _____. *Gesammelte Werke*. Bd 4: Neuere Philosophie II. Tübingen : UTB, Mohr, Siebeck, 1999, p. 119-136.

_____. Über leere und erfüllte Zeit. In: _____. *Gesammelte Werke*. Bd 4: Neuere Philosophie II. Tübingen : UTB, Mohr, Siebeck, 1999, p. 137-153.

_____. *Verdade e método*, 3a. ed. Petrópolis : Vozes, 1999.

⁴⁹ Id., Die Zeitanschauung des Abendlandes, p. 119.