

Algumas considerações acerca da representação moderna da morte e do corpo

*Sérgio Luís Persch**

Resumo

Este artigo trata de alguns aspectos da idéia moderna de representação do corpo e da morte. Nele procuramos mostrar como os valores da teologia tradicional foram novamente incorporados pelo modelo cartesiano de filosofia, à medida que ele dominou o pensamento moderno. Uma crítica a esse modelo de representação foi feita com base em Espinosa, que, já no século XVII, se opôs à filosofia da representação e da subjetividade que se impôs na Idade Moderna. Uma outra definição de corpo e de vida poderia evitar a continuidade do culto e da prática que atribuem à noção de morte um poder que condiciona todas as nossas ações, acabando por suprimir boa parte dos instintos vitais.

Palavras-chave: corpo, morte, representação, Espinosa, vida.

Introdução

Corpo e morte são conceitos ou objetos de investigação que recaem sob o domínio das ciências particulares naturais, como a física e a biologia, ou sociais e humanas, como a história, a sociologia, a antropologia e a psicologia. A filosofia, que não se atém a um objeto específico de investigação e cujo objetivo primeiro é o questionamento aberto que prescinde de respostas objetivas, não pode se deter a corpos determinados, nem a estados de corpos, quais sejam, estado vivo e estado morto. Entretanto, todo conceito técnico tem uma história. Particularmente, os conceitos de corpo e de morte (humanos, quando se trata de representações culturais) não podem se reduzir a termos técnicos, tampouco a uma mera descrição na cultura e na história. Embora históricas e culturais, as noções de corpo e de morte surgem a partir de determinados modos de pensar e da reflexão filosófica. Trata-se de ponderar sobre o modo como o corpo e a morte são representados. A filosofia oferece subsídios para se pensar, por exemplo, numa substância corpórea, e na morte, não como o oposto técnico da vida, mas como passagem ou mudança de estado de um determinado indivíduo.

A partir da modernidade, representar o corpo e a morte não significa um estudo desses conceitos ou objetos que estariam previamente dados. São categorias a que o “sujeito pensante” atribui realidade, ou coisas que obtêm realidade a partir do pensamento e da imaginação. Essa dimensão subjetiva muitas vezes é esquecida por se considerar hoje o corpo como uma noção demasiadamente óbvia e a morte, uma noção demasiado abstrata. Para além dessa obviedade de um e

abstração da outra, uma investigação acerca de suas representações poderia ser apenas motivada por curiosidades históricas ou antropológicas.

Neste artigo, pretendemos salientar a importância que tiveram as representações do corpo e da morte ao longo da história e atualmente. De maneira particular, pretendemos apontar as conseqüências do modo de pensar moderno, que determina com uma clareza objetiva original o que é o corpo e a morte, naquele processo que se chama desencantamento do mundo. Apesar dos novos pressupostos teóricos, as velhas idéias são retomadas. Mas graças a esses pressupostos, elas são estabelecidas de maneira mais objetiva e definitiva.

O tema "Representações do corpo e da morte" é duplamente sugestivo. Primeiro: sob a idéia de representação que funda a filosofia moderna, parece teoricamente paradoxal "representar a morte", uma vez que, de fato, essa mesma representação parece receber uma definitiva objetividade; segundo: a aproximação do corpo e da morte pela unidade temática da representação sugere que a noção de corpo recebe uma influência direta da maneira como se representa a morte.

Apesar de não faltarem filosofias que fazem da morte um conceito eminentemente limítrofe, um limiar além do qual não é possível dirigir investigação alguma, pelo senso comum conhecemos geralmente que a morte é uma passagem, um transporte do indivíduo de um mundo para outro. E isso nos permite perguntar, desde logo, o que está do outro lado da morte.

É plausível, portanto, a questão acerca do aquém e do além da morte. Alguma coisa se tem notado ao longo da tradição – uma profecia, uma imagem, uma materialidade "con-

creta” no culto da morte – que transcende o mero sentimento dos que sofrem a perda do ente querido. Se a imaginação e a memória são os meios de proporcioná-lo, o fato é que o morto tem uma determinada existência nessa nossa maneira de pensar. Apesar da precária visibilidade desse mundo do além – característica comum do pensamento que o sustenta e que se assenta normalmente em determinado dom especial de um ou outro indivíduo e em momentos extraordinários – a “vida” do ente falecido se junta a uma comunidade de seres que habitam uma dimensão extramundana.

Falando nesses termos, parece que estamos envoltos com as profecias e vivendo ainda o tempo encantado, que não soube distinguir coisas fantásticas da realidade de fato. Mas independentemente do sucesso filosófico da idéia de representação, cuja riqueza conceitual se garante pela sua oposição à representação em forma de imagem, representar a morte é uma operação necessariamente imaginativa. Nos tempos modernos, a representação da morte se emancipou bastante do antigo mundo encantado, em que ela estava associada a imagens proféticas ou acessos místicos. Mas se o problema está na representação mesma, não há diferença entre uma imagem fabulosa do ente morto, supostamente ingênua, e algo assim como o ente querido que faleceu e que jaz no túmulo, mas que está vivo na nossa memória.

Dir-se-ia que essa representação moderna de morte, destituída do caráter sobrenatural, é a sua adequada objetivação cultural, emancipada de fatos subjetivos duvidosos que a confirmariam. Essa linguagem é apropriada e não há por que não se colocar de acordo. Mas qual é o estatuto de um pretensão saber objetivo acerca da morte e da finitude, que nos devolve

o antigo mundo encantado, destituído agora de encantos e fantasias? Se a representação da morte possui o mesmo sentido prático e se os espectros mortíferos interferiam e dominavam a vida dos vivos, a sua objetivação pode ser, ainda, o domínio da morte sobre a vida. E se a força desse fantasma – que haveria de ser considerado um mero nada de acordo com os critérios modernos de verdade, da irrestrita objetividade – ainda nos assombra, é porque ele interfere nas nossas vidas. A morte, nesse sentido, não é o nada das antigas e vãs imaginações proféticas. Afinal, o ser finito se diz determinado por aquilo que está fora dele – caso contrário, cai-se no panteísmo, no ateísmo ou no espinosismo, problemas cruciais na modernidade.

Ademais, essa interferência, por ser objetiva, é social – daí a retomada revolucionária da noção de que “os mortos enterram os seus mortos”. Aniquilação, finitude ou passagem, a noção de morte não diz respeito apenas a indivíduos. Fala-se, por exemplo, em línguas mortas. Particularmente, a língua hebraica (é o que Espinosa mostra no *Tratado teológico-político*) é uma língua morta, incapaz de dizer, no sentido literal, a verdade.

Matam-nos a honra, a riqueza a concupiscência, a propriedade e as leis, nós que as possuímos e somos possuídos por elas. Pois as perseguições, o temor, a indigestão pelo excesso de consumo e, inclusive, a segurança inerte da propriedade irrestritamente legalizada são mal-estares congêneres da peste mortífera que assolara a Europa nos meados do século XIV. Mata-nos a linguagem, se dela não soubermos fazer um uso livre, tal como acabaram por fazer aquelas sete mulheres jovens, juntamente com três homens, no *Decamerão*, “Após inú-

meros suspiros, e finda a recitação dos padres-nossos” (BOCCACCIO, 1970, p.19).

Será mesmo que a filosofia moderna soube libertar o espírito vivo da letra morta? O que dizer da esquizofrenia de Artaud? Será mesmo preciso um novo teatro do puro gesto, de “desejo-crueldade”? “É preciso acabar com a superstição dos textos e da poesia *escrita*. A poesia escrita vale uma única vez e, depois, que seja destruída. Que os poetas mortos cedam lugar aos outros. E poderíamos mesmo assim ver que é nossa veneração diante do que já foi feito, por mais belo e válido que seja, que nos petrifica, que nos estabiliza” (ARTAUD, 1999, p.88). Nós, bem mais do lado de cá do mundo burguês, como, e para que fim, devemos ler textos clássicos? Estarão eles à disposição dos nossos desejos? Ou estamos apenas venerando os mortos que, juntamente com outros tantos mortos vivos, nos dominam? Talvez por terem estado sempre a serviço dessa dominação tirânica, nós há tempo já não os suportamos.

Se a massa não vai às obras-primas literárias é porque essas obras-primas são literárias, isto é, fixadas; e fixadas em normas que já não respondem às necessidades do tempo. Longe de acusar a massa e o público, devemos acusar o anteparo formal que interpomos entre nós e a massa, e essa forma de idolatria nova, essa idolatria das obras-primas fixadas, que é um dos aspectos do conformismo burguês (ARTAUD, 1999, p.87)¹.

A agravante de uma letra morta, diz Espinosa(1972), é a sua incontrolável manipulação por intérpretes supersticiosos e maldosos, cujo objetivo é sustentar o seu poder pelos dogmas de um livro que pretendem escrito de uma vez por todas, pela mão de Deus. Ser supersticioso é estar subjugado por coisas

ou entes fictícios. Nesse sentido, a superstição, o medo e a melancolia concorrem para deixar as pessoas tristes. Decerto, uma representação supersticiosa da morte é resultado do medo dela. Isso ainda não quer dizer que as representações da morte sejam necessariamente supersticiosas. Mas agora que ela não mais nos parece supersticiosa e que o medo dela tenha cessado, por isso mesmo ela talvez exerça o seu pleno domínio – essa é a injunção de Artaud(1999), e pretendemos mostrar que Espinosa(1972) adverte para esse sentido de morte ao examinar a dimensão política da noção de pacto e de representação no início da Idade Moderna.

II

Independentemente do destino que se segue após a morte, há um consenso na tradição cristã: só o corpo morre. A alma é a parte eterna do homem, e as idéias fundadoras da filosofia e da religião do ocidente (por Sócrates e Jesus Cristo) consideram mesmo a morte do corpo uma libertação. Em todo caso, se estamos falando de representações imaginativas da morte, o problema continua sendo corpóreo. Aliás, a língua que conserva o nome, o monumento, a memória, todos são dispositivos corpóreos. E como já falamos, se há na modernidade uma filosofia da representação que seja autêntica, isto é, produzida pela alma sem passividade (o que ainda é duvidoso), ainda assim, dificilmente se cogitaria numa representação da morte. (Seria algo como representar o nada). Pelo contrário, teorias modernas dos afetos do corpo e da alma dizem que representar é reencontrar os vestígios de uma coisa que está ausente. Essas teorias são elaboradas com vistas a libertar os

homens dos encantamentos supersticiosos. Se, portanto, encontramos na história representações culturais coletivas da morte motivadas pelo medo, é isso mesmo que as teorias modernas procuram retificar. Nesse sentido, a representação do morto depende toda ela do sujeito pensante (vivente) que a produz. Ela já não é devedora do ente que se ausenta (falecido). Não vemos os modernos supor a própria morte nas suas construções teóricas. Se o medo da morte possui um papel, trata-se da inquietação que move os homens a buscar para si a segurança, como é o caso da filosofia política de Hobbes. Espinosa vai mais longe, e diz na *Ética* que “O homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida” (*E, G, II, p.261*).²

Há, pois, um consenso moderno quanto à necessidade de elevar os homens dos afetos flutuantes do medo e da esperança ao afeto da segurança. E isso, fazem-no pelo que passou a ser chamado “desencantamento”, processo pelo qual se termina com as representações supersticiosas, em que, sem dúvida, estavam incluídas as da morte. Para além desse consenso, precisamos verificar se as soluções apontadas alcançaram seu objetivo. Ou melhor, que efeitos resultaram, com relação à influência da morte sobre o homem, dessa nova atitude filosófica. É necessário investigar o conceito de morte e também aquilo que pode continuar valendo como representações imaginárias da morte. Façamo-lo examinando brevemente alguns aspectos da teoria das paixões da alma de Descartes.

Em *As paixões da alma*, Descartes(1983) afirma que não é a alma que dá movimento ao corpo, pois assim como os pensamentos procedem da alma, os movimentos dos membros procedem do corpo. Quando o corpo morre (por si mesmo), a alma

se ausenta. No artigo 6 ele define “Que diferença há entre um corpo vivo e um corpo morto”:

Julguemos que o corpo de um homem vivo difere do de um morto como um relógio, ou outro autômato (isto é, outra máquina que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que se requer para a sua ação, difere do mesmo relógio, ou outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento pára de agir (DESCARTES, 1983, p.218).

Dando vida própria ao corpo para mantê-lo conservado da morte, com autonomia, Descartes explica minuciosamente as funções e o mecanismo vital do corpo, para, em seguida, solucionar descritivamente a união da alma e do corpo. O conceito mais refinado nessa apresentação do corpo vivo é o de espíritos animais. São eles que percorrem o corpo todo e fazem a comunicação da superfície dos membros até o interior do cérebro. Ademais, eles possibilitam a ação da alma sobre o corpo.

Sem nos determos na descrição completa do funcionamento do corpo, vamos fazer somente algumas observações sobre a teoria das paixões. Os dois primeiros artigos estabelecem um dos axiomas mais importantes para a teoria da interação entre alma e corpo. Diz o primeiro: “O que é paixão em relação a um sujeito é sempre ação a qualquer outro respeito”; e o segundo: “para conhecer as paixões da alma cumpre distinguir entre as suas funções e as do corpo” (DESCARTES, 1983, p.217). Daí a necessidade de se apresentar a anatomia do corpo e estabelecer também o princípio da interação entre alma e corpo: o que é ação numa é passividade noutra, o que é ação num é paixão na outra.

O organismo perceptivo, dos objetos externos até a alma e dela para os objetos externos, é totalmente mecânico. Mas não é a forma mesma que se desprende da coisa e choca o cérebro, tampouco o contato é direto. Os objetos externos que percebemos pelo olho, por exemplo, nos aparecem por intermédio dos corpos transparentes que existem entre eles e nós (não há vazio), e depois, “ não são imediatamente os movimentos que se efetuam no olho, mas sim os que se efetuam no cérebro, que representam para a alma esses objetos” (DESCARTES, 1983, p. 222). Mas, convém lembrar que, embora a nossa alma possa exercer uma ação particular sobre o corpo, ele pode se mover sem a ajuda da alma:

Todos os movimentos que fazemos sem que para isso a nossa vontade contribua (como acontece muitas vezes quando respiramos, andamos, comemos e, enfim, quando praticamos todas as ações que são comuns a nós e aos animais) não dependem senão da conformação de nossos membros e do curso que os espíritos, excitados pelo calor do coração, seguem naturalmente no cérebro, nos nervos e nos músculos, tal como o movimento de um relógio é produzido por exclusiva força de sua mola e pela forma de suas rodas (DESCARTES, 1983, p.224).

As funções da alma, por sua vez, são de dois gêneros: ações e paixões³.

Aquelas que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas (DESCARTES, 1983, p.224).

Eis, portanto, uma definição geral das paixões da alma.

Imaginar é uma paixão, e exceto aquelas imaginações, procedentes da vontade da alma, de quimeras e coisas desse gênero, sua causa é o corpo. A maioria delas provém dos nervos. Podem ser originadas pelos objetos externos, à medida que são percebidos pelo corpo (luz, som, etc.) ou no próprio corpo, pela agitação dos membros (dor, calor etc.). Enfim, há ainda as percepções relacionadas com a alma mesma, como o amor, o ódio, a inveja etc. São essas últimas as paixões da alma no sentido restrito.

Ressaltemos um caso especial de imaginações apontado por Descartes(1983), a saber, aquelas que não provém dos nervos, mas também não dependem da vontade da alma e do seu empenho para formá-las, e por isso não podem ser consideradas ações da alma. Elas provém do movimento dos espíritos que encontram os traços de diversas impressões deixadas no cérebro. "Tais são as ilusões de nossos sonhos e também os devaneios a que nos entregamos muitas vezes estando des-
pertos, quando nosso pensamento erra negligentemente sem se aplicar por si mesmo a nada" (DESCARTES, 1983, p.225). Porém, visto que a alma não as inventa, essas paixões são tão verdadeiras quanto aquelas que provém dos nervos, com a diferença de que as últimas são geralmente mais vivas, o que levou Descartes a dizer que "são como a sombra e a pintura das outras" (p.227)⁴.

Há duas modalidades pelas quais a alma está unida ao corpo. Primeira: por não ser extensa, ela está unida ao corpo todo e não em qualquer uma de suas partes. Não se pode, tampouco, dividi-la, e é ela que dá unidade ao corpo. A outra modalidade consiste num dos mistérios da filosofia de Des-

cartes(1983): “há uma pequena glândula no cérebro, na qual a alma exerce as suas funções mais particularmente do que nas outras partes” (p. 229). Ela é disposta numa concavidade no interior do cérebro, por onde circulam os espíritos animais de tal forma que “os menores movimentos que nela existem podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem contribuir muito para alterar os movimentos dessa glândula” (p.229)⁵.

Os espíritos animais e a glândula pineal constituem a via paradoxal pela qual ocorre a relação entre alma e corpo. Dessa teoria resultam conseqüências importantes. Em primeiro lugar, é notória a condição da alma pela dupla modalidade de união com o corpo. Se o contato com o corpo ocorre na parte mais interna do cérebro (a máxima interioridade corrobora a noção de imaterialidade da alma), por outro lado, a alma está unida em todas as suas partes. Ela percebe o corpo todo, assim como, por ele, percebe coisas externas. Ao explicar que o coração não é a sede das paixões, Descartes diz que a alteração cardíaca é percebida no cérebro

por intermédio de um pequeno nervo que desce do cérebro para ele, assim como a dor é sentida como que no pé por intermédio dos nervos do pé, e os astros são percebidos como que no céu por intermédio de sua luz e dos nervos óticos; de sorte que não é mais necessário que nossa alma exerça imediatamente as suas funções no coração para nele sentir as suas paixões do que é necessário que ela esteja no céu para nele ver os astros (1983, p. 229-230).

Semelhante a um olho onisciente, a alma se irradia de sua pequena sede para todo o resto do corpo. Ela percebe o corpo (por isso é passiva) através dos diversos movimentos

da glândula, e também dispõe a glândula de diferentes maneiras, agindo dessa forma sobre o corpo todo.

Em segundo lugar, fenômenos psicofísicos, como o da memória, resultam da livre vontade da alma, como diz o artigo 42:

Assim, quando a alma quer lembrar-se de algo, essa vontade faz com que a glândula, inclinando-se sucessivamente para diversos lados, impila os espíritos para diversos lugares do cérebro, até que encontrem aquele onde estão os traços deixados pelo objeto de que queremos nos lembrar; pois esses traços não são outra coisa senão os poros do cérebro, por onde os espíritos tomaram anteriormente seu curso devido à presença desse objeto e adquiriram, assim, maior facilidade que os outros, para serem de novo abertos da mesma maneira pelos espíritos que para eles se dirigem; de sorte que tais espíritos, encontrando esses poros, entram neles mais facilmente do que nos outros, excitando, por esse meio, um movimento particular na glândula, que representa à alma o mesmo objeto e lhe faz saber que se trata daquele do qual queria lembrar-se (DESCARTES, 1983, p.233).

Da mesma forma, ela é capaz de, por livre vontade, fixar objetos e mover o corpo de determinada maneira. O próprio hábito é capaz de proporcionar diferentes uniões entre vontades particulares da alma e movimentos particulares da glândula. Isso nos permite, por exemplo, nos livrar da materialidade da língua (o gesto, a voz, o movimento dos lábios, a figura das letras) e nos ocupar mais livremente com a significação das palavras do que com os movimentos materiais que a articulam. Isso não significa que a morte da letra libera o espírito da língua? É claro que morte, nesse sentido, significa neutralizar as impressões materiais da língua, pela memória e pelo hábito. Mas se as ações da alma dependem da

passividade do corpo, a sua liberdade, caso não se dê com o seu afastamento do corpo por causa da morte dele, depende da neutralização das impressões corpóreas. Com efeito, Descartes(1983) conclui a primeira parte das paixões da alma dizendo: “mesmo aqueles que possuem as almas mais fracas poderiam adquirir um império absoluto sobre todas as suas paixões, se empregassem bastante engenho em domá-las e conduzi-las” (p.237).

III

Qual será a sorte do corpo, nas suas representações modernas, vivo ou morto, por influência dessa proeminente teoria das paixões? Que lugar pode assumir a morte nessa filosofia que a define como ausência, como negação? No *Sermão sobre a morte*, Bousset (1963) trata religiosamente dessa questão começando por advertir: “Talvez vós ficais admirados se eu vos endereço à morte para serdes instruídos disso que vós sois, e vós credes que não é bom representar o homem senão indicando-lhe para ali em que ele não mais é. Mas (...) não há interpretação mais verdadeira nem espelho mais fiel das coisas humanas” (p.11).

Nesse sermão, Bousset (1963) introduz explicitamente elementos da filosofia cartesiana para fazer jus ao seu ofício de pregador do evangelho. Embora mergulhado desde jovem no pensamento de Agostinho e Tomás de Aquino, a riqueza literária de seus escritos cresce na mesma medida em que toma por princípio um dogma simples, rigorosamente definido à luz da nova filosofia, com o intento de falar ao coração pela razão, frente a um auditório do século XVII, consoante às re-

gras da escola clássica. Vejamos com mais detalhe o sermão.

A morte é uma encruzilhada, “fim de vossos propósitos e começo de vossas esperanças”; pois o homem “é desprezível enquanto passa e infinitamente estimável na medida em que ele alcança a eternidade” (BOUSSET, 1963, p.12).

Mas não é fácil dizer aos mortais que eles são pouca coisa. Embora o homem venha de Deus e deva voltar a Deus, na sua face terrena nada se encontra mais que a morte. “Dize-nos, ó morte”, o que é o nosso ser? A duração terrena, por ser mensurável e ter um limite, não é nada diante da eternidade. E o sopro derradeiro da morte arrasta toda honra, toda riqueza e todos os prazeres. Uma só rasura apaga (para o mortal) todos os livros escritos. O corpo se torna pó. “Tudo nos chama à morte” (p.15). A natureza parece ser invejosa por nos conceder tão pouca matéria, por um tempo tão curto. Vemos as crianças nos dizerem: “Retirai-vos, agora é a nossa vez”. Uns sucedem os outros, num espetáculo contínuo. “Eu não sou nada; um intervalo tão pequeno não é capaz de me distinguir do nada. Não fui enviado senão para fazer número: mesmo assim, não havia necessidade de mim, e a peça não teria deixado de ser exibida, se eu tivesse permanecido fora do teatro” (p.15). Tudo se reduz a uma efêmera aparência. “Ó frágil apoio de nosso ser! Ó fundamento ruinoso de nossa substância! *In imagine pertransit homo*: Ah! verdadeiramente o homem passa como uma sombra ou como uma imagem em figura; e como ele mesmo não é nada de sólido, ele também não persegue senão coisas vãs, a imagem do bem e não o bem mesmo” (p.16). Talvez tudo não passe de um sonho. Talvez a vigília não seja um sonho algo mais excitado, o mundo não passe de uma imagem e que eu apenas sou ludibriado por fantasias e vãos simulacros.

Mas esse teatro do mundo e império da morte não deve nos desesperar, se é que conseguimos reconhecer a nossa origem celeste. E ela se verifica, justamente, na indústria humana. O homem transforma a face do mundo e faz dele um objeto para o seu bem viver, desde as entranhas da terra até a abóbada celeste: “não há parte alguma do universo em que ele não tenha sinalizado a sua indústria” (BOUSSET, 1963, p.17). Isso teria sido possível, se ele não tivesse uma força superior, “um sopro imortal do Espírito de Deus?” O homem é imagem e semelhança de Deus. “Se um operário excelente faz uma máquina, ninguém pode dela se servir senão pelas luzes que ele dá. Deus fabricou o mundo como uma grande máquina que só a sua sabedoria pôde inventar, que só a sua potência pôde construir. Ó homem, ele te dispôs para dele te servir, ele entregou, por assim dizer, em tuas mãos toda a natureza, para que a apliques em teu uso” (p.17).

Das vãs e ilusórias imaginações do mundo, para a imagem de Deus – eis o caminho para conhecer a nossa essência; “essa alma mergulhada dentro do corpo, que com ele esposa com tanto afinco todas as paixões (...) viu que ela possui mesmo assim sua felicidade à parte” (BOUSSET, 1963, p.18). Por isso, os cristãos de todos os tempos não erraram em “se opor sem medo, pois é necessário se expor, até mesmo com alegria, a fadigas imensas, a incríveis dores e a uma morte dedicada aos amigos, à pátria, ao príncipe, aos outros” (p.18). É essa verdade irreduzível – a da razão – o que temos de eterno, que nos faz capazes de encontrar o bem mesmo na morte.

Na filosofia cartesiana, Bossuet(1963) encontra elementos que lhe dão suporte para renovar a eminência do espírito no homem, por uma oratória a possibilitar que o auditório do

século XVII compreenda as teses agostinianas e tomistas, baluartes de toda a tradição. É preciso reconhecer o pecado original e se fiar na pessoa de Jesus Cristo.

Ó alma repleta de crimes, tu temes com razão a imortalidade que rende tua morte eterna. Mas vê na pessoa de Jesus Cristo a ressurreição e a vida: quem crê nele, não morre; quem crê nele já é vivente de uma vida espiritual e interior, vivendo pela vida da graça que traz consigo a vida da glória. Entretanto, o corpo é sujeito à morte. Ó alma, consola-te. Se esse divino arquiteto que se empreendeu em te reparar, deixe tombar peça por peça essa velha construção do teu corpo; é por que ele quer te render um melhor estado, é por que ele quer te reconstruir numa melhor ordem (p.22).

O sermão de Bousset (1963) é um texto privilegiado para o estudo do nosso tema, não só por ser fúnebre. Ele integra várias perspectivas de análise. Em primeiro lugar, por ser um texto religioso, ele trata da morte a partir das noções religiosas fixadas ao longo da tradição. Depois, a sua formação complexa – instruído da filosofia medieval, conhecedor da literatura barroca, cartesiano e partidário da escola clássica, por fim – permite um estudo da passagem de uma concepção a outra e da evolução do problema da morte. Por último, sendo Bousset (1963) um lúcido receptor da nova filosofia, o seu sermão facilita o acesso às idéias básicas da modernidade, à medida que ela é posta sob o crivo da crítica contemporânea.

A familiaridade de Bousset com a filosofia cartesiana e o clacissismo emergente está explícita o bastante nas considerações acima. Os temas tradicionais do cristianismo, oriundos de Santo Agostinho e Tomás de Aquino, são o pano de fundo que se estende ao longo de toda a nossa abordagem. Resta fazer ainda algumas observações sobre o contexto literário referido pelo sermão.

Na primeira parte, encontram-se indubitáveis referências ao teatro barroco, com um humor tão triste e severo quanto o das peças espanholas a que ele remete. O grande teatro do mundo é um composto forjado por ficções que não resistem ao ligeiro sopro do tempo. Nesse palco de nossas vidas terrenas, tudo flui com uma rapidez incontida, além do que a participação particular de qualquer um de nós é indiferente, pois em nada altera a peça. Enfim, tudo parece um sonho, pois além das fantasias e dos simulacros, inclusive o do nosso papel, nada nos resta no mundo. A plena consciência do nada é o que de mais lúcido nos resta.

A segunda parte inverte a perspectiva. A visão desoladora do corpo e do mundo se volta para o céu e lá descobre a divindade, da qual é a verdadeira imagem. Na graça do Espírito Santo está a verdadeira vida, glória que salva os homens de toda a miséria mundana. O frágil teatro do mundo que o homem forma, com a alma presa ao cárcere do seu corpo – imagens que não passam de vãs ficções – cede lugar ao reconhecimento da alma como um ser livre e glorioso porque imagem e semelhança de Deus. A imagem do mundo que forjamos contrasta com a imagem de Deus que somos.

IV

As ficções terrenas são vãs porque facilmente se desvanecem e se transformam em pó. A imagem, de que somos espelhados em Deus, formados de acordo com o bem que então conhecemos, é nosso infinito consolo frente à inconstância mundana. A morte é a liberdade da alma, presa ao corpo em

vida. Entretanto, se insistirmos no caráter positivo e corpóreo da representação da morte, não somos levados a dizer que a morte – quando assim buscada – é a tentativa de fixar uma imagem que se vê desesperada na inconstância. Nesse caso, a liberdade da alma, alcançada pela morte, poderia ser antecipada “em vida”, pela fixação eficaz do corpo. A hipótese que pretendemos desenvolver em seguida é a de uma evolução nesse sentido, na qual a modernidade deu um grande passo.

Ainda ali, o sermão de Bousset (1963) oferece uma indicação. Aqui na terra, o homem se mostrou capaz de dominar a natureza, de colocá-la a seu serviço, reproduzindo por artifício aquilo de que por natureza carecia. Pela indústria humana, e sua capacidade de construir e operar máquinas, o homem é, aqui na terra, signo de Deus e deixa transparecer que a sua essência lhe é imanente e ativa, embora ela só se manifeste em sua plenitude na morte.

A solução da escola clássica acolhida por Bousset (1963) salva o homem de um drama barroco como aquele expressado por Antônio Vieira, ao se referir à superfluidade e à duração efêmera da dignidade, do poder, da honra, da estimação e do interesse. Por que tudo isso, se “não só havemos de ser pó, mas já somos pó”? “O homem em qualquer estado que esteja, é certo que foi pó e há de tornar a ser pó. Foi pó e há de tornar a ser pó? Logo é pó. Porque tudo o que vive nesta vida não é o que é, é o que foi, é o que há de ser” (VIEIRA, 1963, p.206)⁶.

A postura otimista em relação à técnica e ao mecanicismo moderno é colocada à prova com a crítica ao iluminismo, que se intensificou aos poucos e passou a compor a maior parte da filosofia contemporânea. Mas um ligeiro exame de algumas idéias de Descartes (1983) e Bousset (1963) mostram que a

sua pretensão originária era libertar a “natureza humana” da incerteza e da fatalidade natural. Aquém de um suposto erro teórico, o que se verifica com uma relativa facilidade é o uso daquele recurso teórico moderno – cujo intento teria sido o de liberar o espírito humano da prisão e do controle exercidos por força física – como um dispositivo político, uma nova tecnologia eficaz para controlar e disciplinar o corpo. Nesse caso, todo o problema seria político.

Vamos indicar alguns aspectos da filosofia de Espinosa (1963) relacionados a essa questão, pois ele a coloca imediatamente como um problema político. Para começar sinalizando uma diferença que, desde já, é crucial pelo ponto de vista mais teórico, o autor não dá ensejo a se pensar alma e corpo como duas forças vitais que se contrapõem, tampouco adquire-se uma harmonia pelo domínio mais ou menos disciplinado de uma sobre o outro. Deleuze[s.d.] se refere aos dois primeiros artigos do *Tratado das paixões* para mostrar essa diferença entre Descartes(1983) e Espinosa(1963): no caso de Descartes (e de todos os fundamentos da moral tradicional), “quando o corpo atuasse, a alma padeceria, dizia-se, e a alma não agiria sem que o corpo padecesse por sua vez. (...) Segundo a Ética, pelo contrário, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, e o que é paixão no corpo é necessariamente paixão na alma” (DELEUZE, s.d., p.26).

A oposição teórica entre Descartes e Espinosa é óbvia, mas muito sutil, sendo pouco prudente mencioná-la sem se reconhecer com clareza em que ela se funda. Mas por estarmos ressaltando o seu aspecto político e o modo como a filosofia cartesiana tem sido apropriada para reafirmar velhas categorias de poder, não há problema em nos referir dessa for-

ma a ela, justamente porque se trata da “história de um grande erro” que deixou comprometida toda a ontologia. Portanto, dissidências especulativas podem ser efeito de uma confusão prática de longa data, em que atuam as personagens problemáticas do escravo, do tirano e do sacerdote. E Deleuze[s.d.] nos incita também essa leitura de Espinosa, autor de uma filosofia eminentemente prática, em que “ele denuncia todas as falsificações da vida, todos os valores em nome dos quais depreciamos a vida: nós, rigorosamente, não vivemos; mantemos apenas uma aparência de vida, apenas pensamos em evitar a morte, e toda a nossa vida é um culto da morte” (p.39).

Como se dá esse culto à morte justamente na medida em que se teme ela? É pela imobilização e fixação dos indivíduos. O problema da morte não é o fato de estarmos necessariamente sujeitos a uma aniquilação enquanto indivíduos. A morte é o que sentimos quando estamos impotentes e tristes. “Tudo o que envolve a tristeza deve ser denunciado como mau, pois nos separa da nossa potência de agir: não só o remorso e a culpabilidade, não só o pensamento da morte, mas também a esperança, e mesmo a segurança, que significam impotência” (DELEUZE, s.d., p.57). Estamos, agora, em torno do conceito de morte que os homens estabeleceram historicamente, e que Deleuze define como “morte interior” – essa que os animais, quando o mais forte devora o mais fraco, não inventaram ainda, “universo sado-masoquista do escravo-tirano”. Propulsor da união sagrada entre tirano, escravo e sacerdote – para que todos possam subsistir indefinidamente –, o pensamento humano, ao cultivar a morte, “está sempre a acusar a vida, a mutilá-la, que a aniquila a fogo lento e vivo, que a recobre ou cobre com leis, propriedades, deveres, impérios” (p.21)⁷.

Os personagens que preenchem a atividade do culto à morte são interdependentes e cúmplices. O escravo é o homem das paixões tristes; o tirano explora essas paixões tristes e com elas estabelece o seu poder; o sacerdote é aquele que, tentando ser o que por natureza não pode, zomba das paixões humanas e se indigna com ela – um mau riso ou um choro impotente. Visto que o tipo básico dos três é o homem das paixões tristes, a tirania humana não é uma atitude originária de força. Ela é um poder que se sobressai da fraqueza oriunda da renúncia de si e do conhecimento. O súdito é causa do poder soberano, por sua fraqueza, sempre que o poder é tirânico. Por isso, o império que se assenta no pacto é um império que se funda na renúncia e na fraqueza. Ora, o pacto – conceito fundador da ciência política moderna – e a idéia moderna de indivíduo são efeito da “história de um grande erro onde se confunde o mandato com qualquer coisa a compreender, a obediência com o próprio conhecimento, o Ser com um Fiat” (DELEUZE, S.d., p.35). O pacto é a atitude arbitrária que cria um Senhor estranho, para o qual o homem se aliena. Senhor morto, ele exerce o seu domínio sobre nós. E qualquer mortal que ocupa um ponto desse domínio somente o é na medida em que é morto, e para se manter ali precisa exigir de todos os seus subordinados uma condição tanto mais inerte do que a sua própria. Eis, portanto, a morte dizendo-nos o que somos.

Tirania e alienação são os aspectos que caracterizam as pessoas de soberano e súdito, e são elas que marcam da mesma maneira a relação do homem com a natureza. Esses aspectos se acentuam tanto mais quanto maior for o esforço errante de destacar o homem como uma unidade corpórea que, graças a um comportamento voltado para a razão e às necessida-

des da alma, se destaca do resto da natureza e se estabelece como “um império dentro de um império”. Em contrapartida, a filosofia de Espinosa não se coloca o problema da relação entre alma e corpo (pois a extensão-corpo corresponde sempre de maneira exata e necessária ao pensamento-mente), mas a “união que tem a alma pensante com a natureza inteira” (TIE, § 13, G, II, p.360). Nessa linha se apresenta a interpretação de Lívio Teixeira, ao mostrar que a filosofia de Espinosa permanece sempre no concreto, nas idéias do *real* e do *dado*. Daí, estas duas teses básicas: Primeira: “Que não é possível nenhum conhecimento parcial do universo, da natureza”. Segunda: “Que a perfeição moral do homem depende desse pensamento do Todo. É isso precisamente que significa a afirmação de que o nosso bem supremo vem do conhecimento que temos da união da alma com a natureza inteira” (TEIXEIRA, 2001, p.37). Veja-se, portanto, que a relação estreita entre homem e natureza, a ponto de não se destacar um do outro, reconhecida por Vieira(2001) como o drama humano por excelência, é afirmada por Espinosa como a possibilidade única de salvação.

A *Ética* de Espinosa é a obra em que se demonstra sistematicamente a unidade da Natureza, da qual os homens, como quaisquer outros indivíduos, são partes. Mas como nossa questão diz respeito a uma prática cultural, o *Tratado da correção do intelecto* mostra a exigência prática de um indivíduo que se disponha a conhecer (ou começar a viver) tal ética. Nesse tratado, Espinosa afirma, quanto aos valores cotidianos, que a experiência já tem mostrado a futilidade de todos eles, pois ao invés de uma alegria contínua e suprema, estes abalam o ânimo. As comodidades proporcionadas pela honra e pela ri-

queza, além de não consistirem no verdadeiro bem, suprimem o acesso a ele. “Em verdade, tudo aquilo que o vulgo segue não só não traz nenhum remédio para a conservação de nosso ser, mas até o impede, e freqüentemente é causa de morte para aqueles que o possuem e sempre causa de perecimento para os que são possuídos por isso” (*TIE*, G, II, p.358).

A emenda que Espinosa e qualquer indivíduo precisam fazer para alcançar um modo de vida que vise o bem verdadeiro e a suprema perfeição humana exige uma mudança da conduta e da ordem comum da existência. Poder-se-ia dizer, inclusive, ordem natural? Certamente não, porque a idéia da união entre a alma e a natureza inteira se opõe a essa ordem comum consolidada historicamente por um esforço de trair a natureza e o próximo, tal como a morte e suas representações têm traído a vida dos homens. E assim como o *Tratado da correção do intelecto* aponta para essa atitude extraordinária que o indivíduo deve tomar para que sua mente se una com a natureza toda, assim o *Tratado teológico-político* mostra o começo de uma atitude humana que lhe reservaria uma história triste, uma condição frágil, uma cultura que se esquece da vida quando pensa em evitar a morte cultivando-a. Ao ver a face trágica da morte, faz dela o seu senhor e, na condição de alienado, toda a sua vida é um culto da morte. Vejamos, pois, alguns traços dessa história.

V

Tudo começou com um pacto. Trata-se da constituição do Estado hebraico. Mas a primeira aliança, selada diretamente com Deus, os hebreus não suportaram. Com efeito, vendo-o

face a face, sentiram-se na eminência da morte. Conseqüentemente, por um segundo pacto, consentiram entre si um acordo e determinaram que somente Moisés fosse o interlocutor entre Deus e o povo. Ora, conhecendo a condição pueril do povo hebraico, devido ao longo período de cativo, Moisés impôs aos hebreus uma constituição que o obrigasse a viver em concórdia, ainda que não fosse essa a sua inclinação natural. Impôs as leis, estabelecendo fins totalmente diversos daqueles que seguem verdadeiramente da obediência da lei. Incapazes de reconhecer a utilidade verdadeira da obediência à lei, os homens a tem, desde a sua origem, como um meio de restringir a potência humana dentro de certos limites. Há, portanto, uma relação de exterioridade entre a lei constituída em função de algum fim e a natureza dos homens que a ela se submetem. Surge, em seguida, o costume: visto que a maioria dos homens ignora a verdadeira finalidade das leis, os legisladores obtêm o respeito a elas estabelecendo finalidades bem distintas da verdadeira vantagem que dele resulta. Aos seus defensores, prometem recompensas alheias à lei, tais como a honra, o mérito, o direito à propriedade e aos transgressores prometem castigos, suplício ou desterro (Cf. *TTP*, cap.IV, G, III, pp.57-60). E facilmente se terá um Estado tirânico que, não obstante, é defendido pelos súditos a ponto de se disporem a entregar sua vida pela pátria, isto é, por um único homem, seu soberano. O meio sumamente eficaz para tanto é imiscuir a política com a teologia.

A teologia é fruto da superstição e do medo. Quando os homens recebem a lei como uma força externa que os restringe, eles consideram-na, também, contingente: trata-se de “uma ordem que os homens podem executar como desrespeitar”

(TTP, G, III, p.58). Logo, o detentor de um poder tirânico se vê numa condição contingente – vê a natureza humana potencialmente predisposta a quebrar a qualquer momento o jugo da lei. Espinosa mostra-o interpretando as Sagradas Escrituras “por elas mesmas”, isto é, considerando-as no seu começo.

O pacto opera a separação originária entre Deus (ou Moisés, o soberano) e o povo. A imposição da lei restringe as vontades e, doravante, cada vontade particular tem por limite a do outro ou a do soberano. Que é profeta e o que é uma profecia? Profetas são homens dotados de uma extraordinária capacidade de imaginação. As profecias (*augurio* e *divinatio*) são expressões do que se vê e ouve por medo ou por esperança devidos à condição problemática do indivíduo posto sob a lei.

Mas, entre os profetas, há os verdadeiros e os falsos. Os verdadeiros profetizam em nome da Lei – mesmo que o triunfo dela custe a destruição da cidade – e os falsos profetizam a futura abolição ou ausência dela – e a imagem da destruição não deixa de ser o signo da liberdade. Jeremias, conforme as ameaças da lei e os profetas que o antecedem, prenuncia a guerra e a destruição de Jerusalém. Hananias – diz Espinosa (TTP, G, III, p.32) – pregava para dali a pouco a restauração da cidade. Mas a sua profecia só seria crível se as coisas assim acontecessem. Jeremias, pelo contrário, tinha a seu favor a tradição e a lei. Ambos, entretanto, se situam num mesmo plano, que é o lugar comum dos profetas, como consta na introdução da *Bíblia de Jerusalém*: “Eles intervêm em períodos de crise que precedem ou acompanham as grandes encruzilhadas da história nacional” (BÍBLIA, p. 1334). Além disso, ambos, talvez, pressupõem uma mesma série de acontecimentos provenien-

tes do conflito entre a Lei e o povo. Acontece que na destruição que Jeremias prevê pela ameaça da lei, Hananias antevê uma possível liberdade ante o jugo da mesma lei. Ele o demonstra quebrando os canzís do pescoço de Jeremias. Nesse caso, Jeremias absolutamente não entende o que diz Hananias quando o considera renunciando a paz. Hananias crê no sucesso de uma revolução, da qual ele, enquanto falso profeta, seria o autor ou executor. Jeremias, falando em nome da lei, profetiza canzís de ferro no lugar dos de madeira a serem quebrados, e a morte de Hananias. Em seis meses, Hananias morre. Ele é um rebelde e, enquanto tal, um falso profeta. Tão arbitrário quanto Moisés que impôs a Lei, Hananias trava uma luta particular contra ela, quebrando assim o seu pacto de fidelidade. Mas a diversidade entre Jeremias e Hananias decorre do seu temperamento. Hananias é alegre, Jeremias é triste (cf. *TTP*, G, III, p.18, 3-12)

O triunfo histórico da profecia verdadeira (triste) sobre a falsa (alegre) pode ser considerado, na interpretação de Espinosa, como uma vitória da morte sobre a vida. Estabilizar a tirania: esse é o papel de todos os cultos religiosos que seguem do pacto. Mas enquanto dispositivos políticos historicamente datados, eles dizem respeito às vantagens exclusivamente corpóreas e temporais. As cerimônias dizem respeito apenas à felicidade temporal de um império e sua observância somente promete o bem-estar e as delícias do corpo, enquanto que a verdadeira lei divina nos proporcionaria a beatitude universal (*TTP*, G, III, p.30). Note-se que não há uma oposição entre o material e o espiritual (corpo e mente), mas uma distinção entre o particular e o universal, entre o que foi instituído por um Império particular e aquilo que está inscri-

to na natureza humana universal (ou na mente). A distinção entre o particular e o universal, como dissemos, está entre o que foi instituído em tempo e lugar determinados e o que está universalmente inscrito na natureza. As cerimônias dão continuidade histórica ao constituído. Em meio ao império fundado, elas consistem em operações particulares extemporâneas à fundação do Império, sendo como que a re-apresentação (*re-specie*) da imagem do Império. Esse olhar para o passado tem por finalidade promover comodidade e delícias ao corpo. Ora, o que se deve entender por corpo (de um indivíduo particular num Império) é aquilo mesmo que foi circunscrito e individualizado na constituição desse Império. De maneira equivalente, Espinosa define, no capítulo XVI, o direito civil privado: “a liberdade que cada um tem de se conservar no seu estado, liberdade que é definida pelos éditos do poder soberano e garantida unicamente pela sua autoridade” (*TTP*, G, III, p.182). Não é o corpo pleno que seria objeto da mente, cuja vida é determinada só pela lei divina universal nela inscrita. A diferença se dá, portanto, na própria sensibilidade. O corpo é definido pelo estatuto de um Império, e a mente, enquanto idéia desse corpo, compreende as coisas de acordo com tal estatuto particular.

O olhar para o passado das cerimônias é idêntico ao olhar para trás do soberano. Moisés também se torna profeta quando assiste seu povo. As coisas que ele imagina para além do domínio do império, se referem à sua destruição. O caráter insubmisso dos súditos lhe apresenta a imagem da dissolução do Estado. O que seria a sua incapacidade de ver Deus face a face senão o proeminente assalto do povo pelas costas, perante o menor vacilo de vigilância?⁸ Tudo parece muito bru-

to e desumano. Se a cerimônia e a consciência triste dos Jeremias não garantissem a calcificação de uma ordem vulgar da *experiência*.

O bruto ignora qualquer dom; é quase desumano. À categoria dos vulgares pertencem tanto o pio quanto o contumaz e o ímpio. Com efeito, ambos têm familiaridade com a ordem comum da experiência. Mas o ímpio não acredita em Deus, porque Ele é contrário à experiência vulgar, e nega as histórias que atestariam a sua existência, justamente por serem extraordinárias. O pio, por sua vez, embora possa chegar a se convencer das verdades eternas atinentes a Deus, não tem delas uma noção clara e evidente porque são estranhas à sua experiência ordinária. Ele se fia, então, na notícia do extraordinário que consta nas Histórias Sagradas, que imprimem em seu ânimo obediência e devoção. Ele terá as vantagens do dom divino, mas somente a medida que renuncia a si.

Resultado da história: a tirania perene da lei escrita. A sacralização de um poder que nasce tirano, porque se impõe a escravos, faz com que ele se torne pleno e fixo justamente porque morto. O culto à morte é um olhar para a frente glorioso que vê a fixação definitiva de algumas vantagens conferidas ao corpo desde o momento em que ele se encontra preso às leis. A ligação originária entre o sacrifício, o mimo, o holocausto e o pecado, com os *negócios* normais de um egoísmo hipócrita contrário à liberdade e à caridade para consigo mesmo e com os outros, é coroada, por fim, com a representação simbólica do corpo morto de Deus que enlaça todos os homens vivos. Se o egoísmo hipócrita foi a causa originária do culto à morte que se consolidou historicamente, o consenso pacífico em torno daqueles mesmos valores que vela a hipocrisia com um

véu de nobreza, linhagem ou santidade, ou então obriga com a exigência de um papel ou ofício, é o efeito triunfal da própria morte sobre os homens.

Conclusão

Esse é um ensaio crítico sobre a representação moderna da morte. A crítica à filosofia moderna é bastante comum já ao longo de todo o século XX. Porém, nós nos baseamos em Espinosa, que a fizera já no começo da modernidade. A partir de sua obra, pudemos retomar alguns aspectos históricos que integram a causa da idéia moderna de representação, apontando para sua formação histórica apesar dela se apresentar numa forma completamente nova. Lendo Espinosa, obtemos também uma crítica à noção mesma de morte que se enraizou na nossa cultura. Por conseqüência, o que move semelhante crítica não é o *fato* de uma crise sociocultural (vívida, por exemplo, no mundo contemporâneo), mas os problemas de um modo de pensar que necessariamente conduzem a essa realidade desconcertante.

As questões apresentadas ao longo do trabalho são apenas um esboço, suscetível de outras direções. Vários pontos precisam ser aprofundados. Obviamente, fomos pouco conclusivos, mas é essa a natureza de um ensaio. Nosso objetivo foi o de apontar para algumas questões que parecem merecer ainda um aprofundamento teórico.

Se fosse conclusivo, o nosso texto seria tão angustiante quanto a morte. "Mortos enterrando mortos". Uma maneira de escrever (profana, diga-se de passagem) é escrever sobre alguma coisa de que pouco se sabe, que pouco se domina.

Para se ter uma coisa fixa e perfeita, teria que se aguardar e fazer de um texto derradeiro o palco definitivo de um estudo completamente realizado (o palco da morte). Mas podemos também invertê-lo: fazer da vida o palco em que um texto sucede ao outro. Que este perdue até ser obrigado a dar licença ao próximo, pois o arquivo é um dispositivo que recolhe o ser em vida para deixá-lo morto, embora poderoso.

Como resultado prático, pretendemos ter indicado para um universo teórico e literário digno de ser melhor conhecido do que o é agora. Fizemos referência (breves e um pouco irresponsáveis) a vários autores. Não os mencionamos para colocá-los a serviço das nossas conclusões, mas somente para mostrar que o contato com eles, assim como tantos outros, é profícuo para o estudo da questão.

Notas

* Professor de Filosofia da Unochapecó. Especialização: filosofia política de Espinosa.

1 A solução teatral de Artaud é sugestiva quando se quer questionar a modernidade, justamente por ele remeter a uma condição pré-moderna, assemelhando-se, nesse sentido, ao mundo factual que dera ensejo a Boccaccio produzir o *Decamerão*. Eis como ele caracteriza o seu teatro: "Pode ser que o veneno do teatro lançado no corpo social o desagregue, como diz Santo Agostinho, mas então ele o faz como uma peste, um flagelo vingador, uma epidemia salvadora na qual épocas crédulas pretenderam ver o dedo de Deus e que nada mais é do que a aplicação de uma lei da natureza em que todo gesto é compensado por outro gesto e toda ação por sua reação. O teatro, como a peste, é uma crise que se resolve pela morte ou pela cura. E a peste é um mal superior porque é uma crise completa após a qual resta apenas a morte ou uma extrema purificação" (ARTAUD, 1999, p.28).

2 A edição de referência das obras de Espinosa é a de Gebhardt, editada em quatro volumes. Nas citações, abreviamos *Ethica* por *E*, *Tractatus theologico-politicus* por *TTP*, *Tractatus de Intellectus Emendatione* por *TIE*. Depois, "G" se refere à edição de Gebhardt, o número romano indica o respectivo volume e, por fim, vem a página do texto citado.

3 Não se fez essa distinção no corpo, porque, enquanto parte da extensão, ele possui uma relação inteiramente mecânica com o mundo, embora automática. A possibilidade de se falar em ação e paixão, em sujeito e objeto de uma ação, depende da teoria da livre vontade e da oposição entre alma e corpo.

4 É dessa maneira (com uma idéia diferente da relação entre alma e corpo) que Espinosa explica as profecias e a natureza dos profetas.

5 Sobre esse ponto recai com maior ênfase a crítica a Descartes, no que diz respeito à união entre alma e corpo, mesmo pelo séqüito dos racionalistas que são influenciados profundamente por ele – a obscura união substancial precisaria ser solucionada. A crítica mais categórica é, certamente, a de Espinosa. Entretanto, Lívio Teixeira, em seu *Ensaio sobre a moral de Descartes*, mostra que ela não precisa de uma explicação. Trata-se, segundo ele, de um conhecimento obscuro por essência. Descartes não pretende resolver o problema – a união é algo que se conclui da obviedade da experiência mas que não é suscetível de uma explicação racional: “estamos num plano em que só são possíveis as idéias confusas” (TEIXEIRA, 1990, p.47).

6 Sermão da quarta-feira de cinza. O drama barroco assim expresso por Vieira é precursor da lucidez classicista de Bousset, justamente por ser a expressão trágica de uma condição insustentável – a de se ver reduzido à condição natural, estrito pó nas palavras de Vieira. Segue, pois, a feliz solução expressa por Bousset na segunda parte de seu *Sermão sobre a morte*. Em contrapartida, se o senso trágico fosse vertido em salvação, o aspecto ontológico dos escritos de Vieira se aproximaria da filosofia de Espinosa. Tal é a sua interessante inferência do dito de Heráclito, de que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, porque as águas já são sempre outras: “E daqui infiro eu, que o mesmo sucederia se não fosse rio, senão lago ou tanque aquele em que o homem entrasse; porque ainda que a água do lago e do tanque não corre, nem se muda, corre porém, e sempre está mudando o homem, que nunca permanece no mesmo estado: *Et nunquam in eodem statu permanet*. Assim o disse Jó, e quem o não disser assim de todo o homem, e de si mesmo, não se conhece”. (*Sermão da primeira domingo do advento*, VIEIRA, 1963, p.127). Essa absoluta instabilidade do indivíduo é o correlato espinosano da união da alma, não com o corpo limitado e separado da natureza, mas com a natureza toda.

7 Essa noção de morte se apresenta, na verdade, como salvação. É ilustrativa a expressão de Antônio Vieira, ao falar dos seus índios. Diz ele, quanto ao trabalho apostólico, que há esta diferença entre os pescadores de homens e os pescadores de peixes: “os pescadores de peixes pescam os peixes para que se comam; os pescadores de homens hão de pescar os homens para que se conservem. Veja-se em todo o resto daquela América se houve alguns Índios que se conservassem senão os da nossa doutrina” (VIEIRA, 1963, p.195).

8 Nesse ponto seria oportuno tratarmos da hipótese freudiana do “pecado primordial” dos hebreus, que teria sido o assassinato de Moisés (cf. *Moisés e o monoteísmo*, FREUD, 1969, vol.24). O arrependimento subsequente é que teria conferido o verdadeiro poder teológico a ele. Essa hipótese é consequente da idéia do “instinto de morte” delineado em *Além do princípio de prazer*

(Id., *ibid.*, vol.18) O pecado fatal originário do assassinato do pai seguido da sua sacralização e o instinto de morte são, para Freud, os propulsores da civilização ocidental. Contudo, exceto para corroborar nossas considerações acerca do domínio que a morte exerce sobre nós, a leitura de Freud não nos serviria para compreender que a imagem da morte já é uma consequência da repressão política contra o instinto natural dos homens, e portanto não um fato originário que a funda. Freud, "ímpio", a serviço do desencantamento do mundo, vive a experiência vulgar desconsiderando o começo arbitrário que, segundo Espinosa, ela teve, na fundação do particular Estado hebraico.

Bibliografia

A Bíblia de Jerusalém. Edição da Sociedade Bíblica Católica Internacional. São Paulo: Paulus, 2000.

ARTAUD, Antonim. **O teatro e seu duplo.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOCCACCIO, Giovanni. **Decamerão.** São Paulo: Abril Cultural, 1970.

BOUSSET, Jacques-Bénigne. **Oraisons funèbres et sermons I.** Paris: Librairie Larousse, 1963.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza e os signos.** Rio de Janeiro: Rés, s.d.

DESCARTES, René. **As paixões da alma.** São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores).

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo.** Além do princípio do prazer. Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

SPINOSA. **Opera.** Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebjard. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage, 1972, 4bd.

TEIXEIRA, Lívio. **Ensaio sobre a moral de Descartes.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa.** São Paulo: UNESP, 2001.

VIEIRA, Padre Antônio. **Os sermões.** São Paulo: Melhoramentos, 1963.

Abstract

This article deals with some aspects of the modern idea of body's and death's representation. In it we tries to show as the values of the traditional theology again had been incorporated, by the cartesian model of philosophy, to the measures that it dominated the modern thought. A critical to this model of representation was made on the bais of Espinosa. Already in the XVII century, they was opposed to the philosophy of representation and of subjectivity, imposed in the Modern Age. Another body's and lifes's definition could prevent the continuity of the cult and the practical attribuing to the notion of death a power that conditions all our actionas, finishing for suppressing good part of the vital instincts.

Key-words: body, death, representation, Espinosa, life.