

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 48 jan-jun 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM *estudo em argila para uma escultura de Spinoza* (1860-1880)
de Eugène Lacomblé (1828-1905), escultor residente da cidade de Delf, Países Baixos.

COMPARAÇÃO DA NOÇÃO DE MORTE ENTRE SPINOZA E FILÓSOFOS JUDEUS

Nei Ricardo de Souza¹

Professor, Universidade Positivo (UP), Curitiba, Brasil,
nei@up.edu.br.

RESUMO: As influências da filosofia judaica na obra de Spinoza têm sido recorrentemente pesquisadas, mas nenhum trabalho abordou especificamente o tema da morte. O objetivo deste artigo, portanto, é descrever as concepções de morte nos filósofos judeus lidos por Spinoza e compará-las com a noção de morte concebida por ele. O método utilizado foi a revisão bibliográfica das principais obras dos autores aqui considerados, como Maimônides, Gersonides, Hasdai Crescas, Ibn Ezra e Ibn Gabirol, seguida da comparação com Spinoza. Concluímos que Spinoza realizou uma análise crítica das ideias desses autores fundamentada na lógica de suas proposições e apresentou a noção de morte depurada de referências aristotélicas que ainda estavam presentes na filosofia judaica.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza; vida; morte; *conatus*; filósofos judeus; destruição.

1 Psicólogo (CRP 08/6699), psicanalista e doutor em filosofia (PUC-PR).

I. INTRODUÇÃO

A relação de Spinoza com o judaísmo é complexa porque, embora tenha iniciado sua formação intelectual no seio desta tradição, o banimento da comunidade judaica de Amsterdã foi responsável por seu afastamento deste contexto social². A filosofia de Spinoza é um sistema inédito de pensamento, mas é possível reconhecer nela contribuições de diferentes escolas, dentre elas, algumas linhas da filosofia judaica. As influências de filósofos judeus na obra spinoziana têm sido recorrentemente pesquisadas (por exemplo, WOLFSON, 1934; RAVVEN/GOODMAN, 2002; NADLER, 2009; RUDAVSKI, 2011; BELTRÁN, 2016), mas nenhum trabalho abordou especificamente o tema da morte. Sua concepção de morte se estrutura a partir da lógica desenvolvida em suas proposições. Ela se estabeleceu em contraste com outras concepções, dentre elas, antigas ideias de base aristotélica presentes no judaísmo. Na medida em que desenvolve as próprias concepções, Spinoza critica e retifica as noções de seus antecessores. É com esse movimento de ideias que iremos nos ocupar.

De início, caracterizaremos brevemente a concepção de Spinoza sobre a morte, que decorre de como ele concebe a vida. Sua definição de vida foi estabelecida na obra *Pensamentos Metafísicos (PM)*, publicado em 1663: a vida é “a força pela qual as coisas perseveram em seu ser” (SPINOZA, 2014a, *PM*, Cap. 6, p. 296). Ou seja, o que está vivo esforça-se para se manter vivo. Esta é a teoria do *conatus* presente no pensamento spinoziano e desenvolvida em diversos pontos de sua obra. A proveniência dessa força é compreendida da seguinte maneira: “A potência pela qual as coisas singulares, e consequentemente o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus ou da natureza” (SPINOZA, 2014d, EIV, P4, dem., p. 277). Desta forma, perseverar no ser e conservar a vida não são do domínio exclusivo da individualidade humana, embora sejam realizadas pelo indivíduo. Sustentam-se porque o homem faz parte de

2 Artigo elaborado a partir da tese de doutorado: *A morte: Spinoza e Freud diante da dissolução da vida – reflexões a partir do judaísmo*. Programa de Pós-graduação em Filosofia, PUC-PR, defendida em fevereiro de 2021.

um todo mais amplo, a própria Natureza, ou Deus, e tem com ela uma relação de imanência.

A partir desse ponto podemos examinar como cessa a vida, ou seja, como sobrevém a morte. Consideremos o corpo humano: ele possui forma, que é constituída porque suas partes transmitem entre si os seus movimentos segundo uma proporção definida, por meio da força da vida. Spinoza propõe que o que altera as proporções desses movimentos e faz com que o corpo humano assuma outra forma é responsável por sua destruição, ou seja, “é destruir uma coisa que a resolve em partes, das quais nenhuma manifesta a natureza do todo” (SPINOZA, 2014b, *Carta* 36, p. 178). Assim, para Spinoza, a morte do corpo humano “se produz quando suas partes estão dispostas de tal modo que há entre elas outra relação de movimento e repouso” (SPINOZA, 2014d, EIV, P39, esc., p. 309).

A questão agora é compreender como ocorre a modificação ou a desagregação das partes. O que é inerente ao ser é sua conservação, logo, a destruição não lhe ocorre internamente. Spinoza enfatiza esse ponto, que está presente desde seus escritos iniciais (no *Breve tratado*, de 1660): “Pois é evidente que nada pode, por sua própria natureza, tender ao aniquilamento de si mesmo...” (SPINOZA, 2014a, BT, Cap. 5, p. 74). E, posteriormente, na *Ética*, “coisas no mesmo sujeito, quer dizer, a ponto de serem de natureza contrária, não podem ali estar, na medida em que uma coisa pode destruir uma outra.” (SPINOZA, 2014d, EIII, P5, p. 205). “E nenhuma coisa possui em si algo pelo qual possa ser destruída, quer dizer, que subtraia sua existência” (SPINOZA, 2014d, EIII, P6, dem., p. 205). Seguindo esse raciocínio, para Spinoza, a destruição do corpo humano seria somente externa: “Nada pode ser destruído senão por causa exterior” (SPINOZA, 2014d, EIII, P4, p. 205), ou seja, se alguém deixa de conservar seu ser, não é por uma necessidade da natureza, mas pela ação de causas externas (cf. SPINOZA, 2014d, EIV, P20, esc., p. 291).

No conjunto da obra, Spinoza dispensou menor atenção ao tema da morte, comparado a outros temas. Além disso, uma de suas proposições afirma que “um homem livre não pensa em nada menos do que na morte e sua sapiên-

cia é uma meditação não de morte, mas de vida” (SPINOZA, 2014d, EIV, P67, p. 331). Disso resultaram comentários de que a noção de morte na filosofia spinoziana seria problemática (MATSON, 1977; COHEN, 2001). Todavia, desprezar a importância desse tema e deixar de abordá-lo pode resultar de uma posição dogmática, conforme mencionado por Chantal Jaquet: “Dizer que o sábio não pensa em nada menos do que a morte não significa dizer que ele não pensa nela, em absoluto. Dada essa condição, caberia interrogar por que essa reflexão deveria ser mínima” (JAQUET, 2005, p. 275). Seria em função de uma tentativa de fuga ou denegação de um tema árduo? Certamente não. Ocorre que o homem livre busca o que é bom, busca agir e viver, em concordância com o esforço de autopreservação, portanto, procura pensar mais na vida do que na morte; a sabedoria é vista como uma meditação de vida. A partir disso, “compreendemos por que se evita pensar na morte, pois ela é justamente o que reduz a nada a potência do corpo e que exclui sua existência” (JAQUET, 2005, p. 278). Não significa que é melhor permanecer iludido de que a morte não sobrevirá, mas que a meditação de vida é preferível àquela da morte, que acentua nossa tristeza, evidenciando o fim de nossos dias. A morte é um obstáculo para gozar da beatitude de uma vida virtuosa (cf. JAQUET, 2005, p. 279). Contudo, isso não impede de tomar o tema da morte para análise, seguindo o exemplo do próprio Spinoza.

A relação que Spinoza fez entre não pensar na morte e a liberdade foi notada de forma destacada por Yitzak Melamed e Oded Schechter (2015, pp. 1-3), ao observarem que o final da parte IV da *Ética*, dedicada à servidão humana, apresenta sete proposições sobre qual seria a concepção spinoziana de homem livre, iniciando justamente pela proposição 67, citada acima, como se não pensar na morte fosse sua primeira característica. Estes autores defendem essa ideia, percorrendo as proposições da *Ética*, para restituir o argumento de Spinoza de que se preocupar com a morte, e conseqüentemente temê-la, é resultado de o homem permanecer ligado ao primeiro tipo de conhecimento, a imaginação, que somente consegue penetrar nas coisas singulares finitas. Se o homem passar a se guiar pela razão, rompe com a limitação de sua imaginação e orienta sua vida segundo fundamentos eternos.

Todavia, como ressaltou Pascal Sévérac (2017), ao meditar sobre a morte, não deixamos de almejar a liberdade de pensamento e de ação. Ele afirma em tom provocativo e irônico que quem medita sobre a morte “corre o risco de ser um ‘mau spinozista,’ que, por ser escravo de sua imaginação e de suas paixões, fica muito afastado da sabedoria” (cf. SÉVÉRAC, 2017, p. 59). Assim, Jaquet, Melamed, Schechter e Sévérac alinham-se em defesa da legitimidade da morte como tema de investigação dentro dos referenciais teóricos da filosofia de Spinoza, e é a essa perspectiva que aderimos aqui buscando contribuir para elucidar algumas bases para seu pensamento. O objetivo deste artigo, portanto, é descrever as concepções de morte nos filósofos judeus lidos por Spinoza e compará-las com a noção de morte concebida por ele. O método utilizado foi a revisão bibliográfica das principais obras dos autores aqui considerados, seguida da discussão sobre como a morte é por eles concebida. Em seguida, especificaremos quais filósofos judeus são analisados e qual critério adotamos para selecioná-los.

2. A INTERLOCUÇÃO DE SPINOZA COM FILÓSOFOS JUDEUS

As referências judaicas que Spinoza utiliza podem ser localizadas ao longo de sua obra, conforme segue. No *Tratado teológico-político* (*TTP*), a análise que Spinoza realizou se estende em quase sua totalidade aos relatos bíblicos do povo judeu, mas nosso foco recai especificamente sobre quais foram os autores judeus utilizados por ele e em que medida podem ter influenciado a constituição de seu pensamento. Não nos ocuparemos, portanto, do conteúdo do *TTP*, mas das referências feitas nele. Nesse sentido, localizamos alguns nomes de destaque. Maimônides é citado com referências que transparecem mais a rejeição por parte de Spinoza do que a aceitação de suas ideias (como de resto, os demais autores aqui tratados). Por exemplo, com relação à articulação entre a filosofia e a leitura das Escrituras, Maimônides e outros “não tiveram outra preocupação senão alterar a Escritura para dela tirar as bobagens de Aristóteles e de suas próprias ficções” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. I, par. 14, p. 60). Spinoza também criticou o método de interpretação bíblica

proposto por Maimônides: “O primeiro que entre os fariseus pretendeu ser necessário dobrar a Escritura à razão foi Maimônides” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. xv, par. 2, p. 268), mas “rejeitamos, portanto, a maneira de ver de Maimônides como danosa, inútil e absurda” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. VII, par. 21, p. 179). Outro autor, Levi ben Gerson (Gersonides), de quem Spinoza discorda quanto a certas interpretações bíblicas, goza de certa admiração por ser “em outros aspectos, um homem de grande conhecimento” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, apêndice, p. 363). Também foi mencionado Abn (Ibn) Ezra, como sendo um “homem de espírito bastante livre e de uma erudição não medíocre...” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. VIII, par.3, p. 184), mas que não ousou explicitar seu pensamento, que supostamente colocava em questão a autoria de Moisés dos livros do Pentateuco. Além desses, Spinoza faz comentários gerais sobre os cabalistas, de caráter pejorativo, no que se refere a interpretações e considerações sobre as Escrituras e o alfabeto hebraico, que resultam sempre na atribuição de mistérios que não são compreendidos: “Li também alguns cabalistas e tomei conhecimento de suas bobagens e fiquei confuso com sua demência” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. IX, par. 13, p. 205)³.

Nos *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza discorre sobre o que é a vida e o que ela é em Deus. A vida é a força pela qual as coisas perseveram em seu ser e, no caso de Deus, essa força não é outra coisa senão sua essência. Argumenta então que Deus é a própria vida e que este pensamento não seria estranho aos hebreus: “Não faltam teólogos que compreendem que é por essa razão [...] que os judeus, quando juram, dizem *por Deus vivo*, e não: *pela vida de Deus* [...]” (SPINOZA, 2014a, *PM*, Cap. 6, p. 296, *itálico no original*).

3 Esses nomes citados no *TTP* são aqueles que nos parecem ter mais impacto sobre o aspecto filosófico da obra de Spinoza. Os trabalhos que consultamos também confirmam isso. Além desses, também são citados: Jonathan ben Uziel, Flávio Josefo, David Kimchi, Fílon Judeu, Rabi Solomon bem Isaac de Troyes (Rashi), Abraham ben David, Jehuda Alpkar e Rabi Joseph ben Shem Tov, porém as referências que Spinoza faz a eles têm sobretudo caráter teológico, ou seja, abordam aspectos bíblicos e históricos, portanto não serão abordados nesse artigo.

Outras menções foram feitas nas correspondências de Spinoza. Na *Carta 12*, de 20 de abril de 1663, ao discutir sobre o infinito e a existência de uma causa necessária, Spinoza comenta que encontra essa ideia “em um certo autor judeu chamado Rab Hasdai [Hasdai Crescas]” (SPINOZA, 2014b, *Carta 12*, p. 84). Na *Carta 73*, do final de 1675, Spinoza faz uma declaração mais ampla, envolvendo alguns personagens:

Afirmo, digo eu, com Paulo, e talvez com todos os filósofos antigos, ainda que de outra maneira, que todas as coisas estão e se movem em Deus, ousou mesmo acrescentar que tal foi o pensamento de todos os antigos hebreus, na medida em que se pode conjecturá-lo segundo algumas tradições, malgrado as alterações que sofreram (SPINOZA, 2014b, *Carta 73*, pp. 277-8).

Na *Ética*, segunda parte, na importante proposição 7, que versa sobre a ordem e conexão das ideias ser a mesma que a das coisas, Spinoza aponta que é “o que alguns hebreus viram como que através de uma névoa, pois que admitem que Deus, o entendimento de Deus e as coisas de que forma ideia são uma e mesma coisa” (SPINOZA, 2014d, EII, P7, p. 140).

Com base nesse levantamento inicial, podemos assegurar que o diálogo de Spinoza com autores judeus foi bastante presente. A partir dessas asserções é que estruturamos o presente artigo, buscando examinar as aproximações e os afastamentos entre eles e Spinoza. Alguns nomes estão explicitamente mencionados, mas outros são apenas referidos de modo geral, tais como cabalistas e antigos hebreus, mas procuramos mesmo assim estabelecer algumas possibilidades de quem seriam eles e verificar a existência de relações teóricas plausíveis.

3. COMPARAÇÃO DA NOÇÃO DE MORTE ENTRE SPINOZA E OS FILÓSOFOS JUDEUS

Para começar a caracterizar como a morte é concebida na filosofia judaica, podemos analisar uma afirmação de Maimônides: “Todos os seres transitórios têm origem nesses elementos [terra, água, fogo e ar], nos quais eles novamente se resolvem quando sua existência chega ao fim” (MAIMÔNIDES, 2002, p. 114, tradução nossa). Por seres transitórios, Maimônides entende os seres perecíveis, ou sujeitos à corrupção, que são todos aqueles do mundo sublunar, incluindo o ser humano. Quando uma força externa aos elementos age sobre eles, a criação dos seres transitórios sobrevém e, uma vez cessada a força, esses seres deixam de existir, sobrando apenas os elementos dos quais se originaram. Em última instância, essa força provém de Deus e chega no mundo sublunar através do Intelecto Ativo. Entretanto, não é somente uma força externa que cria e conserva os seres, mas as capacidades desenvolvidas pela própria *matéria prima* e, de maneira análoga, essas capacidades cumprem também um papel na sua destruição: “as mesmas forças que operam no nascimento e na existência temporal do ser humano operam também em sua destruição e morte. Essa verdade se sustenta bem com respeito a todo esse mundo transitório. As causas da produção são ao mesmo tempo as causas da destruição” (MAIMÔNIDES, 2002, pp. 116-7, tradução nossa). Isso pode ser explicado da seguinte forma: quando essas forças operam inteligentemente, mantendo-se dentro do necessário e agindo no tempo e nos limites adequados, o homem se isenta de sofrimentos e doenças. Quando não é esse caso e as forças operam sem inteligência e sem consciência de suas ações, elas causam doenças e dor, apesar de estarem na origem da vida e de sua existência. Por exemplo, se a força de atração absorve o que é útil ao homem, ele permanece preservado, mas se absorve humores inadequados, seja em quantidade ou qualidade, muito frios ou muito quentes, coloca as veias em estado de choque, compromete a saúde e acarreta o adoecimento, levando mesmo à destruição dos órgãos. De forma semelhante, as forças que criam a existência das coisas também causam calamidades, tempestades, raios, trovões e terremotos, devastando lugares e mesmo países.

A questão da morte e da destruição é retomada por Maimônides no capítulo x da parte III do *Guia dos Perplexos*, quando aborda o problema do mal e argumenta que Deus não cria o mal, pois o mal não é algo de positivo, sendo

definido a partir da ausência de alguma propriedade considerada boa. Nesse sentido, a proposição mais geral pode ser expressa como “todos os males são negações” (MAIMÔNIDES, 2002, p. 266, tradução nossa). É justamente o caso de se pensar na saúde, que implica a ideia de equilíbrio em geral, e na sua ausência, que corresponde à doença. É também o caso de pensar na ausência da vida como sendo a morte. No caso do homem, a morte é não-existência, logo, é mal. Mas Deus não cria nem a doença, nem a morte, em um sentido positivo. Ocorre que o processo de criação em geral cria o corpo a partir dos elementos e estes sim comportam a possibilidade de destruição, em função dos processos que lhe são inerentes, conforme comentado acima. Os elementos comportam negações que levam à doença, à destruição e à morte. No caso de qualquer animal, a destruição é a morte, no caso das demais coisas, é a ausência de formas. Deus, ao contrário, somente produz a existência e a existência é boa, conforme consta no próprio texto bíblico: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (GN 1, 31). Com base nessa frase da Escritura, Maimônides coloca o problema do mal e da destruição em uma perspectiva dinâmica: “Mesmo a existência deste elemento corpóreo, inferior como é na realidade, porque é a fonte da morte e de todos os males, é igualmente boa para a permanência do Universo e a continuidade da ordem das coisas, de modo que uma coisa perece e outra a sucede” (MAIMÔNIDES, 2002, p. 267, tradução nossa).

A concepção de morte, em Maimônides, pressupõe que a fonte da vida, Deus, por meio do Intelecto, não tem nada a ver com o perecimento das coisas, ou do ser humano propriamente. O perecimento e a morte ocorrem devido a uma dinâmica presente na matéria. Deus não causa a morte, nem o mal, de modo geral. O raciocínio que ele desenvolve é possível porque se fundamenta no afastamento de Deus do mundo material, ou seja, ele cria e preserva, mas não de modo direto; é mediado e permanece externo ao mundo. A concepção de que a destruição tem origem nos próprios elementos é aristotélica, mas Maimônides não a incorporou na totalidade, visto que ele nem cogitou as contradições inerentes aos elementos, revelando certa resistência em aceitar essa perspectiva. Ele próprio declara sua posição: “todos os filósofos consideram que é impossível para um substrato ter ao mesmo tempo duas propriedades

contrárias” (MAIMÔNIDES, 2002, p. 279, tradução nossa). Veremos que, se for examinada em detalhe, a perspectiva aristotélica difere dessa premissa, quando analisarmos as concepções de Gersonides, a seguir. Para Maimônides, são forças operando inadequadamente que levam à morte, mas não são forças mortíferas especificamente, ao contrário, são as mesmas forças que criam e mantêm a vida. Por isso a ideia de que o mal, ou a morte, não é algo de positivo.

Em Spinoza, temos Deus não mais como causa externa, porém como causa interior ou imanente (cf. SPINOZA, 2014a, *BT*, II, 26, pp. 139-43) e também como causa da essência de todas as coisas (cf. SPINOZA, 2014d, *EI*, P25, p. 113), então já não é admissível que ele seja um agente atuando de fora dos elementos. Ao contrário, atuando de dentro, Deus afirma a essência de uma coisa e não a nega e quando temos a essência presente temos a própria coisa (cf. SPINOZA, 2014d, *EII*, def. 2, p. 133), não sua ausência, ou aniquilação. Disso decorre que nada pode ser destruído senão por causa exterior (cf. SPINOZA, 2014d, *EIII*, P4, p. 205) e que a morte deve ser causada externamente. Observemos que tanto para Maimônides quanto para Spinoza, Deus é a fonte de vida, mas para o primeiro, é uma fonte exterior, para o segundo, interior. De qualquer forma, nem um nem outro afirmam que Deus seria a origem da destruição ou da morte.

Podemos verificar certa inspiração de Spinoza em Maimônides, fornecendo o primeiro, contudo, um acabamento de ideias que lhe é próprio. Tomemos o exemplo de Maimônides de que as forças criativas são a origem das tempestades, trovões e terremotos. No *Tratado político*, Spinoza também concebe o calor, o frio, os trovões e tempestades como propriedades da natureza (cf. SPINOZA, 2014a, *TP*, Cap. I, par. 4, p. 371) e não lhes imputa nenhum mal inerente, embora eles possam ser a causa da destruição de terceiros. Nesse caso, é plenamente válido reconhecer que a morte é uma causa externa. Uma tempestade, cuja origem em primeira instância é Deus, não é criada com o intuito de matar pessoas (à moda do dilúvio, segundo a Bíblia). Se existe esse pensamento, é porque está contaminado pela imaginação e pela superstição, conforme explicado no *Apêndice* da primeira parte da *Ética*. Também é possível argumentar que alguém se exporia voluntária ou involuntariamente à tempestade,

visando a própria morte, mas nesse caso seria porque a pessoa estaria afetada de tal forma que teria adquirido outra natureza que acabou atentando contra si e não devido a algo essencial inerente a ela. Outro exemplo: se a força de atração atrai um humor frio demais, o que adviria de consumir alimento gelado, por exemplo, levaria ao adoecimento e, subsequentemente, à morte. A causa seria o humor excessivamente frio, e não a força de atração em si. Se ela atuou desregradadamente em um indivíduo, é porque ele foi afetado por alguma paixão, caso contrário, não seria causa de mal algum. Spinoza pensa em diferentes afecções que submetem as coisas e no efeito que exercem sobre elas, podendo levá-las à própria destruição e, nesse sentido, propõe uma destruição que é sempre externa. Maimônides, e os aristotélicos, atribuem um grau de autonomia aos elementos e à matéria em geral, pois estes possuem forças próprias independentes do Intelecto Ativo, a ponto de se sobreporem a ele.

Maimônides também frisa que, apesar da destruição, a criação foi considerada por Deus como muito boa, o que permite deduzir que a destruição e a morte não fugiram à regra. Para ele, os elementos permitem que uma coisa pereça e outra suceda, contribuindo para a manutenção do universo. Também é em sentido semelhante que Spinoza propõe que “é destruir uma coisa que a resolve em partes, das quais nenhuma manifesta a natureza do todo” (SPINOZA, 2014b, *Carta 36*, p. 178). Certamente, Spinoza não coaduna com a classificação dos quatro elementos e em tudo o que isso implica e provavelmente ele incluiria essas concepções nas “bobagens de Aristóteles”, mas as coisas singulares, ou finitas, são compostas de partes e, uma vez destruídas, desagregam-se. Sua visão, contudo, é mais ampla, pois não se dedica a esmiuçar forças internas em elementos específicos, ao contrário, procura conceber a natureza como um único indivíduo. Reconhece, entretanto, que cada parte da natureza se liga com as demais e se acorda com o todo, embora chegue a isso pela razão, não por ter ciência de todas as partes. Considera, então, que todos os corpos da natureza “estão cercados por outros corpos que atuam sobre eles e sobre os quais eles atuam todos, de sorte que, por essa reciprocidade de ação, um modo determinado de existência e de ação lhes seja imposto a todos” (SPINOZA, 2014b, *Carta 32*, p. 166).

Agora, se Maimônides procura sustentar uma posição que se esquivava dos contrários inerentes aos elementos e às coisas, Gersonides assume esses contrários ao expor suas concepções sobre a destruição. Para ele, é a providência divina que confere a preservação das coisas. Com efeito, a providência é causa da conservação dos seres no mundo sublunar: “Os elementos sublunares são contrários, e desde que é a natureza dos contrários destruírem-se mutuamente, assim resultando na destruição do composto derivado deles, é necessário que existam causas que os criem e preservem aquilo que é gerado a partir deles” (GERSONIDES, 1987, p. 169, tradução nossa). A destruição natural resulta então da própria matéria e quando ocorre é o efeito da predominância das forças passivas sobre as ativas nas coisas que têm elementos contrários e são compostas deles⁴. Mas não é efeito da forma, que tenta preservá-los na existência que lhe corresponde tanto quanto possível. Assim, não é da natureza da forma ser causa da destruição. Pode acontecer que a forma resulte de uma mudança qualitativa que passa de um contrário a outro e assim prepara a matéria para outras mudanças. Esse tipo de geração é também a destruição daquilo de onde o gerado emerge. Portanto, a matéria deve mudar de tal maneira que a primeira forma desapareça e esteja preparada para receber a segunda forma. Mas a destruição não aniquila a matéria, apenas a transforma. Os compostos são decompostos e, eventualmente, recompostos, embora existam restrições, por exemplo, uma semente decomposta não se recompõe como semente, nem um organismo, como um organismo (cf. GERSONIDES, 1999). Entende-se que esse processo faz parte da natureza e a própria destruição é necessária para a natureza. O exemplo bíblico que Gersonides utiliza para ilustrar a destruição é referente ao confronto de Moisés e Aarão com o Faraó. A vara de Aarão foi transformada em uma serpente e os magos do Egito fizeram o mesmo, mas a vara de Aarão devorou as varas deles (EX. 7, 8-13). Então não houve destruição até a não-existência (*destruction into nothingness*) das serpentes egípcias, pois estas viraram comida para a serpente vencedora.

4 A explicação dessa dinâmica é encontrada em diversos pontos das obras de Aristóteles (2017, 14a10, p. 97; 2009, 331a15, p. 133; 2009, 334b31, p. 151; 1952, p. 295).

Das concepções apresentadas por Gersonides podemos fazer duas considerações principais quanto aos contrários inerentes aos elementos e quanto à destruição que é transformação. Esta última, parece que foi assimilada por Spinoza. Lemos nos *PM*:

Por mudança entendemos, nesta passagem, toda variação que pode se produzir em um objeto [sujet] qualquer, ainda que a própria essência do objeto guarde sua integridade; embora se tome comumente a palavra também em um sentido mais largo para significar a corrupção das coisas, não uma corrupção absoluta, mas uma corrupção que envolve ao mesmo tempo uma geração subsequente; [...] mas os filósofos usam para essa designação outra palavra ainda, a saber, transformação (SPINOZA, 2014a, *PM*, Cap. 4, p. 290).

Essa asserção se relaciona com a concepção da natureza tomada como um único indivíduo, pois as infinitas afetações recíprocas acarretam como efeito infinitas transformações também, logo, corrupção e geração se alternam. A referência que Spinoza faz dirige-se provavelmente a Gersonides.

A destruição até a aniquilação, que no caso do homem seria a morte, também se verifica, mas Gersonides alerta que não se trata de uma aniquilação até o nada ou até a não existência, como no exemplo das varas dos egípcios. Em outros termos, por mais que a destruição seja a resolução em partes, para Spinoza, o que deixa de existir, no caso de um morto, é o todo formado pelas partes, mas as partes não desaparecem. Na quarta parte da *Ética*, Spinoza explica como entende a morte: “a morte do corpo [...] se produz quando suas partes estão dispostas de tal modo que há entre elas outra relação de movimento e repouso” (SPINOZA, 2014d, EIV, P39, esc., p. 309). Então a desconfiguração do todo se dá pela mudança na relação entre as partes, e elas persistem dentro das possibilidades que a natureza oferece.

A outra consideração, sobre os contrários, é descartada na perspectiva spinoziana. Uma vez que a essência de uma coisa esteja presente, temos a coisa e não sua negação nem sua aniquilação. E Deus, sendo causa imanente da coisa, da sua essência e existência, é o que permite a coisa vir a ser, logo, não será o que a aniquila. Vejamos que em Maimônides essa ideia já se apresenta, pois Deus é a origem da vida. Em Gersonides também, porque Deus seria a origem de todas as formas e a forma não causa a destruição.

A destruição decorre de as forças da matéria serem inadequadas, segundo Maimônides, ou das contrariedades inerentes aos elementos, segundo Gersonides. O que ocorre com Spinoza é que, ao se considerar que as coisas em primeira instância devem sua essência a Deus, elas não podem ter consigo contrariedades porque Deus, ou a própria substância, não as tem. Mas isso se aplica no nível da natureza das coisas, o que não significa que elas não possam comportar afecções contrárias. O que chama a atenção em Maimônides e Gersonides é que eles concebem forças inadequadas ou tendências contrárias justamente no nível da natureza dos elementos e que são capazes de causar o perecimento das coisas por eles formadas. Pelo que analisamos, em Spinoza, essa concepção não se sustenta, pois “coisas no mesmo sujeito, quer dizer, a ponto de serem de natureza contrária, não podem ali estar, na medida em que uma pode destruir a outra” (SPINOZA, 2014d, EIII, P5, p. 205), e essa afirmação parece ser dirigida aos peripatéticos.

Agora, se a presença dos contrários se sustenta em Maimônides e Gersonides devido à coerência com a concepção de Aristóteles, no caso de Hasdai Crescas uma questão pode ser levantada no que tange a essa concepção. Em primeiro lugar, Crescas adota uma posição crítica em relação ao aristotelismo de Maimônides e Gersonides; então seria de supor que abandonaria a maior parte das noções destes para articular suas próprias concepções dentro de referências mais estreitas no judaísmo ortodoxo, ou seja, que segue a lei mosaica, prioritariamente. Tal foi, com efeito, sua posição, que pode ser constatada no livro *Luz do senhor*. Todavia, é na concepção de destruição e morte que identificamos uma inconsistência.

Crescas aborda o problema do perecimento das coisas em dois pontos na *Luz do Senhor*. Primeiro, é quando se refere e defende a imortalidade da alma, cuja “eternidade lhe é necessária em virtude de sua natureza, na medida que é desprovida de materialidade, a qual é a causa do perecimento – quando as forças passivas não cedem mais às forças ativas, como estabelecido em seu lugar” (CRESCAS, 2018, p. 219, tradução nossa). Segundo, ele resgata esse confronto de forças ativas e passivas na matéria para estabelecer uma analogia com o perecimento da própria alma, postulando agora a existência da faculdade ativa da alma, a inteligência, e a faculdade passiva da alma, sentir prazer: “a causa do perecimento das coisas é precisamente a falha das faculdades passivas cederem às faculdades ativas” (CRESCAS, 2018, p. 292, tradução nossa). Com isso, quer afirmar que a alma, ela mesma, pode vir a perecer se abandonar uma vida guiada pela razão.

Em que pese o tema central ser a alma, questão na qual não nos deteremos aqui, o que fica evidente é que Crescas adota a concepção aristotélica do perecimento das coisas, que se explica pela existência das características antagônicas dos elementos. Esse aspecto é digno de nota porque é aí que localizamos uma inconsistência em seu pensamento. Se entre os peripatéticos os contrários inerentes à matéria são concebíveis, é porque essa matéria está muito distanciada de Deus, uma vez que ela vai se tornando cada vez mais grosseira, por assim dizer, na medida que cada esfera dá origem à esfera posterior, até chegar na esfera sublunar, que é a esfera dos elementos propriamente dita. Mas na perspectiva de Crescas não há diferença entre a matéria dos corpos celestes e do mundo sublunar, então seria razoável pensar que as contradições dos elementos não poderiam ser aplicadas. Porém, nesse caso, o que seria responsável pelo perecimento? O próprio Crescas não avança nesse ponto, não ousou modificar uma compreensão já estabelecida. Contudo, por que questionar a concepção de criação nas perspectivas de Maimônides e Gersonides? Para ficar conforme o cânone judaico, certamente é a resposta. E por que não questionar as contradições dos elementos? Porque elas não são, de todo, incompatíveis com o cânone judaico, como veremos a seguir ao examinarmos a visão de Ibn Ezra. Mas não era esse o compromisso de Spinoza, logo não lhe repugnava

questionar qualquer conhecimento tradicional, desde que pudesse demonstrar logicamente, o que acreditamos ter ocorrido, para romper definitivamente com o modelo aristotélico, ainda que este fosse aceito pelos filósofos judeus. A maneira pela qual Spinoza concebeu a destruição e a morte permite pensar como a matéria, cuja origem é divina, pode perecer, sem precisar imaginar que ela carrega consigo as sementes da própria ruína. Pode ser considerada um avanço ao pensamento de Crescas, partindo das bases que ele próprio teria lançado.

Ibn Ezra, por sua vez, expõe suas concepções sobre a geração e a destruição das coisas no comentário ao livro de Eclesiastes⁵ (Coélet). Na introdução, aborda a perenidade das ações humanas, sujeitas a formas transitórias pelas quais são construídas e destruídas. Somente aquele que não é criado, no caso, Deus, foi capaz de produzir a substância e não meros acidentes. O homem nada consegue fazer a não ser acidentes:

Todas as coisas que um ser criado faz não duram. Todos os seres criados ficarão exaustos [se tentarem] criar a substância, que é a base de [todas as coisas], ou se tentarem destruir a substância e fazê-la desaparecer. Todos os trabalhos do homem consistem em formas, imagens e acidentes. Seres humanos podem separar o que está unido ou unir o que está separado. Eles podem mover o que está em repouso ou colocar em repouso o que se move. Portanto, todos os trabalhos do homem são desperdício e vazio (IBN EZRA, 2017, p. 21, tradução nossa).

5 Eclesiastes, ou Coélet, significa ‘homem da assembleia’, mas refere, no início do texto, a ‘filho de Davi, rei de Jerusalém’, ou seja, Salomão. Spinoza dirige certa atenção a Salomão no *TTP*: “Penso em Salomão cujos livros sagrados celebram não os dons proféticos e da piedade, mas os da prudência e da sabedoria” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. IV, par. 12, p. 118). O Eclesiastes é citado diversas vezes nessa mesma obra. Considerando também o diálogo com Ibn Ezra, é altamente provável o conhecimento de Spinoza sobre o referido comentário de Ezra.

Em relação às coisas criadas, há uma dinâmica entre os elementos que Ezra explica fazendo referência ao texto bíblico:

Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta. O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte, e girando e girando vai o vento em suas voltas. Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr (ECL. 1,4-7).

Segundo Ibn Ezra, esse trecho revela alguns aspectos sobre a criação das coisas. É aí que ele localiza os quatro elementos: terra, fogo (sol), ar (vento) e água (rios) e afirma que Coélet mencionou os quatro elementos porque tudo o que se encontra sob o sol é criado a partir desses quatro elementos e deve retornar a eles. Observamos, com efeito, que os elementos são descritos com movimentos cíclicos. Inicialmente, o comentário feito envolve a terra: “Coélet começa com a terra, pois a terra é como uma mulher que dá à luz [...] todas as coisas criadas da terra deverão retornar a ela. Isso é semelhante a *pois tu és pó a ao pó tornarás* (GN. 3,19)”⁶ (IBN EZRA, 2017, pp. 29-30, tradução nossa). Sobre isso, é no comentário do Gênesis que Ibn Ezra apresenta sua interpretação:

Sabemos que o homem é criado a partir dos quatro elementos. O que, então, a Escritura quer dizer por *pois dele (solo) foste tirado*? A resposta é que a armação do esqueleto do homem é criada a partir da terra (solo). Assim, os ossos são pesados e sem sensação. A armação do esqueleto é a base para o corpo (IBN EZRA, 1988, p. 74, tradução nossa.).

6 O versículo inteiro é assim: “Com o suor do teu rosto comerá teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás”.

Nessa passagem, a ideia é que os ossos permanecem, pois são a única coisa que resta do corpo, conforme Ibn Ezra esclarece no comentário ao trecho ECL. 12,7 (2017, p. 281), mas mesmo assim, tornam-se pó, ou seja, terra.

Quanto ao movimento de retorno dos elementos em geral, Ezra afirma que:

A razão pela qual Coélet menciona esses quatro objetos; isto é, o sol, que é o lugar do fogo, e o vento, a água e a terra é porque todas as coisas sob o sol (plantas, animais, pessoas, aves e os peixes do mar) são produzidas por esses objetos. Agora, se a natureza do sol, do vento, da água e da terra (que são a origem das plantas, animais, pessoas, aves e os peixes) é retornar ao lugar de onde partiram, como sua descendência poderia continuar para sempre? Se sua descendência começa como vaidade, vai terminar como vaidade. Se o homem é vaidade, então seu trabalho é vaidade certamente, pois é um acidente quando relacionado ao próprio homem. O mesmo é ainda mais verdadeiro sobre os pensamentos do homem, que são como um acidente produzido por um acidente (IBN EZRA, 2017, p. 34, tradução nossa).

Em que pese a atmosfera geral do livro de Eclesiastes, isto é, uma reflexão sobre a vã condição humana, parece-nos evidente que o autor desse livro não teve como objetivo abordar propriamente a geração das coisas baseada nos quatro elementos. Isso fica por conta de Ibn Ezra, que fez uma ponte entre as escrituras e a teoria filosófica da geração a partir dos quatro elementos. Não obstante isso, a atenção que Ibn Ezra dispensou à criação e à corrupção das coisas é digna de nota, pois reflete suas concepções sobre o tema. Embora reconheça que as coisas são criadas a partir dos quatro elementos, propôs um movimento de destruição delas baseado em uma tendência ao retorno, sem a referência aos contrários aristotélicos, mas ainda assim de caráter cíclico: “O que foi será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol!” (ECL. 1,9). Nesse ponto, Ezra antecipou Maimônides, embora Maimônides não tenha feito uma ligação da tendência de retorno dos elementos ao texto do Eclesiastes.

É provável que Spinoza tivesse classificado essa ligação entre as “bobagens de Aristóteles”, mas o que pode ser retirado dessa discussão é um reforço à ideia de que se as coisas forem destruídas, resolvem-se em suas partes, e que as coisas criadas estão submetidas à duração. Na perspectiva spinoziana, a destruição das coisas singulares não vai depender da tendência ao retorno dos elementos, tampouco serão consideradas acidentes, mas dependem da ordem comum da natureza (cf. SPINOZA, 2014d, EII, P30, dem., p. 167) e são determinadas a existir e agir por outra coisa singular e assim sucessivamente (cf. SPINOZA, 2014d, EII, P31, dem. p. 168). Coélet transmite a ideia de que os negócios do mundo são “ vaidade das vaidades ” (ECL. 1,2) e com isso acentua seu caráter transitório. Ibn Ezra dobra a aposta, por assim dizer, e evidencia que o que o homem produz são acidentes, mas Spinoza rompe com essa apreciação que é carregada de juízos de valor e procura compreender a realidade das coisas criadas em sentido orgânico, ou seja, um todo com suas partes articuladas, que por sua vez também formam um todo composto de partes e assim por diante. Talvez o exemplo mais marcante que ilustre essa relação todo-parte e permita entrever seu caráter orgânico seja derivado do próprio corpo:

Na medida em que os movimentos das partículas da linfa, do quilo etc., se ajustem uns aos outros, de tal forma que haja entre essas partículas acordo e que elas formem um mesmo líquido que é o sangue, a linfa, o quilo etc., serão consideradas como parte do sangue. Mas, na medida em que concebamos as partículas da linfa como não se ajustando, tendo em conta sua figura e seu movimento, às partículas do quilo, nós as consideramos como um todo e não como uma parte. Porém, há um grande número de outras causas na dependência das quais se encontra a natureza do sangue, e que por sua vez dependem do sangue, de onde segue que outros movimentos e outras variações se produzem, as quais não têm por origem única as relações que sustentam os movimentos de suas partes, mas também as relações do movimento do sangue com as causas exteriores e reciprocamente. O sangue cessa então de ser um todo e torna-se uma parte (SPINOZA, 2014b, *Carta 32*, pp.165-6).

Observemos, então, que antes das coisas existentes serem vaidade, na verdade, são parte de um todo, e suas disposições dependem de inúmeros fatores. E antes das coisas serem destruídas devido às propriedades dos elementos que as constituem, são destruídas porque “todas as coisas são contingentes⁷ e corruptíveis” (SPINOZA, 2014d, EII, P31, cor., p. 168), de acordo com o raciocínio de Spinoza.

Em apoio a essa nossa análise ressaltamos que Spinoza articula essa ideia no *TTP*, com base no texto do Eclesiastes: “Mesmo Salomão, num tempo de prosperidade para os judeus, duvida que tudo aconteça por acaso (ver Eclesiastes 3, 19-21; e 9, 2-3)” (SPINOZA, 2014c, *TTP*, Cap. VI, par. 10, p. 145). Esses trechos indicados são significativos:

Pois a sorte do homem e a do animal é idêntica: como morre um, assim morre o outro, e ambos têm o mesmo alento; o homem não leva vantagem sobre o animal, porque tudo é vaidade. Tudo caminha para um mesmo lugar: tudo vem do pó e tudo volta ao pó. Quem sabe se o alento do homem sobe para o alto e se o alento do animal desce para baixo, para a terra? (ECL. 3, 19-21).

Tudo é o mesmo para todos: uma sorte única, para o justo e o ímpio, para o bom e o mau, para o puro e o impuro, para quem sacrifica como o que não sacrifica; para o bom e o pecador, para quem jura e quem evita o juramento. Este é o mal que existe em tudo o que se faz debaixo do sol: o mesmo destino cabe a todos. O coração dos homens está cheio de maldade; enquanto vivem, seu coração está cheio de tolice, e seu fim é junto aos mortos (ECL. 9, 2-3).

7 Definição de Spinoza sobre o que ele entende por coisa contingente: “As coisas singulares eu as denomino contingentes, na medida em que, atentando somente à sua essência, nós não encontramos nada que coloque necessariamente sua existência ou a exclua necessariamente” (SPINOZA, 2014d, EIV, def. 3, p. 273). Isso implica justamente que sua existência ou não existência vai depender do todo, ou da ordem comum da natureza.

Dessas citações, o que Spinoza destaca é o fato de que tudo se passa em conformidade com as leis comuns da natureza, ou seja, há uma ordem comum que não discrimina e abrange o animal e o homem, e qualquer tipo de homem, pois todos são igualmente parte da natureza. Outro aspecto que nos parece digno de nota é que Spinoza sequer comentou a passagem referente ao “retorno ao pó”. Será que ele não prestou atenção? Resolveu ignorar? Já não teria lido a respeito em Ibn Ezra e ficado contente com o tratamento dado à questão? É difícil precisar uma resposta. Se ele tivesse concordado com Ibn Ezra sua argumentação teria seguido determinada direção, o que obviamente não aconteceu. Sendo assim, podemos supor que essa asserção não causou espécie em Spinoza, dado que ele já tinha em mente que nem a ideia do pó, nem a ideia dos quatro elementos, poderia fornecer uma explicação consistente para a questão da morte.

Mas a ideia do retorno não foi evidenciada apenas por Ibn Ezra e Maimônides. Podemos verificar uma afirmação de Ibn Gabirol que comporta esse mesmo sentido: “Matéria [prima] universal, a qual os suporta e é o substrato deles. É em virtude dela que os sensíveis subsistem; nela eles são encontrados, nela eles se movem, com ela se relacionam, dela se originam e para ela eles retornam” (IBN GABIROL, 2005, p. 38, tradução nossa). Ele não menciona diretamente os quatro elementos, mas podemos concluir que se trata disso porque essa matéria à qual se refere é a matéria sublunar, sujeita à geração e à corrupção. A referência que Gabirol faz é por contraste, porque ele comenta sobre a matéria celeste, contrastando com a matéria composta pelos elementos: “a massa celeste não recebe as qualidades dos quatro elementos, não está envolvida em geração e corrupção” (IBN GABIROL, 2005, p. 38, tradução nossa), logo, o que se deduz é que a matéria sublunar é que tem a característica de se corromper.

A maneira como Gabirol expressa essas ideias permite reconhecer em sua obra concepções aristotélicas, além das neoplatônicas. Quando ele aborda a existência da matéria universal, emanando da Vontade, adota um referencial neoplatônico. Quando postula uma diferenciação da matéria universal e da

matéria prima que comporta as nove categorias, ou seja, composta pelos quatro elementos, combina a influência aristotélica. Reconhece, portanto, que no nível sublunar existe uma matéria sujeita à geração e corrupção, ou, em outros termos, há um nível inferior no qual as coisas perecem, ou morrem, e retornam a um estado anterior, antes de terem recebido uma forma que as constituísse como coisas sensíveis. O que nos chama a atenção nisso é que estamos falando da matéria sob duas perspectivas diferentes, ou ainda podemos dizer sob dois modos diferentes e esse é um ponto relevante porque talvez a noção de modo estivesse presente na filosofia judaica desde Gabirol e ele fosse uma das inspirações de Spinoza nesse sentido. O seguinte fragmento de diálogo caracteriza as concepções de Gabirol referentes à matéria:

DISCÍPULO: Eu conheci os quatro tipos de matéria e os quatro de forma.

MESTRE: Quais são?

DISCÍPULO: Matéria artificial particular, matéria natural particular, matéria natural universal sujeita à geração e matéria celestial. E por outro lado, no caso de cada uma destas matérias, sua forma sustentada por ela.

MESTRE: Bem entendido! Mas agora em adendo você deve compreender que esses quatro tipos de matérias e formas, embora díspares, ainda compartilham o conceito da matéria e da forma (IBN GABIROL, 2005, p. 24, tradução nossa).

Todavia, se observarmos o mesmo diálogo no original em latim podemos perceber um detalhe importante:

“D. Percipi quatuor MODOS materiae et quatuor formae.

[...]

M. Bene intellexisti, sed adhuc intellige quod hi quatuor MODI mate-

riarum et formarum etsi sint diversi, tamen conveniunt in intellectu materiae et formae” (IBN GABIROL, 1895, p. 21, negritos nossos).

Há um ponto digno de nota porque a palavra que foi traduzida por tipos (*kind*, em inglês) é *modos/modi*, em latim, e é essa mesma palavra que aparece no latim de Spinoza e que é traduzida como ‘modo’. Ou seja, Ibn Gabirol já havia considerado a noção de modo, justamente no sentido de identificar as diferentes apresentações da matéria e da forma. Há vários estudos que procuram esclarecer a noção de modo em Spinoza (WOLFSON, 1934; GUEROULT, 1968; CARVALHO, 1983; MELAMED, 2018) e há a tendência de pensar que essa noção teria sido incorporada por Spinoza a partir de Descartes, mas em nenhum deles apareceu a possibilidade da noção de modo ter sido antecipada por Ibn Gabirol e a partir daí ter feito parte do arcabouço teórico spinoziano.

Voltando à morte, na obra de Gabirol, *Fonte da Vida*, são escassas as referências a ela. De fato, essa obra enfoca a criação e o surgimento da vida desde sua origem e percorre seus diferentes graus de emanação. Não há nenhuma análise mais aprofundada sobre a corrupção e a morte, apenas o que comentamos acima. A mensagem final da obra é obter um conhecimento elevado e escapar da morte, unindo-se à fonte da vida. Não nos ocuparemos com esse aspecto em detalhe, porém não é possível deixar de correlacionar essa perspectiva de Ibn Gabirol com a própria perspectiva de Spinoza, conforme exposta na quinta parte da *Ética* e sintetizada na seguinte proposição: “Nossa mente, na medida em que se conhece a si mesma e conhece o corpo do ponto de vista da eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus, e sabe que ela está em Deus e por ele é concebida” (SPINOZA, 2014d, EV, p30, p. 369).

Por fim, na cabala, a morte está associada com outras imperfeições como a destruição, o pecado e a limitação e ocorre devido ao próprio processo de emanação que em determinados graus perde a pureza da luz original. Isso ocor-

re porque a luz emanada de *En Sof*⁸ vai se comunicando sucessivamente às demais *sefirot*, e a partir da quarta, *hesed*, as *sefirot* já não conseguem mais conservá-la ou retê-la. Em linguagem cabalística, as *sefirot* são como vasos (*kelim*) e a partir de *hesed* em diante são consideradas vasos pequenos e frágeis que se romperam por não suportarem a intensidade da luz que se comunicava a eles. Assim,

não podendo as sete *sefirot* inferiores e instrumentais sofrer o ímpeto da luz soberana exuberante, voltaram-lhe as costas, e deixando-a, como sendo incapazes de contê-la, permaneceram sóbrias e escuras, privadas da vida superior e como mortas, caindo daquele grau nobre e ilustre a outro inferior, obscuro e baixo, e de fato, de seu mundo sublime aos inferiores e seguintes (HERRERA, 2016, p. 407, tradução nossa).

É dessa forma que os cabalistas explicam a presença das imperfeições no mundo e de tudo aquilo que as segue, como também a morte. Há coisas fadadas a perecer e outras, mais elevadas, que guardam sua pureza original. Essa distinção pode ser descrita de outra maneira semelhante. O primeiro efeito de *En Sof* também é chamado Adão Cadmon e é visto como se o universo inteiro fosse representado pela figura humana. O mundo inferior (*Asiah*) é simbolizado pelos órgãos geradores do homem e por suas duas pernas. A perna direita está ligada à *sefira nezah* e significa eternidade e vitória, e também ao céu, seus orbes e estrelas incorruptíveis, formadas pela quintessência que excede os elementos inferiores e seus compostos, expulsando para baixo toda corrupção

8 A origem de tudo se estabelece a partir do *En Sof* (ou *Ayn Sof*, *Ein Sof*), cuja tradução pode ser sem limite, sem fim, ou mesmo infinito. É o termo usualmente utilizado para designar Deus, na teoria cabalística. A partir dele surgem dez emanações, denominadas *sefirot* (plural de *sefira*) que são: *kether* (coroa), *hochmah* (sabedoria), *binah* (inteligência), *hesed* (bondade), *geburah* (rigor), *tiferet* (beleza), *nezah* (vitória), *hod* (glória), *yesod* (fundamento) e *malkut* (reino) (cf. SEFER YETZIRAH, 1997).

e morte. A perna esquerda corresponde à *sefira geburah* (ou *din*), que significa rigor, e é o reino dos elementos e do que é formado deles, sendo, portanto, sujeito à corrupção e à morte. Assim, ficam representadas duas ordens de coisas, as incorruptíveis e as sujeitas à corrupção, que não são propriamente novidade na filosofia judaica, mas aqui aparecem segundo o simbolismo da cabala.

Evidentemente, o pensamento de Spinoza é avesso a todas essas alegorias e seguramente as consideraria seres de imaginação, mais ainda do que seres de razão. Mas a perspectiva de haver um domínio incorruptível e outro sujeito à corrupção está bem alinhada com o spinozismo, se removermos as alegorias imaginárias. Trata-se da distinção entre substância e modo. Aquela, imperecível, este, fadado à destruição. Dessa forma é possível afirmar com Spinoza que: “A divisão, portanto, ou o sofrer, só se produz no modo; assim, quando dizemos que o homem perece ou é aniquilado, isso se entende do homem enquanto é uma combinação determinada e certo modo da substância, e não da própria substância da qual depende” (SPINOZA, 2014a, BT, I, 2, p. 61).

Complementando a tradição cabalística, Herrera incorporou elementos da filosofia, o que permite reconhecer certa influência aristotélica em sua obra. Por várias vezes faz menção aos termos geração e corrupção e chegou mesmo a citar o texto de Aristóteles, *Sobre a Geração e a Corrupção*, na *Porta do Céu*, para explicar a variação de coisas criadas que ocorre devido à variação do quente, do frio, do úmido e do seco. E também a partir das alterações e aparências que deles resultam, da geração e corrupção dos elementos e seus compostos, vivos e sensíveis. Assim, Herrera integra uma visão ampla do porquê a morte ocupa lugar nesse mundo, de acordo com a cabala como comentado acima, e uma visão mais restrita que segue referências aristotélicas, quanto à dinâmica entre os elementos, conforme já examinamos e comparamos com aquelas de Spinoza.

4. CONCLUSÃO

Após percorrer as ideias aqui analisadas, compreendemos que, para Spinoza, a morte também faz parte da natureza, é o destino comum das coisas singulares, mas é resultado de fatores externos que agem sobre elas. A morte não tem essência, decorrendo de um processo de afecção, que culmina na destruição do que é afetado. Tampouco há qualquer tendência inerente para a morte, ou para o retorno aos elementos e, nesse sentido, Spinoza promove a crítica da filosofia judaica, com base na lógica de suas demonstrações. O que há é a resolução de um todo em suas partes, o que aplicado ao corpo humano é entendido como desagregação de órgãos e tecidos, todavia, nem se cogita que a resolução se dê em termos de fogo, ar, terra e água. Outro ponto que se destaca da comparação entre Spinoza e os filósofos judeus é uma perspectiva invertida na relação entre Deus, o mundo e a morte. Na filosofia judaica, Deus criou o mundo, mas permanece externo a ele. Já a morte, é inerente aos elementos. Spinoza propôs o contrário: Deus é interno, ou imanente, e é a morte que deve ser concebida como externa. Diante dessa constatação, faz ainda mais sentido a máxima spinoziana de que a filosofia é uma meditação de vida, não de morte, pois é a vida que habita o homem, é o que lhe é inerente e essencial, logo, o que é digno de ser pensado. A morte é uma paixão, no sentido de ser uma afecção passiva, e portanto externa, à qual nos submetemos inexoravelmente – aliás, a afecção derradeira, ao menos na perspectiva do corpo, segundo o pensamento spinoziano.

COMPARISON OF SPINOZA'S AND JEWISH PHILOSOPHER'S NOTION OF DEATH

ABSTRACT: The influences of the Jewish philosophy on Spinoza's work have been recurrently researched, but no work has specifically addressed the issue of death. The aim of this article, therefore, is to describe the conceptions of death in the Jewish philosophers read by Spinoza and to compare them with his notion of death. The method used consists of a bibliographic review of the main works of the authors considered here, Maimonides, Gersonides, Hasdai Crescas, Ibn Ezra and Ibn Gabirol, followed by a comparison with Spinoza. We conclude that Spinoza carried out a critical analysis of the ideas of these authors based on the logic of his propositions and presented a notion of death that is purified from Aristotelian references that were still present in Jewish philosophy.

KEYWORDS: Spinoza; death; *conatus*; Jewish philosophers; destruction.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. (1952). *Meteorologica*. Trans. H. D. P. Lee. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (2009). *Sobre a geração e a corrupção*. Tradução de Francisco Chorão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

_____. (2017). *Das categorias*. Tradução de Mário Ferreira Santos. Recurso eletrônico. Disponível em www.academia.edu. Acesso em 07/07/2019.

BELTRÁN, M. (2016). *The influence of Abraham Cohen de Herrera's kabbalah on Spinoza's Metaphysics*. Leiden ; Boston : Brill.

VV. AA. (2004). *Bíblia*. Coleção Bíblia de Jerusalém. 3ª impressão. São

Paulo: Paulus.

CARVALHO, J. (1983). Notas da tradução. In: ESPINOSA, B. *Ética*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

COHEN, D. (2001). *La muerte en Spinoza: una noción problemática*. Dianóia, Año XLVI, Núm. 46 (mayo): 41–64.

CRESCAS, H. (2018). *Light of the Lord*. Oxford: Oxford University Press.

GERSONIDES. (1987). *The wars of the Lord*, vol II. Trad.: Seymour Feldman. Filadelfia: The Jewish Theological Seminary of America.

_____. (1999). *The wars of the Lord*, vol III. Trad.: Seymour Feldman. Filadelfia: The Jewish Theological Seminary of America.

GUEROULT, M. (1968). *Spinoza I: Dieu* (Ethique I). Paris: Aubier-Montaigne.

HERRERA, A. C. (2015). *Puerta del cielo*. Trad. M. Beltrán. Madrid: Editorial Trotta.

IBN EZRA. (1988). *Commentary on the Pentateuch Genesis (Bereshit)*. Trad. H. N. Strickman; A. Silver. New York: Menorah Publishing Company.

_____. (2017). *Rabbi Abraham Ibn Ezra's Commentary to Kohelet*. Trad. H. N. Strickman. Edição do autor.

IBN GABIROL, S. B. M. (1985). *Fons Vitae*. Clemens Baeunker, Monasterii.

_____. (2005). *The fountain of life*. Translated by A. Jacob and revised by L. Levin. New York: The Jewish Seminar.

JAQUET, C. (2005). La peur de la mort. In: _____. *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne.

MAIMÔNIDES, M. (2002). *The guide for the perplexed*. Illinois: Varda Books. (Reedição da tradução original de 1904).

MATSON, W. (1977). *Death and destruction in Spinoza's ethics*. Inquiry: An

Interdisciplinary Journal of Philosophy, 20:1-4, pp. 403-417.

MELAMED, Y.Y. (2018). *From the Gates of Heaven to the 'Field of Holy Apples': Spinoza and the Kabbalah*. Disponível em: www.academia.edu. Acesso em 20/12/2018.

MELAMED, Y.Y.; SCHECHTER, O. (2015). *Spinoza on Death, 'Our Present Life' & the Imagination*. Disponível em: www.academia.edu. Acesso em 20/02/2018.

NADLER, S. (2009). *The Jewish Spinoza*. Journal of the History of Ideas, Vol. 70, No. 3 (Jul.), pp. 491-510. URL: <http://www.jstor.org/stable/20621904>.

RAVVEN, H. M.; GOODMAN, L. E. (2002). *Jewish themes in Spinoza's philosophy*. Albany: State University of New York Press.

RUDAVSKI, T.M. (2011). Jewish philosophical influences: Maimonides, Crescas, Abrabanel, Menasseh ben Israel, Kabbalah, Delmedigo. In: STEEBBAKERS, P.; VEN, J. V. D. *The Continuum companion to Spinoza*. London: Continuum Int. Pub. Group.

SEFER YETZIRAH. (1997). *The book of creation*. Trans. Aryeh Kaplan. Boston: Red Wheel Wiser Books.

SÉVÉRAC, P. (2017). Meditação sobre a morte (e a infância). In: BECKER, R. C. (org) *Spinoza e nós*, volume 1 [recurso eletrônico]: Spinoza, a guerra e a paz. Rio de Janeiro : Ed. PUC-RIO.

SPINOZA, B. (2014a). *Obra Completa I: (Breve) tratado e outros escritos*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1 ed. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2014b). *Obra Completa II: Correspondência completa e vida*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1 ed. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2014c). *Obra Completa III: Tratado teológico-político*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guins-

burg, Newton Cunha. 1 ed. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2014d). *Obra Completa IV: Ética e compêndio de gramática da língua hebraica*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1 ed. São Paulo: Perspectiva.

WOLFSON, H. (1934). *The philosophy of Spinoza*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press.