

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

NEI RICARDO DE SOUZA

**A MORTE: SPINOZA E FREUD DIANTE DA DISSOLUÇÃO DA VIDA -
REFLEXÕES A PARTIR DO JUDAÍSMO**

CURITIBA

2021

NEI RICARDO DE SOUZA

**A MORTE: SPINOZA E FREUD DIANTE DA DISSOLUÇÃO DA VIDA -
REFLEXÕES A PARTIR DO JUDAÍSMO**

**Trabalho apresentado ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia (Doutorado)
da PUC-PR, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia,
sob orientação do Prof. Dr. Francisco
Verardi Bocca**

CURITIBA

2021

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

S729m
2021 Souza, Nei Ricardo de
A morte : Spinoza e Freud diante da dissolução da vida : reflexões a partir do judaísmo ; Nei Ricardo de Souza ; orientador: Francisco Verardi Bocca. – 2021.
233 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021
Bibliografia: f. 222-233

1. Filosofia. 2. Psicanálise. 3. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 4. Freud, Sigmund, 1856-1939. 5. Morte – Aspectos psicológicos. I. Bocca, Francisco Verardi. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 46 DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE

Nei Ricardo de Souza

Aos vinte e seis dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e um, às catorze horas e trinta minutos realizou-se por videoconferência a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Nei Ricardo de Souza** intitulada: A MORTE: SPINOZA E FREUD DIANTE DA DISSOLUÇÃO DA VIDA - REFLEXÕES A PARTIR DO JUDAÍSMO. A banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Francisco Verardi Bocca, Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Dr. Oswaldo Giacoia Jr., Dr. Claudio Eduardo Rubin e Dr. Rogério Miranda de Almeida. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Francisco Verardi Bocca, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato **Aprovado** em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrado abaixo. Após a proclamação dos resultados o presidente da banca **Outorga** ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 18h10min., lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr., Prof. Dr. Claudio Eduardo Rubin e Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida, tiveram participação na banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com as notas e o conceito descrito.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca – Presidente (PUCPR)			9,8
Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca – (PUCPR)			9,8
Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr. – (PUCPR)			10,0
Prof. Dr. Claudio Eduardo Rubin –(UP)		Participação por videoconferência	9,8
Prof. Dr. Prof. Dr. Rogério Miranda – EXTERNO		Participação por videoconferência	10,0
MÉDIA FINAL	9,8	CONCEITO	A

Prof. Dr. Cesar Candiotto
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



AGRADECIMENTOS

À Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), pela bolsa concedida, que tornou possível a realização desta pesquisa.

Ao Prof. Francisco Verardi Bocca, por ter acreditado na pesquisa proposta e por ter aceitado acompanhá-la na qualidade de orientador.

Aos professores Claudio Eduardo Rubin e Rogério Miranda, pelas importantes contribuições realizadas na banca de qualificação da tese.

Aos demais professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCPR (PPGF-PUCPR), pelas aulas ministradas, em especial ao professor Eduardo Ribeiro da Fonseca.

A secretária do PPGF-PUCPR, Antonia Poletini, pelo suporte administrativo que se estendeu por todo o período do doutorado.

À minha esposa, Cristina Verçosa Pérez Barrios de Souza, pelo apoio e companheirismo sempre presentes, principalmente no período de doutoramento.

À minha filha, Helena Verçosa Pérez de Souza, pelo auxílio com a língua inglesa.

Aos colegas do doutorado, pela troca instigante de ideias.

Pois tu és pó
e ao pó tornarás (Gênesis 3, 19)

Tudo caminha para um mesmo lugar:
tudo vem do pó e tudo volta ao pó (Eclesiastes 3,20)

Pois Deus não fez a morte
nem tem prazer em destruir os viventes (Sabedoria 1,13)

E o Santíssimo começou a imprimir
essas formas e a desenhá-las em Sua Própria Substância (Zohar, p. 106)

RESUMO

Na presente tese procuramos desenvolver reflexões a respeito da morte, ou como se dá a dissolução da vida, a partir de três áreas de conhecimento: o judaísmo, a filosofia spinoziana e a psicanálise freudiana. Partimos da característica comum entre Spinoza e Freud de terem sido judeus e buscamos investigar o quanto a tradição judaica esteve presente em suas obras respectivas. Trabalhamos com a hipótese de que Spinoza e Freud desenvolveram suas perspectivas sobre a morte sob influência de uma mesma tradição judaica, que contém aspectos contrários: a reflexão metafísica spinoziana se desdobra a partir do reconhecimento da potência divina comunicada a um *conatus* perseverante, incapaz de conter a morte em si; a concepção freudiana se desenvolve sobre a noção do “retorno ao pó”, que pode ser entendida como o retorno ao inorgânico e que embasa a compreensão de que o organismo morre por razões internas. Para viabilizar essa investigação, realizamos a pesquisa dividida em três partes, ou capítulos. Diante da abrangência do termo judaísmo, caracterizamos um panorama geral de suas principais vertentes, para estabelecer as coordenadas segundo as quais nos movimentamos pelo texto. Primeiramente situamos as concepções de morte dos dois autores dentro do *corpus* de suas respectivas teorias, sem descuidar de abordar também suas cogitações sobre a vida, uma vez que vida e morte são fenômenos intrincados e o modo de apreendê-los implica em desdobramentos lógicos presentes nos sistemas de pensamento dos dois autores, pois há uma ordem de razões que leva à noção de morte consequente ao modo como a vida é entendida. Em seguida, investigamos as fontes judaicas referidas por Spinoza, buscando extrair delas as ideias que exerceram influência sobre o pensamento desse filósofo. A próxima etapa consiste em examinar a obra freudiana e suas influências judaicas. Nesse ponto podemos reconhecer que o próprio Freud deixa claro quais aspectos do judaísmo estiveram permeando suas reflexões. Por fim, apresentamos nossas conclusões, resgatando os principais pontos da tese e apontando em que medida é legítimo falar em uma articulação de Spinoza e Freud com o judaísmo.

Palavras-chave: vida, morte, conatus, pulsão de morte, Spinoza, Freud, filosofia, psicanálise

ABSTRACT

In this thesis we try to develop reflections on the death, or how life dissolves, based on three areas of knowledge: Judaism, Spinozian philosophy and Freudian psychoanalysis. We start from the common characteristic between Spinoza and Freud of having been Jewish and we seek to investigate how much the Jewish tradition was present in their respective works. We work with the hypothesis that Spinoza and Freud developed their perspectives on death under the influence of the same Jewish tradition, which contains contrary aspects: a Spinozian metaphysical reflection unfolds from the recognition of the divine power communicated to a persevering *conatus*, unable to contain death itself; the Freudian conception is based on the notion of “return to dust”, which can be understood as the return to the inorganic and which supports the understanding that the organism dies for internal reasons. To make this investigation feasible, we conducted the research divided into three parts, or chapters. Given the scope of the term Judaism, establishing an overview of its main aspects, to establish as coordinates according to which we move through the text. Firstly, we situate the two authors' conceptions of death within the corpus of their respective theories, without neglecting to also approach concepts of life, since life and death are intricate phenomena and the way of conceiving them implies logical developments present in the systems of thought of the two authors, because there is an order of reasons that leads to the conception of death consequent to the way life is conceived. Then, we investigated the Jewish sources mentioned by Spinoza, seeking to extract from them as conceptions that had an influence on the thought of this philosopher. The next step is to examine a Freudian work and its Jewish influences. At this point we can recognize that Freud himself makes it clear which aspects of Judaism have been permeating his reflections. Finally, we present our conclusions, retrieving the main points of the thesis and applying to what extent it is legitimate to speak in an articulation of Spinoza and Freud with Judaism.

Keyword: life, death, *conatus*, death drive, Spinoza, Freud, philosophy, psychoanalysis

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS.....	10
1. INTRODUÇÃO.....	11
2. CAPÍTULO I – SPINOZA E FREUD ENTRE A VIDA E A MORTE	19
2.1. SPINOZA E A CONSERVAÇÃO DE SI.....	21
2.2. A DUALIDADE PULSIONAL EM FREUD.....	39
3. CAPÍTULO 2 – A CONCEPÇÃO DE MORTE DE SPINOZA E O JUDAÍSMO ...	61
3.1. MAIMÔNIDES: AS FORÇAS QUE PRESERVAM A VIDA TAMBÉM LEVAM À MORTE.....	63
3.2. GERSONIDES: A MORTE É INERENTE À MATÉRIA	85
3.3. HASDAI CRESCAS: COISAS IMPERECÍVEIS E PERECÍVEIS PODEM SER FEITAS DA MESMA MATÉRIA?.....	98
3.4. IBN EZRA: O RETORNO AOS ELEMENTOS COMO CAUSA DO PERECIMENTO.....	112
3.5. IBN GABIROL: SE FORMA E MATÉRIA PROVÊM DE DEUS, COMO A DESTRUÇÃO PODE PROVIR DA MATÉRIA?	121
3.6. OS ANTIGOS HEBREUS E A CABALA.....	133
4. CAPÍTULO 3 – SE QUERES AGUENTAR A VIDA, PREPARA-TE PARA A MORTE	155
4.1. A CONTROVÉRSIA: EXISTE OU NÃO UMA INFLUÊNCIA JUDAICA NA OBRA DE FREUD?.....	158
4.2. TU DEVES À NATUREZA UMA MORTE.....	174
5. CONCLUSÃO	209
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	224

LISTA DE ABREVIATURAS

ax	axioma
BT	Breve tratado
c.	capítulo
cor	corolário
def	definição
dem	demonstração
E	Ética
esc	escólio
l.	livro
lem	lema
n.	nota
p	proposição
p.	página
PFC	Princípios da filosofia cartesiana
PM	Pensamentos metafísicos
pos	postulado
pt.	parte
TCI	Tratado da correção do intelecto
TP	Tratado político
TTP	Tratado teológico-político

1. INTRODUÇÃO

Spinoza (1677) concebe a vida como o esforço (*conatus*) para perseverar no ser e que tende a se manter, a menos que seja impedido por algo externo a ele. Uma de suas proposições afirma claramente que à medida que uma coisa pode destruir outra, elas são de natureza contrária e não podem estar no mesmo sujeito. Freud (1920) articula a noção de pulsão de morte a partir da hipótese de existir a tendência da substância viva de voltar ao estado inorgânico. Isso coloca a pulsão de morte como uma característica inerente a todo organismo vivo. Dentre as linhas de argumentação para sustentar essa hipótese, Freud defende a ideia de que a morte do organismo ocorre devido a causas internas, existindo um empuxo para a morte, que ocasiona o término da vida a um tempo determinado. Desta forma, fica evidente que as concepções desses dois autores sobre a morte ser ou externa, ou interna ao organismo são divergentes. Não obstante a isso, seria possível encontrar algum ponto de convergência entre eles? Essa questão vai ser abordada ao longo dessas páginas, mas de início um fato em especial chama nossa atenção: ambos eram judeus e receberam o começo de sua educação nos moldes tradicionais do judaísmo.

A partir dessa constatação, o seguinte problema de pesquisa se apresenta: considerando que Spinoza concebe a morte como externa ao indivíduo e que Freud declara que um organismo morre por causas internas, as concepções de morte desses autores teriam origem em aspectos distintos do judaísmo?

Diante disso, propomos a hipótese de que Spinoza e Freud desenvolveram suas perspectivas sobre a morte sob influência de uma mesma tradição judaica, que contém aspectos contrários: a reflexão metafísica spinoziana se desdobra a partir do reconhecimento da potência divina comunicada a um *conatus* perseverante, incapaz de conter a morte em si; a concepção freudiana se desenvolve sobre a noção do “retorno ao pó”, que pode ser entendida como o retorno ao inorgânico e que embasa a compreensão de que o organismo morre por razões internas.

Por “aspectos contrários” entendemos as diferentes interpretações que podem ser feitas a partir do conhecimento tradicional do judaísmo e que, não raro, resultam em percepções opostas de um mesmo fenômeno, como no caso da morte citado acima. Veremos que o termo ‘judaísmo’ possui ampla aplicação e congrega diversas

linhas de pensamento que guardam distinções importantes entre si, todavia sem deixar de ser reconhecidas como parte integrante de um mesmo legado.

Por “influência” entendemos, em sentido comum, a ação de uma coisa ou pessoa sobre outra. Afirmamos, então, que determinados aspectos do judaísmo influenciaram as concepções de morte e vida nas obras de Spinoza e Freud. Por conta disso, inserimo-nos em um conjunto de trabalhos que visam investigar esse tipo de influência nesses autores. Nesse sentido, concordamos com a posição de Ze’ev Levy (1987) de que citar ou criticar fontes literárias ou filosóficas permite deduzir que eram conhecidas e que exerceram influência sobre quem as utilizou, seja positiva ou negativamente. Dessa forma, podemos apontar a influência do judaísmo tanto nas ideias que foram seguidas quanto naquelas que foram superadas, pois em ambos os casos ele opera uma ação sobre o pensamento. A partir desse raciocínio, Levy afirma que a filosofia de Spinoza consistiu, em vários aspectos, na continuação de ideias que começaram a germinar na filosofia judaica medieval, e que é difícil compreendê-la sem levar em conta a influência desta última. E isso mesmo tendo em conta que Spinoza chegou a resultados distintos, modificados em grande parte de acordo com suas concepções lógicas. De nossa parte, estendemos consideração semelhante à obra de Freud. Assim, em nossa análise das obras de Spinoza e de Freud, optamos, portanto, por comparar suas ideias referentes à morte e à vida com referências textuais de determinadas obras provenientes do judaísmo, conforme julgamos que foram foco de influência, seja em sentido positivo ou negativo.

É importante ressaltar, todavia, que não se trata aqui de definir uma filiação direta de nenhum dos dois à tradição judaica. O judaísmo é visto como uma condição inicial, um primeiro passo, sob o qual foram erigidos dois edifícios conceituais, dentro do movimento que lhes é próprio. A tradição judaica, para Spinoza e Freud desempenha o papel de “causa determinante”, no sentido atribuído a essa expressão por Guérault, em 1970, ou seja, aquilo que orienta inicialmente um gênio criador, mas que é transcendido pelo movimento da ligação das razões, pela imbricação interna dos conceitos (GUÉROULT, 2015)

Para Guérault é um contrassenso analisar uma obra filosófica sem levar em conta a época, o lugar, as fontes e influências que a marcaram, contudo é preciso reconhecer que esses elementos, exclusivamente, não fornecem o que a obra tem de mais particular e sacrificam a essência de uma filosofia em prol da biografia. Para

evitar essa abordagem, o que ele propõe é o uso do método das estruturas, que consiste em explorar mais a interioridade da obra e colocar em evidência a relação entre os conceitos que a tornaram possível. Assim, ao propormos uma análise dos elementos provenientes do judaísmo que influenciaram ou inspiraram Spinoza e Freud não queremos reduzi-los a seguidores de uma ou outra corrente do pensamento judaico, mas identificar em que medida esses elementos contribuíram para a arquitetura de suas ideias. Certamente, nenhum dos dois se tornou um seguidor dos filósofos ou outros sábios que os precederam, mas se debateram com as ideias deles e derivaram no rumo que é o rumo próprio de cada um. E por que insistimos nesse ponto? Porque para quem tem um conhecimento mínimo da filosofia judaica, de sua mística e de suas obras tradicionais não é possível deixar de notar determinadas vizinhanças de pensamento, mesmo que contrastantes, conforme iremos demonstrar. Parece-nos adequado destacar o debate de ideias que consideramos ter havido, no intuito de contribuir com o esclarecimento de aspectos teóricos dos dois pensadores.

Esse procedimento foi legitimado pelo próprio Guérault (1968) na análise que fez da obra de Spinoza, pois comentou que ao procurar desvendar a estrutura de seu pensamento, tarefa considerada subjugadora e austera pelo próprio Guérault, não negligenciou as evoluções preliminares, as aproximações com outros escritos e com os filósofos que lhe serviram de inspiração. É a mesma perspectiva que adotamos aqui, apenas em menor escala, tendo por foco a concepção de vida e morte e as inspirações advindas do judaísmo, sem, contudo, deixar de buscar a ordem de razões subjacente tanto a Spinoza quanto a Freud, que resultaram em suas concepções respectivas nesse âmbito.

Em termos de método, a leitura que fazemos de Spinoza e de Freud também segue a diretriz estabelecida por Monzani (1989, p. 23), isto é, conferir ao discurso de cada autor “o ‘estatuto de um texto’, tratá-lo como uma rede, um tecido de significações que vale a pena ser explicitado, comentado, discutido e interpretado” e acrescentamos agora, comparado. O trabalho consiste, portanto, em “isolar certos conceitos capitais, certas noções-chave e ir vendo, por assim dizer, como se mantinham e como se transformavam no decorrer do tempo” (MONZANI, 2011, p. 16). Assim, ao abordar a vida e a morte, as noções-chave envolvem: a origem da vida, a conservação da vida, os recursos necessários para viver e, por fim, sua dissolução. Todavia, pretendemos manter intacto o caráter autóctone do sistema de ideias de

cada autor, no sentido que Lebrun (1977) confere a esse termo, ou seja, respeitar suas autonomias respectivas. Utilizamos o termo autóctone, que Lebrun aplica às ciências, para a filosofia de Spinoza e para a psicanálise freudiana, pois em ambos os casos se trata de observar “sua maneira própria de produzir enunciados ou regras que possibilitam sua edificação” (LEBRUN, 1977, p. 135). Dessa forma, nem Freud nem Spinoza se reduzem ao judaísmo, ainda que tenham bebido de suas fontes.

Diante disso, a presente tese visa contribuir com a compreensão da noção de morte em Spinoza e Freud, que pode ser considerada problemática em ambos. Na obra de Spinoza, a morte é brevemente tratada, são feitas referências pontuais sobre esse tema, mas ele próprio alerta quanto a sua filosofia ser uma meditação de vida, não de morte. Não obstante, alguns trabalhos têm sido publicados justamente visando esclarecer e aprofundar esse aspecto em particular. Em Freud, a noção de morte inerente ao organismo está relacionada à pulsão de morte, que foi considerada hipotética por ele mesmo, fornecendo abertura para seu reexame contínuo, conforme tem sido realizado por vários autores, no âmbito da filosofia e da psicanálise. Sendo assim, nosso objetivo geral é sustentar a tese de que as concepções de morte em Spinoza e Freud, embora diferentes, têm uma origem comum no judaísmo.

O termo ‘judaísmo’, conforme comentamos, é bastante amplo, sendo necessário situá-lo com maior precisão. D. Neumark (1929) fez um esboço histórico começando por identificar o desenvolvimento das ideias judaicas nos tempos bíblicos, dos quais a própria Torá é a evidência material. A partir da leitura da Torá foram sendo desenvolvidos amplos comentários que deram origem ao *Midrash*, à *Mishnah* e à *Guemarah*, sendo que estas últimas compõem o Talmude, e que podemos afirmar que demarcaram a tendência intelectual predominante do povo judeu. O que se conhece como filosofia judaica teve um aparecimento tardio e Sorley (1880) e Neumark (1929) estão de acordo em que essa filosofia possui características ímpares. Se na Grécia o impulso especulativo estava presente desde suas origens, isso não ocorreu entre os judeus que se caracterizavam por serem seguidores da lei mosaica. O impulso especulativo iniciou somente no século IX, quando correntes do pensamento muçulmano proliferaram e os judeus tiveram que formular suas concepções em sistemas que pudessem se contrapor aos outros.

A partir disso, é possível dividir a filosofia judaica em três escolas principais: a primeira, seguindo a tendência geral do islã e da cristandade, dialogava fortemente

com Aristóteles. Seus representantes mais destacados foram: Saadia Gaon (882-942), Ibn Bachja (1050-1120), Ibn Daud (1110-1180), Moisés ben Maimon (1135-1204), conhecido como Maimônides, o rei intelectual do judaísmo, e Levy ben Gerson (1288-1304), conhecido como Gersonides. A segunda escola possuía tendência neoplatônica e era representada por Ibn Gebirol (ou Gabirol) (1021-1070), conhecido por Avicenbron, Ibn Zaddik (1080-1148), Ibn Ezra (1088-1167), renomado comentador da Bíblia, e os autores do Zohar e demais cabalistas. A terceira escola era dos filósofos que se mantinham nas referências ortodoxas do judaísmo, como Judah Halevi (1086-1141), Chasdai Creskas (ou Hasdai Crescas) (1340-1410) e Joseph Albo (1380-1440).

Ao fazer referência genericamente ao judaísmo cumpre, portanto, precisar qual face do judaísmo se apresenta. É o que fazemos quando analisamos as influências presentes tanto em Spinoza quanto em Freud. Em cada um deles é possível situar, na maior parte das vezes, com quem dialogaram, a partir das próprias referências. Em alguns casos não é possível obter um indicativo preciso, mas algumas inferências razoáveis procuram estabelecer com quem determinado diálogo foi estabelecido. Na literatura disponível, existem vários trabalhos de comentadores que apontam o diálogo de Spinoza e Freud com autores do judaísmo, embora não enfoquem a problemática da morte com a qual nos deparamos aqui. Eles são consultados e referenciados na medida que suas contribuições auxiliam no desenvolvimento do presente trabalho.

A estrutura de nossa tese, portanto, se apresenta da seguinte forma: o **primeiro capítulo** tem por foco demonstrar as concepções que Spinoza e Freud desenvolveram sobre a morte e também sobre a vida porque esses temas não podem ser abordados, dentro desses referenciais, sem que sejam considerados complementares. Procuramos, portanto, penetrar na ordem de razões que estruturaram o sistema de pensamento destes autores, no que diz respeito à vida e à morte. Para isso, o capítulo está dividido em duas sessões.

A primeira delas aborda as proposições de Spinoza para caracterizar suas concepções sobre a vida e a morte. É preciso adentrar em sua metafísica, iniciando pelas noções de Natureza, substância, atributo e modo, passando pelo *conatus*, pela preservação do ser e a conservação do corpo, para, finalmente, concluir com as noções de destruição e morte. Após este percurso inicial, procedemos a um diálogo com comentadores de Spinoza que se dedicaram a analisar a temática da morte, o

que trouxe algumas dificuldades. A proposição spinoziana que alerta para o fato de que a filosofia é uma meditação de vida, não de morte (quarta parte da *Ética*, prop. LXVII), parece ter recebido ampla aderência no meio de comentadores de Spinoza, o que tornou escasso o número de referências sobre esse tema. Embora sua filosofia conte com mais de três séculos de vida, somente a partir da década de 70 do século XX é que o tema da morte recebeu maior desenvolvimento nos comentadores spinozianos, ao menos naqueles de língua francesa, inglesa, espanhola e portuguesa. Conseguimos, todavia, localizar esse debate entre alguns autores que abordaremos oportunamente.

A segunda seção apresenta as concepções de Freud sobre a vida e a morte, que gravitam ao redor da dualidade pulsional: pulsão de vida / pulsão de morte. Para que a ordem de razões que levaram à concepção da pulsão de morte seja devidamente compreendida, consideramos necessário explorar o caráter ontológico das pulsões, que foi desenvolvido em maior ou menor grau na obra freudiana. Houve menor desenvolvimento deste caráter sobre a pulsão de morte. A partir da leitura das obras de Freud percebemos um afastamento dele das questões relativas às origens da pulsão de morte para uma ênfase em sua aplicação clínica ou mesmo como fundamento para compreender a civilização. A maioria dos pós-freudianos seguiu essa mesma direção, seja comentando as obras clássicas, seja reformulando o entendimento da pulsão de morte na clínica psicanalítica. Mas nossa preocupação é uma leitura que torne claro o movimento dos conceitos na teoria psicanalítica, portanto, utilizamos autores que contribuem com esta perspectiva.

O **segundo capítulo** é dedicado a Spinoza, focando a problemática da morte (e da vida). Incluem-se aí referências para a construção do pensamento desse autor, além de comentadores de sua obra, que enfocam a questão essencial com a qual queremos trabalhar, ou seja, em que medida a tradição judaica está presente no pensamento de Spinoza, a ponto de influenciar suas concepções sobre a morte. A relação de Spinoza com o judaísmo é complexa porque como veremos ele critica praticamente todos os expoentes da filosofia judaica. Sua condição de ter sido banido da comunidade judaica de Amsterdam colocou-o em posição de conflito com o mundo judeu. Não obstante, o que queremos demonstrar nesse capítulo é que sua concepção de morte, e de vida por extensão, foi construída tendo como base aspectos ligados ao

pensamento judaico, seja seguindo algumas ideias de filósofos judeus, seja adaptando-as ou superando-as.

O amplo panorama de filósofos judeus, que se divide nas três escolas citadas acima, não raro apresenta contradições importantes entre si. Dentre seus expoentes, alguns estiveram mais presentes na obra de Spinoza, e podem ser localizados porque o próprio Spinoza faz referências a eles, conforme desenvolveremos ao longo do capítulo. Apontamos a interlocução entre Spinoza e esses expoentes, demonstrando em cada caso, a contribuição respectiva para a concepção de vida e morte no sistema spinoziano. O capítulo comporta seis seções, cada uma dedicada ao exame de um filósofo específico, exceto a sexta, que aborda o grupo que Spinoza mencionou como sendo os 'antigos hebreus' e 'cabalistas'. A comparação das concepções relativas à morte entre esses autores e Spinoza, pelo que é de nosso conhecimento, ainda não foi tema de nenhum estudo.

O **terceiro capítulo** se refere a análise da obra de Freud, focando o tema da morte e das pulsões de morte e de vida, ampliando o estudo das referências adotadas por ele. Esse capítulo também contempla comentadores que se dedicaram a trabalhar com o exame das influências judaicas sobre Freud e sua obra, tema que é fundamental para sustentarmos nossa tese. A relação de Freud com o judaísmo não foi menos complexa do que a de Spinoza, mas em sentido diferente. Se este foi banido e teve suas relações com os judeus rompidas, Freud, ao contrário, declarou-se judeu por toda a sua vida e manteve-se cercado de outros judeus, fossem ligados à psicanálise ou não. É no intuito de esclarecer essa relação que escrevemos a primeira seção do capítulo, na qual abordamos algumas análises feitas sobre o tema das influências judaicas, examinando sua pertinência. Em seguida, demonstramos que o próprio Freud reconhece a influência de determinados aspectos da tradição judaica, o que fornece a abertura para emprendermos nossa própria contribuição ao tema. Desde a juventude, Freud declarou o interesse em temas diversos ligados à cultura geral, às civilizações antigas e às relações humanas. Nos anos de maturidade, o foco no tratamento dos distúrbios psíquicos ocupou-o predominantemente, mas não a ponto de abandonar totalmente seus interesses iniciais. À medida que se aproximava da velhice, Freud se voltou para esses interesses, bem como esclareceu o papel que a religião desempenhou em seu pensamento. Atentamos para essas informações

porque constituíram o contexto no qual Freud desenvolveu suas reflexões, obtendo assim esclarecimentos adicionais sobre suas teorias.

É nesse sentido que na segunda seção do capítulo aprofundamos as questões específicas sobre a morte, articulando a teoria psicanalítica com a tradição judaica. Evidentemente, Freud esteve imerso no contexto científico de sua época, que o influenciou de modo destacado, como apontamos adiante, mas pretendemos resgatar que a tradição judaica também teve seu papel na construção da concepção de morte. Vemos que Freud recuperou lembranças de infância que foram fundamentais para as ideias que veio a desenvolver posteriormente, e que essas ideias tiveram considerável influência de aspectos do judaísmo. A maneira pela qual Freud enfoca a vida e a morte é profundamente influenciada pelas concepções que constam na Bíblia e que pode ser cotejada a partir da análise de alguns textos das Escrituras e da obra psicanalítica. Informados por essa perspectiva, reolocamos em análise a dualidade pulsional, afirmando que essa concepção já ocupava a mente de Freud bastante precocemente. Avançamos até seus últimos escritos, para reconhecer como a consistência de sua argumentação foi mantida. Por último, examinamos, ainda que brevemente, uma outra forma de conceber a dualidade vida/morte, na pena de um filósofo contemporâneo de Freud, mas sem ligações com ele, para ponderar o que pode ser evidenciado de comum entre esses pensadores de duas áreas distintas, mas que chegaram a conclusões semelhantes por caminhos diferentes.

Na **conclusão**, retomamos nossa hipótese e apresentamos a síntese necessária das informações que formam trabalhadas de maneira detalhada em cada capítulo. Assim é possível ter uma visão de conjunto das reflexões de Spinoza sobre a morte, conforme foram animadas pelos expoentes da filosofia judaica e fazer o percurso do pensamento spinoziano que se constrói em bases inéditas, a despeito de se alimentar de elementos clássicos. De forma análoga, empreendemos a mesma síntese com respeito a Freud, recuperando o essencial de nossa argumentação no que se refere ao que ele próprio reconhece como sendo os aspectos da tradição judaica que o influenciaram na produção de seus escritos. Identificamos, então, quais desses aspectos repercutem na causalidade interna da morte, no contexto da psicanálise. Por último, fazemos uma apreciação de quais aspectos influenciaram a um e a outro e especificamos em que medida é possível pensar em alguma influência comum.

2. CAPÍTULO I – SPINOZA E FREUD ENTRE A VIDA E A MORTE

Inicialmente, na primeira seção, fazemos uma incursão no pensamento de Spinoza para caracterizar sua concepção de morte, sendo necessário, para isso, analisar também sua concepção de vida porque a maneira pela qual a morte é tratada na filosofia spinoziana é uma decorrência lógica daquela. Posteriormente, dialogamos com comentadores que restituíram a legitimidade da morte enquanto tema de investigação na filosofia spinoziana. Nesse sentido, alinhamo-nos com as análises de Y. Melamed e O. Schechter, C. Jaquet e P. Sévérac, que serão apresentadas adiante.

Em seguida, examinamos a interpretação de G. Deleuze sobre a concepção spinoziana da morte, considerando que ela está fadada a ocorrer sempre, o que lhe confere um caráter de inevitabilidade, e as consequências disso decorrentes. Procuramos confrontar seus argumentos com as proposições de Spinoza para ver em que medida se sustentam, segundo nossa concepção.

Outros autores que abordamos foram aqueles que se propuseram a analisar justamente a concepção de Spinoza de que a morte não pode sobrevir a partir do interior do indivíduo. W. Matson fez um comentário crítico sobre esta concepção e chega mesmo a questioná-la, utilizando para isso, dentre outros argumentos, um exemplo do próprio Spinoza que foi descrito no *Tratado da correção do intelecto*: a vela acesa e a tendência dela em perseverar no ser. Como esse exemplo está diretamente ligado com a noção de destruição e morte, detivemo-nos em sua análise, inclusive indicando a possibilidade de uma interpretação revisitada, em relação àquela comumente aceita. Em seguida, P. Macherey foi convocado para estabelecer um contraponto com Matson, porque se detém minuciosamente na análise do perseverar no ser e afirma que a noção da morte ser externa ao indivíduo é essencial para se manter coerente com o sistema de pensamento spinoziano. Alinhada com esse fundamento, é a posição de D. Cohen, que também aborda a questão da morte e utiliza o exemplo da vela, conferindo a ele uma interpretação própria que também procuramos apreciar.

Por último, nessa primeira seção, analisamos um comentário feito por A. Wolf sobre a contradição implicada na criação daquilo que poderia se autodestruir, conforme consta no *Breve tratado*, tomando por base uma interpretação de

Maimônides. Para tanto, recorremos à própria obra de Maimônides para procurar esclarecer a interpretação de A. Wolf.

Na segunda seção, apresentamos a concepção de morte em Freud, bem como a dualidade pulsional: vida e morte. Dialogamos com autores que problematizaram esses conceitos e que buscaram compreender o caráter ontológico da pulsão de morte, pois é essencial ter essa compreensão para conceber a morte como sendo interna ao organismo. Primeiramente, convocamos L. R. Monzani por demonstrar como a noção de pulsão de morte já encontrava seu gérmen desde os primeiros escritos de Freud. A noção é esmiuçada desde sua origem precoce e ao longo dos desdobramentos que a fizeram ter seu lugar de destaque na teoria psicanalítica. Além disso, levanta uma problemática sobre a pulsão de morte que se torna um convite para continuar investigando o tema.

Em segundo lugar, selecionamos J. Laplanche, que foi um dos poucos autores a se dedicar explicitamente aos temas vida e morte em psicanálise, em obra homônima e também em outras publicações. Ele trabalha com a noção de vida tendo seu impulso na biologia, mas destacando-se desta para se constituir na vida pulsional propriamente dita, seguindo de perto as diretrizes da obra freudiana. Mas é em suas considerações sobre a pulsão de morte, no que se refere a seu aspecto de origem, que propõe elaborações teóricas inéditas para complementar as concepções freudianas, conforme veremos adiante.

O terceiro autor utilizado é P.-L. Assoun, que também recupera a origem biológica da vida e sua transposição para a vida pulsional, na obra freudiana. Além disso, fornece alguns detalhes suplementares ao pensar na biologia corporal, analisando a partir disso consequências para a vida psíquica. Mas o que destacamos, e desenvolvemos à frente, é sua posição com relação à pulsão de morte, colocando-a como fundamento de toda vida pulsional.

A partir do diálogo entre Freud, Monzani, Laplanche e Assoun procuramos criar um contexto que permita a análise e a problematização da pulsão de morte, e que constituirá uma base de discussão para ser mais bem desenvolvida e complementada com observações pertinentes.

2.1. SPINOZA E A CONSERVAÇÃO DE SI

A filosofia de Spinoza reflete um pensamento que busca conjugar o ser e o existir na perspectiva da imanência (E1pXVIII¹) já encontrada na sua dupla visão da natureza: por um lado, Natureza naturante, “... um ser que por si mesmo, sem ter necessidade de qualquer outra coisa do que de si mesmo (tais como os atributos que assinalamos até aqui), nós concebemos clara e distintamente, e cujo ser é Deus”, por outro, Natureza naturada, que “nós a dividiremos em duas [...]. A universal se compõe de todos os modos que dependem imediatamente de Deus [...]. A particular se compõe de todas as coisas particulares que são causadas pelos modos universais.” (SPINOZA, 2014a, p. 81-2). A perspectiva da imanência é deixada clara nas seguintes proposições: “Tudo o que é, está em Deus e nada sem Deus é ou pode ser concebido.” (E1pXV) (SPINOZA, 2014d, p. 100), “Deus é causa imanente das coisas, mas não transitiva.” (E1pXVIII) (SPINOZA 2014d, p. 109) e “... Deus é não somente a causa que faz com que as coisas comecem a existir, mas também o que faz com que perseverem em sua existência, ou (para usar um termo escolástico) Deus é a causa do ser das coisas” (E1pXXIVcor) (SPINOZA, 2014d, p. 113)².

Assim, Deus é causa de si mesmo e de todas as coisas, mas não é causa transitiva, ou seja, não tem para com as coisas uma relação externa de causa e efeito, como se a causa fosse uma coisa e o efeito, outra coisa totalmente diferente, gerado por aquela, mas que se destaca dela, uma vez cumprido o processo causal. Ao contrário, é causa imanente, ou seja, o efeito é a modificação da causa e permanece nela, como será explicado em detalhe à frente. A causa imanente assegura a essência

¹ As referências à *Ética*, de Spinoza (publicada originalmente em 1677), seguirão o seguinte padrão: (E1) – *Ética*, parte 1, (pXVIII) – proposição XVIII, podendo ainda ser acrescentado de: def – definição; dem – demonstração; cor – corolário; esc – escólio; ax – axioma; pos – postulado; lem – lema.

² Sobre o exame minucioso da noção de imanência, bem como de toda a filosofia de Spinoza ver Marilena Chauí (1999). O comentário feito pela autora sobre esta última proposição estabelece que “Deus é o único ou única substância absolutamente infinita e, por consequência, as coisas produzidas por Ele não são substâncias finitas. Não são substâncias porque suas essências não envolvem existência; não são substâncias finitas porque Deus não apenas é causa de que comecem a existir, mas também de que permaneçam na existência, ponto frisado pelo corolário para assegurar que a causa produtora conservadora não é o concurso divino de criação continuada de substâncias.” (CHAUÍ, 1999, p. 882). O destaque a este ponto permite compreender a conservação inerente ao ser, conforme será explanado adiante. Sobre a causalidade na ontologia de Spinoza, ver também L. C. G. Oliva (2016).

e a existência de todas as coisas e, no caso dos seres vivos, leva à compreensão do porquê vivem.

A definição de vida, para Spinoza, é encontrada em *Pensamentos metafísicos* (1664): a vida é “a força pela qual as coisas perseveram em seu ser”³ (SPINOZA, 2014a, p. 296). Considerando que “Cada coisa, enquanto é em si, se esforça para perseverar em seu ser.” (E3pVI) (SPINOZA, 2014d, p. 205) e que “A tentativa pela qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser nada é, salvo a essência atual dessa coisa.” (E3pVII) (SPINOZA, 2014d, p. 206), então, perseverar no ser é a essência do homem, no sentido da conservação de si, isto é, a essência atual do homem tende a conservar-se, na medida em que é conservada pela essência divina. O esforço (*conatus*)⁴ para a conservação é o homem que realiza, mas não advém dele a potência para tanto. A preservação de seu ser ou, em última instância, a conservação da vida, realiza-se no homem e através dele, mas não possui nele a própria origem, havendo então uma relação de determinação:

A potência pela qual as coisas singulares, e conseqüentemente o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus ou da natureza [...], não na medida em que ela é infinita, mas na medida em que ela se explica em sua essência humana atual [...]. Pois, a potência do homem, na medida em que ela se explica por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é [...] da essência (E4pIVdem) (SPINOZA, 2014d, p. 277)

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 um todo mais amplo, a própria Natureza. E tem com ela

³ Além disso, outros aspectos de importância considerável também são encontrados neste texto: a força é distinta das coisas, então é possível dizer que as coisas têm vida. E vida, em si, é um termo de uso amplo, sendo assim, não é duvidoso que se deva atribuir a própria vida às coisas corporais não unidas a espíritos. Isso é retomado na *Ética*, sob a concepção de que todos os corpos são animados, em diversos graus, conforme explicado no escólio da proposição XIII (E2). Mas, no caso de Deus, a concepção de vida é diferente porque o que persevera nele é sua própria essência, assim Deus é vida.

⁴ “...cada coisa tem nela própria uma tendência [ou esforço; *conatus*, em latim; *poginge*, em holandês] a se manter no mesmo estado e a elevar-se a um melhor.” (SPINOZA, *Breve tratado* [1660], 2014a, p. 74). O conceito de *conatus* aparece em praticamente todos os comentadores de Spinoza, em maior ou menor grau, mas dentre eles destaca-se H. A. Wolfson (1934). Este autor faz um cuidadoso inventário sobre o *conatus* na tradição filosófica, desde a Grécia, passando pelos estoicos, por Agostinho, Duns Scotus, Leão Hebreu, Rabi Morteira, Tomas de Aquino, Hobbes e Descartes. Considerando que na biblioteca de Spinoza (segundo inventário apresentado por Offenberg (1973)) foram encontrados livros desses autores, com exceção de Dante e Duns Scotus, é possível pensar na influência deles em seu pensamento.

uma relação de imanência, sendo considerado um modo da substância una e universal, o que leva à necessidade de entender o que é substância e modo.

Há que se ter em mente que substância⁵, aqui, afasta-se de qualquer matéria específica. Por substância, Spinoza entende “o que é em si e por si é concebido, isto é, cujo conceito não tem necessidade do conceito de outra coisa, do qual deva ser formado” (E1defIII) (SPINOZA, 2014d, p. 87). É a origem comum de todas as coisas, como pode ser depreendido da seguinte proposição: “A substância é anterior, por natureza, às suas afecções” (E1pl) (SPINOZA, 2014d, p. 89).

Por modo⁶, Spinoza entende “as afecções da substância, ou o que está em outra coisa, por meio da qual é concebida” (E1defV) (SPINOZA, 2014d, p. 88), ou ainda a modificação da substância, que passa a ter uma existência diferente, modificada, mas ainda ligada à própria substância. Pois, conforme o axioma I (E1), “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa” (SPINOZA, 2014d, p. 88). Dessa forma, o homem é uma afecção da substância que existe alhures, como uma de suas modificações.

Na realidade, a substância não constitui a forma do homem, pois o ser da substância não pertence à essência do homem (E2pX) (SPINOZA, 2014d, p. 143). Se

⁵ “A simples leitura logo manifesta que a substância não é considerada como sujeito de inerência ou suporte de acidentes (*sub-stans*), pois exprime claramente o sentido lógico-ontológico de um conceito que se explica por si e cujo objeto por si mesmo existe e subsiste.”, segundo nota de Joaquim de Carvalho (1983, p. 123) que traduziu a *Ética*, na coleção *Os Pensadores*. Para esse autor, a substância em Spinoza possui algo de inédito, a despeito da historicidade da definição: “A intuição fundamental do espinosismo é anterior ao conhecimento que Espinosa teve dos escritos de Descartes – por outras palavras, o que confere valor próprio à concepção espinosana é a unicidade, infinidade, a produtividade interna e a fecundidade infinita da substância, além de que, [...] a definição de substância está em íntima conexão com a definição de *causa sui*, da qual é, pelo menos, como que explicitação.” (CARVALHO, 1983, p. 125). Buscaremos investigar se esse ‘algo de inédito’ não encontraria seu fundamento no judaísmo.

⁶ Na carta 12 (20 de abril de 1663), Spinoza esclarece a definição de modo bem como a possibilidade, ou não, de sua existência: “Chamo de Modos, por outro lado, as afecções de uma Substância, e sua definição, não sendo aquela de uma Substância, não pode envolver a existência. Eis porque, embora os Modos existam, podemos concebê-los como não existentes; de onde se segue que, se considerarmos apenas a essência dos modos, e não a ordem de toda a natureza, não podemos concluir, pelo fato de existirem presentemente, que existirão na sequência ou que não existirão, que tenham ou não existido anteriormente. Por isso se vê claramente que concebemos a existência dos Modos como inteiramente diferente da existência da substância.” (SPINOZA, 2014b, p. 79). Esse esclarecimento importa porque permite compreender que o homem, sendo modificação da substância, não possui uma existência necessária. Outro aspecto complementar está demonstrado em E1pXVIIesc: “Por exemplo, um homem é causa da existência de outro homem, mas não de sua essência, pois essa aqui é uma verdade eterna. Por outro lado, eles podem convir inteiramente quanto à essência, mas devem diferenciar-se quanto à existência. Por essa razão, se a existência de um vier a desaparecer, a do outro não o será por isso; mas se a essência de um puder ser destruída e tornada falsa, a outra seria igualmente falsa.” (SPINOZA, 2014d, p. 108).

pertencesse, o homem deveria existir necessariamente, pois à essência pertence “aquilo sem o qual a coisa não pode nem ser nem ser concebido[a] e que, vice-versa, não pode sem a coisa nem ser nem ser concebido” (E2defII) (SPINOZA, 2014d, p. 133). Então, se um homem não existisse, a substância não poderia existir, o que é absurdo, conforme fica expresso no axioma 1 (E2): “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza pode acontecer que este ou aquele homem exista ou não exista.” (SPINOZA, 2014d, p. 134), sem prejuízo para a substância. Contudo, a essência do homem é “uma afecção ou um modo que exprime a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada.” (E2pXcor) (SPINOZA, 2014d, p. 143).

O homem, então, não é a substância, mas “...consiste de corpo e mente” (E2pXIIIcor) (SPINOZA, 2014d, p. 147), entre os quais não existe relação de subordinação, ou seja, um não é epifenômeno do outro, distanciando Spinoza de qualquer *psicologismo* – entendido como uma primazia da mente sobre o corpo – ou de qualquer *biologismo* – contrário do precedente, primazia do corpo sobre a mente. Na realidade, mente e corpo apresentam uma origem comum: “...a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, concebida tanto sob o atributo do pensamento quanto sob o da extensão [...] Consequentemente, a ordem das ações e das paixões de nosso corpo concorda, por natureza, com a ordem das ações e das paixões da mente.”⁷ (E3pllesc) (SPINOZA, 2014d, p. 200).

Por atributo⁸, Spinoza entende “o que o intelecto percebe da substância como se constituísse sua essência” (E1defIV) (SPINOZA, 2014d, p. 88) e propõe que “cada

⁷ A relação corpo – mente, no spinozismo, foi exaustivamente analisada por Chantal Jaquet (2011). Na obra, a autora procura resgatar cuidadosamente essa relação, apontando quão errôneo é conceber um ‘paralelismo’ entre o corpo e a mente, termo que Spinoza propriamente nunca utilizou, mas que se difundiu a partir da leitura de Leibniz. Segundo a autora, o termo paralelismo implica numa espécie de correspondência entre corpo e mente como se fossem retas paralelas, o que não se verifica nas concepções de Spinoza. Pelo contrário, “A doutrina do paralelismo não restitui a ideia de unidade presente na concepção espinozana, pois introduz uma forma de dualismo e de pluralidade irreduzíveis. [...] Com efeito, o corpo e a mente não são superpostos no homem como paralelas, mas designam uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras” (JAQUET, 2011, p. 26).

⁸ “Atributo não tem sentido lógico de predicado, isto é, o que se afirma ou nega de um sujeito, mas sentido metafísico, isto é, a determinação de uma propriedade essencial da substância”, segundo Carvalho (1983, p. 76n9). Aliás, este autor propõe interpretações diferentes a partir da definição de atributo conforme consta na *Ética* (E1defIV) e o esclarecimento prestado à Simão de Vries, na carta 9 (fevereiro de 1663): “a [definição] da *Ética* tem sentido objetivo (‘como constituindo a essência’ da substância); e a da carta a Simão de Vries admite um sentido subjetivo (‘a respeito do entendimento’, [...]).” (CARVALHO, 1983, p. 126). Concordamos com esta diferença de interpretação, observando que na carta 9 consta que “Por atributo entendo quase a mesma coisa que o termo atributo quando empregado em relação ao entendimento, que atribui a uma substância uma natureza determinada.”

um dos atributos de uma substância deve ser concebido por si” (E1pX) (SPINOZA, 2014d, p. 94). Os atributos da substância existem nela desde sempre, exprimindo⁹ a realidade ou o ser da substância – sua essência – da forma que lhes é própria. Quanto mais perfeição ou realidade um ente possuir, mais atributos expressarão sua essência. Logo, a substância infinita é constituída de infinitos atributos, embora para o homem dois deles sejam passíveis de ser percebidos: o pensamento e a extensão (E2pl e pII).

O esforço por perseverar no ser adquire matizes específicos, dependendo de qual atributo é considerado:

Esse esforço, quando se relaciona com a mente, chama-se vontade, mas quando se relaciona simultaneamente à mente e ao corpo, chama-se apetite, o qual, por conseguinte, nada mais é do que a própria essência do homem, e de cuja natureza segue necessariamente o que serve à conservação, estando o homem, por ela, determinado a agir. Além do mais, não há nenhuma diferença entre o apetite e o desejo, a não ser que o desejo diz respeito geralmente aos homens, enquanto têm consciência de seus apetites, e pode ser assim definido: o desejo é o apetite com consciência de si. (E3pIXesc) (SPINOZA, 2014d, p. 207)

Então a mente persevera em seu ser e o corpo também. Mas, se a mente possui algo de eterno que permanece¹⁰, não podendo ser inteiramente destruída com o corpo (E5pXXIII) (SPINOZA, 2014d, p. 364), tal é a sorte do corpo humano, ou seja, a destruição. Em Spinoza, o corpo é concebido como uma coisa singular (E2pXXXIdem), isto é, aquela que é finita e tem uma existência determinada (E2defVII). Além disso, “O corpo humano é composto de um número muito grande de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é por si mesmo muitíssimo

(SPINOZA, 2014b, p. 71), ou seja, na carta, o entendimento é que atribui uma natureza, na *Ética*, o intelecto percebe. A noção de “expressão” que aparece a seguir auxilia a confirmar o sentido “objetivo”.

⁹ Sobre a questão específica da expressão dos atributos ver Gilles Deleuze (2017). “Não se pode reduzir a expressão a uma simples explicação do entendimento sem cair em um contrassenso histórico. Pois explicar, longe de designar a operação de um entendimento que permanece exterior à coisa, designa primeiro o desenvolvimento da coisa nela mesma e na vida. [...]. Ao invés de compreender a expressão a partir da explicação, nos parece que a explicação, tanto em Espinosa quanto em seus antecessores, supõe uma certa ideia da expressão. Se os atributos se referem essencialmente a um entendimento que os percebe ou compreende, isso acontece, antes de mais nada, porque exprimem a essência da substância, e porque a essência infinita não é exprimida sem se manifestar “objetivamente” no entendimento divino. É a expressão que funda a relação com o entendimento, e não o contrário.” (DELEUZE, 2017, p. 15)

¹⁰ Não é o objetivo aprofundar esse aspecto da obra de Spinoza no presente trabalho. Um maior desenvolvimento a esse respeito encontra-se na parte 5 da *Ética*.

composto.” (E2posI) (SPINOZA 2014d, p. 153) e “tem necessidade, para se conservar, de um número muito grande de outros corpos, pelos quais ele é continuamente como que regenerado.” (E2posIV) (SPINOZA 2014d, p. 153). O corpo humano tem forma, que é constituída porque suas partes transmitem entre si os seus movimentos segundo uma proporção definida. Aquilo que conserva a proporção de movimento e de repouso das partes, conservando, portanto, a forma do corpo, é considerado bom. Ao contrário, o que altera as proporções e faz com que o corpo humano assuma outra forma, levando-o a destruição¹¹, é considerado mau (E4pXXXIXdem). A morte do corpo humano, para Spinoza, “se produz quando suas partes estão dispostas de tal modo que há entre elas outra relação de movimento e repouso.” (E4pXXXIXesc) (SPINOZA, 2014d, p. 309).

As alterações na relação das partes do corpo humano permitem estender a noção de morte para outras situações, que não se resumem ao corpo tornar-se um cadáver. Por exemplo, Spinoza cita o caso de um poeta espanhol atingido por uma doença e que, embora curado, esqueceu de sua vida pretérita a ponto de não reconhecer as obras que compôs. Também é digno de nota o processo de envelhecimento, pois uma pessoa avançada em anos nem sequer se reconheceria na criança que foi se não conjecturasse sobre si própria a partir dos outros (E4pXXXIXesc). A questão essencial aqui é que a morte seria assimilada a uma profunda alteração de natureza como se o indivíduo alterado não fosse mais o mesmo indivíduo original, o que é fácil reconhecer no cadáver, mas que Spinoza propõe também nos exemplos adicionais¹².

Agora, se as coisas são modificações da substância infinita e sua essência atual é perseverar no próprio ser, a destruição não pode ser inerente a elas. Está estabelecido que o esforço por perseverar no ser não envolve tempo finito, mas é indefinido, pois senão seria necessário reconhecer que uma vez decorrido o tempo finito, a própria potência pela qual a coisa existe a destruiria, o que seria contraditório (E3pVIIIIdem). Spinoza enfatiza esse ponto, que está presente desde seus escritos

¹¹ O que Spinoza entende por destruição está descrito na carta 36 (junho 1666), à Johanness Hudde: “é destruir uma coisa que a resolve em partes, das quais nenhuma manifesta a natureza do todo.” (SPINOZA, 2014b, p. 178)

¹² Embora citando os outros aspectos relacionados com a morte na filosofia de Spinoza, para não sermos omissos ao explicar seu raciocínio, o presente trabalho não se ocupará deles, enfocando prioritariamente a morte como destruição do corpo.

iniciais (no *Breve tratado*, de 1660): “Pois é evidente que nada pode, por sua própria natureza, tender ao aniquilamento de si mesmo...” (SPINOZA, 2014a, p. 74). E, posteriormente, “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.” (E3pV) (SPINOZA, 2014d, p. 205). “E nenhuma coisa possui em si algo pelo qual possa ser destruída, quer dizer, que subtraia sua existência.” (E3pVI_{dem}) (SPINOZA, 2014d, p. 205).

Seguindo esse raciocínio, para Spinoza, a destruição do corpo humano seria somente externa: “Nada pode ser destruído senão por causa exterior.” (E3pIV) (SPINOZA, 2014d, p. 205). Por causa exterior entende-se aquilo que chega ao corpo vindo de fora, tal como um sinistro ou uma doença, considerando que a doença seria produto de um contágio ou infecção por agente externo. O filósofo argumenta que se alguém deixa de buscar o que lhe é útil, ou seja, deixa de conservar seu ser, recusando alimentar-se ou mesmo suicidando-se, não é por uma necessidade da natureza, mas pela ação de causas externas¹³ (E4pXX_{esc}). Contudo, também admite que o corpo humano pode ser afetado por causas exteriores ocultas, ausentes da mente, porque “Uma ideia que exclua a existência de nosso corpo não pode se dar em nossa mente, mas é-lhe contrária” (E3pX) (SPINOZA, 2014d, p. 207). Não obstante, essas causas exteriores ocultas dispõem a imaginação e afetam o corpo de modo que sua natureza é substituída por outra natureza, contrária à original, que poderia levá-lo à destruição (E4XX _{esc}).

É possível localizar certa tensão no pensamento spinoziano, quando o fim da existência do corpo aparece vinculado à ordem natural e não necessariamente a causas externas:

A duração de nosso corpo não depende de sua essência [...], nem da natureza absoluta de Deus [...]. Mas [...] o corpo é determinado a existir e a produzir efeitos por tais causas, elas próprias por sua vez determinadas por outras a existir e a produzir efeitos, segundo certa e determinada condição e assim até o infinito. A duração de nosso corpo depende, portanto, da ordem comum da natureza e da constituição das coisas¹⁴. (E2pXXX_{dem}) (SPINOZA, 2014d, p.167)

¹³ Neste mesmo escólio, Spinoza exemplifica melhor a proposição: “com efeito, uma pessoa se mata forçada por outra que lhe vira a mão, munida por acaso de um gládio, e a obriga a dirigir esse gládio contra seu próprio coração: ou, ainda, ela é, como Sêneca, coagida por ordem de um tirano a abrir suas veias, isto é, deseja evitar um mal maior por um menor;” (SPINOZA, 2014d, p. 291).

¹⁴ Como a existência do corpo, como modo, pode existir ou não existir, ele será dito contingente, conforme a definição III (E4). A esse respeito, M. Guérault (1968) comenta que a existência do modo é

Ao ressaltar a “ordem comum da natureza”, Spinoza, dá margem para pensar na morte como algo dependente de uma trama ou de um arranjo presente na natureza. Logo, sua conservação não depende apenas do esforço para perseverar no ser. Com efeito, a definição de coisa singular comporta a ideia de ser finita e determinada, então mesmo perseverando em seu ser, a coisa singular finita acaba. Caso contrário, a finitude não seria uma propriedade da coisa singular finita.

Essa tensão se desdobra no seguinte: por um lado, o limite da duração do corpo devido à ordem comum da natureza e a constituição das coisas não significa que se realize um esforço contrário a perseverar no ser devido a própria natureza, mas sim que as coisas perecem, conforme a própria experiência indica de modo inequívoco, e não devido à falta de perseverança, mas por falta de alguma condição. Por outro, no caso da ocorrência de um esforço contrário ao esforço para perseverar no ser, deve haver causas externas agindo, ainda que desconhecidas, conforme apontado acima.

Até aqui foram expostas as principais concepções de Spinoza sobre a vida e a morte. É amplamente conhecido que uma de suas proposições afirma que “Um homem livre não pensa em nada menos do que na morte e sua sapiência é uma meditação não de morte, mas de vida.”¹⁵ (E4pLXVII) (SPINOZA, 2014d, p. 331), mas não fazer frente a esse tema pode resultar de uma posição dogmática, conforme mencionado por Chantal Jaquet (2005)¹⁶. Para ela, 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 porque essa reflexão deveria ser mínima.

contingente com relação à própria essência, ou seja, não é necessariamente determinada por ela, a existir. A existência do modo sobrevém pela determinação das coisas exteriores, logo é somente o contexto universal, ou a ordem comum da natureza, que a torna necessária dentro de uma série de coisas.

¹⁵ Alguns comentadores de Spinoza procuraram justificativas para ele ter formulado esta proposição. Temos, por exemplo, a análise de Wolfson (1934, p. 256) que afirma que Spinoza estaria fazendo uma crítica à obra de Tomas Kempis (1379-1471), *A imitação de Cristo*, especificamente ao capítulo 23, Da meditação da morte. Outro autor, J. Land (1882, p. 35) comenta que Spinoza estaria fazendo uma crítica à filosofia em geral que, desde Platão, tomou a morte como objeto de meditação. Essa afirmativa é tão geral que bem pode ser verdadeira. Contudo, conforme será desenvolvido a seguir, é possível perceber que a proposição se justifica de forma mais consistente seguindo a lógica do próprio sistema spinoziano.

¹⁶ A autora aborda principalmente o medo da morte, a partir do escólio da proposição XXXIX (E5): “Visto que os corpos humanos são aptos para muitas coisas, não há dúvida de que podem ser de tal natureza que se refiram a mentes que possuam um grande conhecimento de si mesmas e de Deus, e cuja maior parte, ou a parte principal seja eterna, dificilmente temendo a morte.” (SPINOZA, 2014d, p. 375-6). Para maiores desenvolvimentos, ver Jaquet (2005).

Seria em função de uma tentativa de fuga ou denegação de um tema árduo? Certamente que 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. 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 constitui algo mau¹⁷, não em sentido absoluto, mas em tanto que um obstáculo para gozar da beatitude de uma vida virtuosa. Contudo isso não impede de tomar o tema da morte para análise, seguindo o exemplo do próprio Spinoza, que teceu algumas considerações sobre ele.

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), ao observarem que o final da parte 4 da *Ética*, dedicada à servidão humana, apresenta sete proposições sobre qual seria a concepção spinoziana de homem livre, iniciando justamente pela proposição LXVII, 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, conseqüente temê-la, é resultado de permanecer ligado ao primeiro tipo de conhecimento, a imaginação. Se o homem passar a se guiar pela razão, rompe com a limitação de sua imaginação e orienta sua vida segundo fundamentos eternos.

Esses autores também recuperam a ideia de destruição como decomposição e não como aniquilação, lembrando que Spinoza não concebe uma criação *ex nihilo*, ou seja, não é possível criar do nada e nem a destruição leva ao nada. A natureza naturada se estabelece a partir das modificações da substância e os corpos se constituem a partir de relações de movimento e repouso. A destruição incide sobre seus padrões de organização, fazendo ou que se decomponham em suas partes, ou que se modifiquem a ponto de não haver mais um reconhecimento. O entendimento de que a destruição não aniquila é o que permite pensar na morte do corpo tanto

¹⁷ A questão do que é mau aparece, por exemplo, na definição II (E4) e na proposição XXXIX (E4) (SPINOZA, 2014d). Nos *Pensamentos metafísicos*, primeira parte, capítulo VI, Spinoza propõe que o bom e o mau são relativos e que a busca por um bem metafísico resulta na confusão de uma distinção de Razão com uma distinção Real ou Modal.

quanto na alteração de características radicais, tais como a amnésia e o envelhecimento. Contudo, há variações na proporção de movimento e repouso que não implicam em destruição: “podemos, por exemplo, perder alguns órgãos e manter, aproximadamente, o mesmo padrão de comportamento.¹⁸” (MELAMED; SCHECHTER, 2015, p. 9, tradução nossa).

Meditando sobre a morte, não deixamos de almejar a liberdade de pensamento e de ação, como ressaltou Pascal Sévérac (2017)¹⁹, ao afirmar em tom provocativo que não é porque refletiu sobre a morte que permaneceu escravo da imaginação e de suas paixões, afastando-se da sabedoria e tornando-se um “mau spinozista”. 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. Outros autores também se incluem nessa perspectiva, conforme será visto a seguir.

Na mesma linha de raciocínio que considera a morte como algo mau, Gilles Deleuze (2002) aborda a morte comentando justamente sobre o problema do que é “mau”. Só existe “mau” no âmbito das nossas partes extensivas, quando essas partes que têm relações estabelecidas são obrigadas a estabelecer outras relações, determinadas do exterior, no sentido de que isso diminui nossa potência de agir ou de pensar. Ou quando uma afecção tem magnitude tal que ultrapassa nosso próprio poder. Nestes casos, ou a relação entre as partes é decomposta, ou nosso poder é destruído, mas apenas do ponto de vista de nossas partes extensivas, nada ocorrendo contra nossa essência. Esse processo é exterior e inevitável, então o “mau” é estritamente necessário. “A morte é tanto mais necessária quanto sempre emerge do exterior.” (DELEUZE, 2002, p. 48) e é justamente a necessidade da morte que nos faz crer que ela é interior a nós mesmos. Mas as destruições e decomposições, provindas do exterior, afetam somente as partes extensivas que nos constituem, e ainda assim de forma provisória, mas não pertencem nem às relações entre as partes, em si mesmas, nem à nossa essência. Ele próprio se explica na seguinte citação:

¹⁸ “*We can, for example, lose some organs and still retain, more or less, the same patterns of behavior.*”

¹⁹ Neste texto, Severac analisa especificamente o problema das relações entre morte e infância, partindo do escólio da proposição XXXIX (E4), conforme comentado acima, na p. 11. É a esse artigo que remetemos os interessados nessa problemática.

Se a morte é inevitável, não é absolutamente porque ela seria interior ao modo existente; é, ao contrário, porque o modo existente está necessariamente aberto para o exterior, porque experimenta necessariamente paixões, porque encontra necessariamente outros modos existentes capazes de lesar uma das suas relações vitais, porque as partes extensivas que lhe pertencem sob a sua relação complexa não deixam de ser determinadas e afetadas do exterior. Mas, da mesma maneira que a essência do modo não tinha nenhuma tendência a passar à existência, ela nada perde ao perder as partes extensivas que não constituem a própria essência (DELEUZE, 2002, p. 105-6)

Conceder à morte o estatuto de necessária sem dúvida é um passo ousado na reflexão deleuziana. Na definição do necessário, que consta na obra *Espinoza: filosofia prática*, um de seus aspectos é: “os encontros puramente extrínsecos entre modos existentes, ou melhor, entre as partes extensivas que lhe pertencem sob as relações precedentes e as determinações que daí decorrem para cada um, nascimento, morte, afecções (necessidade gradual).” (DELEUZE, 2002, p. 95). Veremos o que pode ser desdobrado disso. Em *Pensamentos metafísicos*, Spinoza declara que “Todas as coisas são necessárias em virtude do decreto de Deus; e não algumas em si, algumas em virtude dos decretos;” (SPINOZA, 2014a, p. 303). E também: “Se, portanto, está no decreto divino que uma coisa existe, ela existirá necessariamente; se não, será impossível que ela exista.” (SPINOZA, 2014a, p. 271). No *Tratado da correção do intelecto* (1662), Spinoza fornece uma definição do que é necessário: “[Chamo] de *necessária* aquela [coisa] cuja existência implica contradição com a não existência;” (SPINOZA, 2014a, p. 343, *itálico no original*). Na *Ética*, a demonstração da proposição XXXIII (E1) inicia por: “Todas as coisas seguiram-se necessariamente na natureza de Deus [...] e foram determinadas a existir e a operar de certo modo.” (SPINOZA, 2014d, p. 119). A consequência destes excertos é que a coisa necessária deve existir, não podendo não existir.

Quando Deleuze atribui ‘necessidade’ à morte, basicamente atribui necessidade a algo que não só não tem existência como é considerado a negação da existência, ou a destruição. Também acarretaria que a morte faz parte do decreto divino (para ficar nas referências do próprio Spinoza), ou seja, a onipotência imanente, levaria igualmente à destruição, numa franca contradição com a própria definição da substância (E1defIII). Essa posição não nos parece compatível com a perspectiva spinoziana. Antes, seria mais lógico pensar na morte como a resultante de encontros entre modos, mas sem ter ela mesma, um caráter essencial, não sendo, portanto, necessária, o que não impede que seja inevitável, uma vez que no encontro dos

modos, um pode se sobrepor a outro, a ponto de destruí-lo. Dizendo que a morte é necessária, Deleuze estaria lhe conferindo uma positividade, o que nos parece divergir do pensamento de Spinoza.

Matson (1977) aponta que a ideia de que uma coisa não contém em si nada que a destrua (E3pIV) não pode ser considerada verdadeira. Questiona, em outros termos, que a morte sobrevenha somente do exterior. Ele busca argumentar com base em um exemplo concreto: o sol vai perecer, provavelmente por autocombustão, esgotando sua energia nuclear e gravitacional. Esse processo não pode ser considerado “externo” ou não pertencente à essência do sol. De modo semelhante, evoca o exemplo da vela, mencionado no *Tratado da correção do intelecto*:

57. Ocupemo-nos de suposições feitas em discussões e que nos aproximam da impossibilidade. Por exemplo: quando dizemos: suponhamos que esta vela que arde não queime, ou suponhamos que ela brilhe em algum lugar imaginário, quer dizer, onde não exista qualquer corpo. [...] No segundo exemplo nada fizemos a não ser abstrair os pensamentos dos corpos circundantes, de modo que a mente se dirigisse apenas para a vela, considerada em si mesma na contemplação, e concluir que ela não possui em si nenhuma causa de destruição. (SPINOZA, 2014b, p. 344-5)

Ao comparar o sol e a vela, Matson questiona o esforço para preservação e basicamente propõe que eles se preservam enquanto podem. Além disso, teria sido suficiente para Spinoza estabelecer que as mudanças estruturais ocorrem espontaneamente somente quando a energia para manter um *status quo* não está mais disponível²⁰. Mas essa posição não contradiz a proposição IV (E3), conforme pretendemos demonstrar a seguir.

Seguramente, o sol depende de combustível para continuar sua existência, bem como a vela acesa. Assim, uma vez que o combustível esteja indisponível, a existência desses corpos, que dependem dele, fica excluída. Não é possível pensarmos que Spinoza suporia uma vela acesa para sempre, uma vez que ele procurava ter uma visão clara das coisas. Considerando que o sol e a vela são coisas singulares, está na própria definição que não são infinitos: “Por coisas singulares, entendo as coisas que são finitas e têm uma existência determinada.” (E2defVII)

²⁰ “the sun and the candle flame left to themselves preserve themselves so far as they Perhaps it would suffice for Spinozistic purposes to establish, or postulate, that structural changes occur spontaneously only when energy to maintain the status quo is no longer available.” (MATSON, 1977, p. 408)

(SPINOZA, 2014d, p. 134). O corolário da proposição XXXI da segunda parte da *Ética* também reforça esta condição: “[...] todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis.” (SPINOZA, 2014d, p. 168). O que ocorre, então, com esse exemplo que leva ao mal-entendido?

No texto do *Tratado...*, Spinoza está explicando a aplicação do método de correção do intelecto, abordando como separar a ideia verdadeira das demais percepções e como coibir a mente das ideias falsas, forjadas ou dúbias. No parágrafo citado acima (de número 57) ocupa-se precisamente de suposições consideradas impossíveis. Seu raciocínio vem se desdobrando de modo que no parágrafo anterior (56), comentou sobre casos que envolvem ficção, isto é, quando argumentamos de uma determinada maneira sabendo que não é da maneira como argumentamos. Por exemplo, mesmo conhecendo que a terra é redonda, nada impede de falar dela ficticiamente como se fosse a metade de um globo sobre um plano, tal como meia maçã sobre um prato, e como se o sol girasse ao redor dela. Agora, no parágrafo 57, diferentemente de ficções, ele trata de situações impossíveis, tendo definido o impossível no parágrafo 53 como sendo “uma coisa cuja natureza implica contradição com a existência” (SPINOZA, 2014a, p. 343), ou seja, uma coisa que não poderia existir.

No parágrafo 57, os exemplos são: a vela que arde e que não queima e a vela que brilha isolada de corpos circundantes, ou seja, exemplos de impossibilidade, não baseados em ficção, mas em asserção. Não são ficções porque no primeiro exemplo, basta evocar na memória a vela acesa e apagada em outro momento, ou a imagem de outra vela apagada, se a primeira estiver acesa. No segundo, é necessário apenas abstrair a vela de seu lugar no espaço e pensar nela isolada²¹. Ou seja, um raciocínio que descreve coisas impossíveis, conforme o início do parágrafo, mas que não está baseado em ficções e sim em asserções.

Há uma tendência generalizada a interpretar essa passagem como se Spinoza quisesse afirmar que a vela pudesse permanecer acesa indefinidamente

²¹ Mignini (2015) aponta que em 1660, R. Boyle já tinha estabelecido que uma vela não arderia no vazio e provavelmente Spinoza conhecia esta informação.

(MATSON²², 1977; CURLEY, 1988; COHEN, 2001; ROCCA, 2006; MIGNINI, 2015), mas é possível argumentar contra essa interpretação. As considerações acima são o início dessa contra argumentação e, além disso, também podemos constatar um problema de tradução da última frase do parágrafo 57, que contribui para certo desentendimento.

No original em latim, a frase é: “*Nulla igitur datur hic fictio, sed verae ac merae assertiones*”²³. A tradução para o francês, de Charles Aphun é: “*Il n’y a donc là aucune fiction, mais des assertions pures et simples*”²⁴. A tradução para o inglês, de R.H.M. Elwes (2000) é: “*Thus there is here no fiction, but true and bare assertions*”. Uma das traduções para o português, de C. L. de Mattos (SPINOZA, 1983) é: “não existe, pois, nenhuma ficção, mas verdadeiras e meras asserções”. Então até aqui, todos concordam que não se trata de ficções, efetivamente, pois não é sobre isso que versa o parágrafo, mas a confusão ocorre quando “*verae*” e “*merae assertiones*” são traduzidas como se as meras asserções fossem verdadeiras. É outro o sentido que Guinsburg, Cunha e Romano restituem em sua tradução: “Não há nisso qualquer ficção, **mas, na verdade, meras asserções**” (SPINOZA, 2014a, p. 345, grifo nosso), o que parece mais correto do ponto de vista gramatical e mais coerente com o contexto do parágrafo como um todo. Com efeito, ao tratar de coisas impossíveis não faria sentido fazer menção a meras asserções verdadeiras. Trata-se de fazer menção à meras asserções, diferenciando-as das ficções que foram o objeto do parágrafo anterior.

Sendo assim, a vela que brilha não é um contraexemplo para a proposição IV (E3), mas ainda é necessário examinar melhor essa ilustração. Que a vela e mesmo o sol deixarão de existir em seu tempo devido não cabe dúvida, pois como coisas singulares são finitos. Contudo, não é porque o sol de nosso sistema solar deixará de existir que nenhum sol existirá jamais; idem para o caso da vela. As essências da vela e do sol perseveram em seu ser; já uma vela e um sol, em particular, enquanto coisas

²² Matson (1977) comenta que na época em que Spinoza escreveu o Tratado, Lavoisier ainda não havia descrito o fenômeno da combustão, mas ver uma vela arder e se consumir faz parte da experiência vivida elementar.

²³ Disponível em <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/>

²⁴ Disponível em <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/>

singulares, dependem da ordem comum da natureza e, portanto, têm existência contingente.

Sobre esse aspecto, o comentário de Pierre Macherey é elucidativo: do ponto de vista da essência de uma coisa, a existência dessa coisa é indestrutível, como a própria essência, embora a existência possa ser suprimida por uma causa exterior. Então, “a existência de uma coisa singular é por sua vez destrutível e indestrutível, sem que essa contradição passe ao interior de sua essência.”²⁵ (MACHEREY, 1995, p.77, tradução nossa). Combinando a proposição VI (E3): cada coisa é em si, enquanto se esforça por perseverar em seu ser, com a proposição IV (E3): nada pode ser destruído senão por causa exterior, temos que uma coisa não pode ser destruída em seu ser porque sua essência (que não envolve a existência) não pode ser destruída no que depende de si, mesmo que sua existência possa ser destruída pela intervenção de causas exteriores.

O ser de uma coisa, não é nem sua essência nem sua existência, mas é sua existência em tanto que é considerada do ponto de vista de sua essência, ou, se quisermos, é a própria essência de sua existência, que não é exatamente o mesmo que sua essência propriamente dita²⁶ (MACHEREY, 1995, p.77, tradução nossa)

Esta definição de Macherey provavelmente está baseada na definição de ‘ser da Existência’, de Spinoza: “o ser da Existência é a essência mesma das coisas fora de Deus e considerada em si própria, e ele é atribuído às coisas depois que elas foram criadas por Deus.” (SPINOZA, 2014a, p.267), conforme consta em *Pensamentos metafísicos*, onde a diferenciação entre essência e existência é apresentada através de um exemplo: “vá simplesmente à casa de um estatuário ou de um escultor em madeira; eles lhe mostrarão como concebem, segundo certa ordem, uma estátua que não existe ainda e em seguida lhe apresentarão existente.” (SPINOZA, 2014a, p. 269). Voltando para o exemplo da vela, seu ser é a essência de sua existência e esse não sofre destruição. A vela, enquanto coisa singular, pode ser destruída, como a estátua,

²⁵ “*l'existence d'une chose singulière est à la fois destructible et indestructible, sans toutefois que cette contradiction passe à l'intérieur de son essence.*”

²⁶ *L'être d'une chose, ce n'est ni son essence ni son existence, mais c'est son existence en tant qu'elle est considérée au point de vue de son essence, ou, si l'on veut, c'est l'essence même de son existence, qui n'est pas exactement la même chose que son essence proprement dite.*

sem prejuízo para sua essência. Recuperando esse raciocínio para o corpo humano, no que diz respeito à morte, a analogia é evidente.

A posição de Matson, conforme ele a apresentou, o distancia do pensamento spinoziano, pois ele parece não compreender que a destruição da coisa singular, e conseqüente supressão de sua existência, não destrói seu ser, tampouco afeta sua essência. Além disso, pensa numa destruição inerente, sem levar em conta as relações entre as coisas singulares, que podem levar à destruição, mas que não são, em si, forças destrutivas. Supomos que Macherey endossaria essa nossa apreciação sobre Matson, uma vez que ele próprio propõe que aderir a perspectiva de a destruição somente ter causas exteriores é essencial para adentrar na lógica do sistema spinozista e que questionar este ponto é incompatível com a filosofia spinoziana: “se não admitimos a validade desta tese, situamo-nos *ipso facto* fora da perspectiva própria a este sistema de pensamento e à lógica que é a sua...”²⁷ (MACHEREY, 1995, p. 76, tradução nossa).

O exemplo da vela também foi analisado por Diane Cohen (2001), para abordar a questão da morte. Ela reconhece que Spinoza o utiliza para abordar coisas impossíveis, mas interpreta o parágrafo a partir da tradução que questionamos aqui. Um primeiro ponto é a crítica que faz a outro autor, Thomas Cook, por ter assinalado que Spinoza ainda não conhecia o papel do oxigênio na combustão, o que seria descoberto posteriormente por Lavoisier. Dessa forma, é como se Spinoza ignorasse o fato de que a vela acesa isolada não perduraria indefinidamente. Mas não se trata disso, em absoluto, porque tomar a vela ardendo indefinidamente é um exemplo de suposição impossível, alicerçada numa asserção, conforme a conotação do parágrafo. Contudo, a interpretação de Cohen considera que o exemplo de impossibilidade seria a autodestruição da vela ardente, ou seja, que seria impossível que ela se autodestruísse, mas tal exemplo teria apenas valor enquanto possibilidade teórica, todavia “inverificável na experiência”. Seguindo essa linha de raciocínio, transfere o exemplo para o homem, declarando que “em condições ideais, se este [homem] se encontrasse em um meio tal que não existisse outros modos que o afetassem, esse

²⁷ “si on n'admet pas la validité de cette thèse, on se situe *ipso facto* hors de la perspective propre à ce système de pensée et à la logique qui est la sienne, ...”

homem permaneceria na existência indefinidamente.”²⁸ (COHEN, 2001, p. 49, tradução nossa).

A tendência de as coisas perseverarem em seu ser é a própria potência pela qual as coisas perseveram na existência, se não forem destruídas por uma causa exterior, conquanto a existência também dependa de outros fatores, como já explorado acima (E2posIV). Spinoza não reivindicaria a existência infinita de uma coisa singular, pelo simples motivo de que estaria em desacordo com os próprios fundamentos de seu pensamento. No caso particular do homem, avento por um instante a hipótese de que ele pudesse existir para sempre, apenas para constatar o absurdo dessa afirmação, pois não é possível que o homem não seja parte da natureza, conforme consta na demonstração da proposição IV (E4): “A potência pela qual as coisas singulares, e conseqüentemente o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus ou da Natureza [...], não na medida em que é infinita, mas na medida em que ela pode explicar-se pela essência humana atual. ” (SPINOZA, 2014d, p.277).

Cohen alicerça seu argumento no trecho da demonstração da proposição IV (E4) que Spinoza utiliza para ilustrar a hipótese impossível da existência infinita como se fosse algo hipoteticamente plausível: “se fosse possível que o homem não pudesse padecer de outras transformações que as que podem entender-se pela própria natureza do homem, seguir-se-ia que não poderia perecer, mas que existiria necessariamente sempre.”²⁹ (COHEN, 2001, p. 49, tradução nossa). O que Spinoza coloca como exemplo de absurdo, Cohen toma como uma possibilidade teórica e para isso evoca também a proposição VII (E3), afirmando que “Assim se compreende que a essência se defina como uma potência ou intensidade que faz com que a coisa singular persevere em sua existência (E3P7).”³⁰ (COHEN, 2001, p. 49, tradução nossa). Contudo, há um detalhe no uso dos termos que faz diferença na compreensão geral do sentido da proposição e no conjunto da argumentação, pois a proposição

²⁸ “*En condiciones ideales, si éste se encontrara en un medio tal que no existieran otros modos que lo afectasen, ese hombre permanecería en la existencia indefinidamente.*”

²⁹ “*si fuese posible que el hombre no pudiera padecer otras mutaciones que las que pueden entenderse por la naturaleza del hombre mismo, se seguiría que no podría perecer, sino que necesariamente existiría siempre*”

³⁰ “*Así se comprende que la esencia se defina como una potencia o intensidad que hace que la cosa singular persevere em la existencia (E3P7).*”

mencionada não se refere à existência, e sim ao ser: “A tentativa pela qual cada coisa se esforça para perseverar **em seu ser** nada é, salvo a essência atual dessa coisa.” (SPINOZA, 2014d, p. 206, grifo nosso). Ou seja, trata-se da perseverança no ser, não na existência. Tendo clareza quanto a esse ponto, compreendemos que Spinoza não propõe uma existência infinita do homem, mas sim a indestrutibilidade do ser, o que, na perspectiva metafísica, é plenamente plausível.

Dentre os comentadores de Spinoza sobre a questão da morte, parece comum encontrar algum tipo de equívoco. Por isso mesmo, este tema merece ser mais bem explorado, inclusive indo aos fundamentos do pensamento de Spinoza, onde acreditamos nos deparar com uma base de ideias ligadas ao judaísmo. Um exemplo desse tipo de análise pode ser encontrado em Abraham Wolf (1910), sobre a contradição implicada na criação de algo que se autodestrua. Ele analisa uma asserção de Spinoza sobre a potência divina, feita no *Breve tratado*: “...não será absolutamente contrário à sua onipotência não poder criar o que é em si contraditório...” (SPINOZA, 2012, p. 57), apontando a preexistência dessa ideia em Maimônides, que afirma que Deus não dota uma coisa de qualidades contraditórias³¹, de acordo com o capítulo XV da terceira parte do *Guia dos perplexos*. Mas consultando esse capítulo do *Guia...* percebemos que ele aborda principalmente dois temas: primeiro, o reconhecimento de que Deus não pode fazer nada que seja impossível e, segundo, o debate sobre as coisas particulares poderem ser consideradas possíveis por alguns filósofos e impossíveis por outros. Nesse sentido, como exemplo de concordância, Maimônides declara que “todos os filósofos consideram que é impossível para um substrato ter no mesmo momento duas propriedades opostas.³²” (MAIMÔNIDES, 2002, p. 279, tradução nossa). Percebemos, então, que a afirmação de Wolf é consideravelmente diferente do que declara Maimônides. Segundo este, não é Deus que não dota as coisas de contradição, são os filósofos que pensam assim. Além disso, na citação acima, há um detalhe importante que ficou omissa na análise de Wolf, que é referente ao ‘mesmo momento’, podendo derivar disso a possibilidade das propriedades opostas permanecerem em um objeto, desde que em momentos diferentes, segundo Maimônides. Todavia, essa

³¹ “Maimonides, on the other hand, maintained that even God not endow a thing with contradictory qualities.” (WOLF, 1910, p. 177).

³² “all philosophers consider that it is impossible for one substratum to have at the same moment two opposite properties”

particularidade não se encontra em Spinoza. Esse exemplo somente reforça a necessidade de uma investigação mais acurada sobre as referências do pensamento judaico em Spinoza, visando esclarecer como se articulam com a estrutura de sua filosofia. É a tarefa a ser empreendida no capítulo dois.

2.2. A DUALIDADE PULSIONAL EM FREUD

A dualidade pulsional, em Freud, pode ser diferentemente percebida em três momentos distintos: no início de suas formulações teóricas, por volta de 1905, (pulsão de autopreservação e pulsão sexual), ao redor de 1915 (libido do ego e libido de objeto) e a partir de 1920 (pulsão de vida e pulsão de morte). Procederemos ao exame sintético dessas transformações na concepção freudiana, pois suas concepções de vida e morte aparecem vinculadas às pulsões.

No *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, Freud aponta a existência de um princípio geral de funcionamento da atividade neuronal, que ele amplia para o funcionamento do sistema nervoso como um todo: a tendência de se livrar das quantidades de energia Q que incidem sobre ele, ou o que ficou conhecido como 'princípio de inércia', sendo este termo tomado aqui emprestado da física, mas com um sentido diferente, de tendência de manutenção ao repouso, ao grau zero de excitação. Contudo, o princípio da inércia é rompido por outra circunstância:

À proporção que [aumenta] a complexidade interior [do organismo], o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento somático – os estímulos endógenos – que também têm que ser descarregados. Esses estímulos se originam nas células do corpo e criam as grandes necessidades: fome, respiração, sexualidade. Deles, ao contrário do que faz com os estímulos externos, o organismo não pode esquivar-se; não pode empregar a Q deles para a fuga do estímulo. Eles cessam apenas mediante certas condições, que devem ser realizadas no mundo externo. (Cf., por exemplo, a necessidade de nutrição.) Para efetuar essa ação (que merece ser qualificada de 'específica'), requer-se um esforço que seja independente da Q endógena e, em geral, maior, já que o indivíduo se acha sujeito a condições que podem ser descritas como *exigências da vida*³³. Em consequência, o sistema nervoso é obrigado a abandonar sua tendência original à inércia (isto é, a reduzir o nível da Q a zero). Precisa tolerar [a manutenção de] um acúmulo de Q suficiente para

³³ A ideia de Freud sobre o que é a vida em si não aparece claramente no *Projeto...* Aqui ele só faz menção ao termo vago 'exigências da vida' que será utilizado poucas vezes, conforme nota 3, de James Strachey (FREUD, 1996a, p. 349). É no *Além do princípio do prazer* que uma discussão mais detida sobre a vida enquanto atributo de um organismo será apresentada. Mesmo assim, Freud comenta que a vida é resultante de "uma ação de forças ainda inteiramente inimaginável" (cf. adiante).

satisfazer as exigências de uma ação específica. Mesmo assim, a maneira como realiza isso demonstra que a mesma tendência persiste, modificada pelo empenho de ao menos manter a Q̄ no mais baixo nível possível e de se resguardar de qualquer aumento da mesma – ou seja, mantê-la constante. Todas as funções do sistema nervoso podem ser compreendidas sob o aspecto das funções primária ou secundária impostas pelas exigências da vida. (FREUD, 1996, p. 348-9)

Ressaltamos, nesse longo extrato, as noções de ‘estímulos endógenos’, o princípio de inércia e o implicitamente mencionado princípio de constância. Ainda é digno de nota que os estímulos endógenos têm sua origem nas ‘células do corpo’. Aqui temos os embriões do que virá a ser o início do desenvolvimento da teoria pulsional, de Freud.

O termo pulsão é mencionado pela primeira vez na obra freudiana *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905, na qual Freud explica seu uso, referindo-se à necessidade sexual tanto no homem como no animal, sob o pressuposto de uma pulsão sexual, que passaria a ser chamada de libido. A ideia é estabelecer uma analogia com outra pulsão, de nutrição, para a qual o vulgo já designou o termo de fome. As características gerais da pulsão sexual, como estar ausente na infância, aparecer somente na puberdade, manifestar-se na atração irresistível que um sexo oferece ao outro e cujo objetivo seria a união sexual, são para Freud conclusões apressadas e imprecisões. Para demonstrar isso, propõe definir objeto sexual como a pessoa da qual provem a atração sexual e meta sexual a ação para a qual a pulsão impele e, a partir de então, esquadrihar os desvios que a sexualidade humana comporta.

Para nossos objetivos, importa perceber a presença de dois tipos de pulsão: pulsão de nutrição e pulsão sexual. Provavelmente, a primeira manifestação da pulsão sexual na criança é a pulsão oral, decorrente do processo que Freud denominou de ‘apoio’ (ou anáclise), que consiste no fato de que inicialmente, a satisfação que a criança experimenta ao ser amamentada é a da fome, mas que a ela ficam associadas outras satisfações e que se tornam, por si mesmas, fontes de prazer autônomas. É dessa forma que Freud argumenta como o funcionamento pulsional se apoia na biologia, mas se autonomiza a partir desta: “A atividade sexual se apoia primeiro numa das funções que servem à conservação da vida, e somente depois se torna independente dela.” (FREUD, 2010a, p. 85).

Em revisão posterior, Freud incluiu nos *Três ensaios...* uma seção sobre a teoria da libido, que desenvolveu depois do texto sobre o narcisismo, mas para manter a cronologia, nos ocuparemos desse desenvolvimento a frente.

Antes disso, outro texto estabelece o que seria a primeira dualidade pulsional. Trata-se da *Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão*, de 1910. Freud (2010f) explica um tipo de patologia caracterizada pela cegueira sem base orgânica, na qual o sistema nervoso e óptico permanecem intactos, mas a visão se encontra comprometida. O argumento de Freud vai em direção a um tipo de conflito psíquico e para elucidar esse argumento, agrupa as pulsões sob duas classes: pulsões do eu³⁴ e pulsões sexuais. Por pulsões do eu, Freud entende as pulsões de autopreservação, como a fome e a sede, por pulsões sexuais, aquelas que visam a satisfação sexual, e que vão servir ao propósito da reprodução. No caso, um mesmo órgão, o olho, está à disposição tanto das pulsões do eu quanto das pulsões sexuais. É o mesmo olho que é utilizado para perceber as alterações do mundo externo, necessárias para a autopreservação, e as características dos objetos que são escolhidos como objeto de amor. Assim, o recalque de uma classe de pulsão acaba tendo repercussão no funcionamento do olho como um todo. Deste texto, o que mais importa para nós é a primeira classificação dual das pulsões, e o entendimento que a autopreservação e a reprodução são coisas distintas, ao menos até esse ponto das formulações psicanalíticas.

No texto *Introdução ao narcisismo*, de 1914, Freud parte desta dualidade para um novo desdobramento pulsional. A distinção entre pulsões sexuais e pulsões do eu corresponde à distinção comum entre fome e amor³⁵, mas há também implicações de caráter biológico: o indivíduo leva uma existência dúplice, ou seja, serve suas próprias finalidades e também funciona como um elo em uma corrente: “ele é tão somente um apêndice de seu plasma germinal, à disposição do qual ele coloca suas forças, em troca de um bônus de prazer — o depositário mortal de uma (talvez) imortal substância, como um morgado, que possui temporariamente a instituição que a ele

³⁴ O texto utiliza o termo “instintos do ego”, ao invés de pulsões do eu. Há várias discussões sobre esta tradução, por exemplo em Laplanche e Pontalis (1970), no verbete ‘pulsões’, e também em J. Strachey, Nota do editor (Vol. XIV, Edição Standard, p. 117 e ss.). Utilizaremos o termo pulsão, por ser considerado mais adequado. Quando houver citação direta, indicaremos a substituição, onde for o caso. Quanto ao uso do ‘eu’, se sustenta melhor em termos de tradução, uma vez que é o correspondente em português do alemão ‘Ich’, utilizado por Freud.

³⁵ Baseado na poesia de Schiller, *Die Weltweisen*.

sobreviverá.” (FREUD, 2010j, p. 14). Para Freud, é um corolário inevitável diferenciar a libido em uma espécie adequada ao eu e outra adequada aos objetos, devido ao entendimento ampliado de alguns fenômenos tais como o narcisismo primário e secundário, as parafrenias e a própria vida erótica dos indivíduos. Existe uma mobilidade da libido capaz de ser investida ou no próprio eu ou em objetos externos a ele, de forma que essa distribuição se assemelharia a uma ameoba com seus pseudópodos, ora concentrada em si, ora projetada em direção ao exterior. Nesta nova perspectiva ocorre que a pulsão sexual se desdobra em libido do eu e libido do objeto, ou seja, é possível que o eu seja tomado como objeto da pulsão sexual, não lhe cabe mais ser apenas o responsável pela autopreservação.

Uma definição da pulsão vai aparecer com contornos mais claros em *Os instintos [pulsões] e seus destinos*:

Voltando-nos agora para a consideração da vida psíquica do ângulo da biologia, o “instinto” (pulsão) nos aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo. (FREUD, 2010k, p. 42)

E é também nesse texto que Freud descreve os quatro componentes da pulsão: pressão, finalidade, objeto e fonte. A pressão (*Drang*) é a quantidade de força ou medida da exigência de trabalho que ela representa, é sua própria essência. A finalidade (*Ziel*) da pulsão é sempre a satisfação, obtida eliminando o estado de excitação da sua fonte. A fonte (*Quelle*) é o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo, e cujo estímulo é representado mentalmente pela pulsão. O objeto (*Objekt*) é a coisa pela qual a pulsão se satisfaz. Aqui Freud apresenta de maneira mais refinada e acabada o que já havia proposto em 1895, no *Projeto...*, com o acréscimo da pressão, que lá se confundia com a própria quantidade Q³⁶ de energia e com uma definição mais ampla da fonte, entendida agora como órgão ou parte do corpo, enquanto lá era um processo que tinha origem nas células do organismo.

Ainda fica mantida a dualidade das pulsões sexuais e de autopreservação, ou do eu. Freud observa que até então não dispõe de nenhum sistema de classificação

³⁶ Sobre a aproximação entre pulsão e ‘Q endógena’ ou ‘excitações endógenas’, ver J. Strachey, in Freud (1996, p. 449 e ss.), Apêndice C, e P.-L. Assoun (2018).

melhor do que este, e retoma a ideia de que as pulsões sexuais inicialmente estão ligadas às pulsões autopreservativas, para se destacarem delas gradualmente, todavia considerando agora que parte das pulsões sexuais permanecem ligadas ao eu, configurando a libido do eu, por toda a vida. Constata ainda que são as pulsões sexuais que se prestam a observação, ainda que indireta, permanecendo a libido do eu difícil de ser revelada. Segue no texto descrevendo as vicissitudes pulsionais e aborda para isso as pulsões parciais, no caso, a pulsão escopofílica, do olhar, e a pulsão sádica, ligada à agressividade, ambas sendo partes da pulsão sexual.

É em 1920, em *Além do princípio do prazer*, que a dualidade pulsional vai ser deveras modificada. Freud pressupõe a existência de pulsões que tendem a restaurar um estado anterior de coisas e constrói uma hipótese sobre a tendência regressiva da vida:

Portanto, se todos os instintos [pulsões] orgânicos são conservadores, historicamente adquiridos e orientados para a regressão, o restabelecimento de algo anterior, temos de pôr os êxitos do desenvolvimento orgânico na conta de influências externas, perturbadoras e desviantes. O ser vivo elementar não pretenderia mudar desde o seu início; permanecendo iguais as condições, ele repetiria sempre o mesmo curso de vida. (FREUD, 2010p, p. 149)

A vida, para Freud, foi evocada na matéria inanimada “por uma ação de forças ainda inteiramente inimaginável” (FREUD, 2010p, p. 149) e o retorno ao inorgânico sobrepuja essa força. No limite desse raciocínio, se tudo o que vive procede do inorgânico, haveria uma tendência do que é vivo para a morte, para o retorno ao inanimado. A partir daí, Freud declara que “o objetivo de toda vida é a morte” (Idem, *itálico no original*) e defende a ideia de que a morte é devida a causas internas ao organismo. Assim, mesmo os impulsos que agem no sentido de conservar a vida não fazem mais do que “garantir o curso da morte própria do organismo e manter afastadas as possibilidades de retorno ao inorgânico que não sejam iminentes” (FREUD, 2010p, p. 150).

Freud reconhece que nem todas as partes do organismo complexo mais elevado têm a mesma sorte e algumas delas, as células germinais, retêm a estrutura da matéria viva e trabalham na sua perpetuação, “tais células germinativas trabalham

contra a morte da substância³⁷ viva e conseguem obter para ela o que deve nos parecer uma imortalidade potencial, embora talvez signifique apenas um alongamento do caminho para a morte.” (FREUD, 2010p, p. 151). Em última instância, “o organismo pretende morrer apenas a seu modo” e isso põe fim ao enigma da determinação do organismo em manter sua existência diante de qualquer obstáculo. Com essa afirmação, mesmo reconhecendo o impulso para vida, Freud não se afasta da hipótese de que no final ela tende para a morte e que o impulso para a morte é inerente a todo organismo vivo. Comenta, aliás, que isso é reconfortante porque é preferível pensar que perdemos nossos entes queridos para uma lei impiedosa da natureza do que para um mero acaso que poderia ser evitado³⁸.

Não se trata propriamente de uma novidade no pensamento de Freud, mas a reedição de uma noção que já se encontrava em suas primeiras formulações, como ele mesmo reconhece, em seu estudo autobiográfico, de 1925³⁹:

Em meus trabalhos dos últimos anos (*Além do princípio do prazer, Psicologia das massas e análise do Eu, O Eu e o Id* [1920, 1921, 1923]) dei rédea larga ao pendor à especulação, que havia muito era contido, e ponderei uma nova solução para o problema dos instintos [pulsões]. Juntei autoconservação do indivíduo e conservação da espécie no conceito de *Eros* e a ele contrapus o silencioso *instinto [pulsão] de morte* ou de destruição. (FREUD, 2010r, p. 144-5)

³⁷ Freud usa o termo substância em um sentido biológico, como matéria viva, diferente do sentido metafísico, de Spinoza.

³⁸ Em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, de 1915, Freud aborda a questão da morte, discutindo nossa capacidade de aceitá-la ou não. Inicia pela constatação de que negamos nossa própria morte, que é difícil imaginá-la e que se o fazemos, colocamo-nos na posição de espectadores. Contudo, eventos como a guerra recolocam a morte diante da realidade de nossos olhos e a negação falha ao nos depararmos com o fato em si e as consequências emocionais subsequentes. A origem da negação da morte estaria em tempos remotos e todo um processo de consideração sobre a morte teria se desenvolvido na raça humana. Provavelmente, o homem primitivo adotava atitudes distintas com relação a morte de outras pessoas, caso fossem amigos ou inimigos. Não fazia objeção a aniquilação destes últimos, o que simplesmente significava se livrar de alguém que odiava. O maior problema teria sido lidar com a morte de quem amava, pois teria que aceitar a perda em si e aprender que ele próprio iria morrer, levando em conta que quando o outro amado morria, devido a identificação, morria uma parte amada de seu próprio eu (FREUD, 2010m). Voltaremos a esse texto, no capítulo três. A concepção de que o inconsciente não possui nada que represente a morte é mantida por Freud e retomada, por exemplo em *Inibição, sintoma e angústia*, de 1926. (FREUD, 2014a, p. 51)

³⁹ Aqui existe uma controvérsia, explorada por Monzani (1989), de que supostamente haveria uma ruptura no modo de pensar de Freud, a partir de 1920, com a introdução da pulsão de morte. Ou, ao contrário, se a pulsão de morte “já não é uma velha inquilina da teoria e se o problema enfrentado, em vez de particular e específico de *Além do princípio do prazer*, não seria uma característica comum dos textos ‘metapsicológicos’, mesmo que admitamos não haver dúvida de que ele se encontra de maneira muito exacerbada nessa obra.” (MONZANI, 1989, p. 152). De nossa parte, concordamos com Monzani, como exposto em sua obra, além de termos sustentação para isso na declaração de Freud.

Freud busca junto a pesquisadores da biologia⁴⁰ subsídios para confirmar sua hipótese. Após breve comentário sobre concepções de Fliess, inicia examinando as contribuições de August Weismann (1882), que afirmou que a morte não é uma característica primitiva da substância viva, mas uma aquisição tardia, o que pode ser visto comparando os animais unicelulares com os pluricelulares. Os unicelulares não têm uma morte propriamente dita, já que continuam vivendo a cada geração. Os pluricelulares morrem devido a uma alteração da capacidade reprodutiva de suas células, que se especializaram para formar estruturas cada vez mais complexas. Há uma divisão de trabalho que modificou a função de cada célula, concentrando a capacidade de reprodução do indivíduo inteiro apenas nas células reprodutivas. Isso não implica em que todas as células não reprodutivas não se reproduzam por divisão celular, mas que as novas células criadas são semelhantes somente às suas matrizes originais, não reproduzindo o corpo inteiro, portanto.

A duração limitada da vida, contudo, não é vista como imperfeição nem como deficiência de metabolismo, mas como uma adaptação decorrente das condições de vida. Segundo Weismann, o indivíduo que possui uma estrutura complexa tem um período de vida delimitado porque sua existência indefinida não traz nenhum benefício para a espécie, que deve contar com um número otimizado de indivíduos capazes de manter adequadamente suas funções. Assim, a morte do indivíduo, salvo outras causas externas, sobrevém pela cessação da atividade reprodutiva de seus tecidos, o que é fixado hereditariamente. Seria um luxo desnecessário para as espécies manterem um número infinito de indivíduos. Nesse sentido, a morte seria uma aquisição tardia dos organismos e não haveria razão para pensar em pulsões de morte, desde a origem da vida, que tenderiam a restaurar um estado inanimado. Freud, dialogando com Weismann e considerando que nem todas as células são reprodutoras, conclui que a morte sobrevém aos organismos multicelulares por razões

⁴⁰ Esse recurso à biologia tem uma importância notável para Freud, considerando sua época, conforme apontado por Giacoia Jr (2012, p. 126): “É certo que Freud partilha de certos compromissos epistemológicos próprios ao positivismo e à concepção vigente de ciência no início do século XIX. Em face desses pressupostos admitidos, quando temos em mente *Para Além do Princípio do Prazer*, torna-se imprescindível buscar uma legitimação para a especulação metapsicológica no campo das ciências epistemologicamente atestadas, como, por exemplo, a biologia. Um tal recurso validaria a hipótese concernente à existência de uma pulsão de morte, como componente de toda vida orgânica”. Como em outros trabalhos, Freud busca referências e fundamentos em outras ciências, o que não significa que não faça uma espécie de aproveitamento de ideias que coadunam com as suas próprias, rejeitando o que não lhe serve, com veremos, adiante.

internas, ligadas a uma diferenciação deficiente ou imperfeições de seu metabolismo, mas assevera que isso não contribui para elucidar as pulsões de morte.

Dois exemplos de experiências com infusórios⁴¹, envolvendo resultados distintos também foram utilizados para elucidar as características da vida e da morte. O primeiro foi realizado por Woodruff e consistiu em analisar a reprodução por fissão do infusório, em meio aquoso constantemente renovado. Verificou-se que as gerações posteriores – o estudo foi até a 3.029ª – eram tão vivazes quanto os antepassados e não apresentavam sinais de degeneração. O segundo, realizado por Maupas, Calkins e colaboradores, caracterizou-se por não renovar o meio aquoso, o que levou ao resultado da morte dos protozoários após algumas gerações. Dessa forma, Freud questiona a assertiva de Weismann de que a morte é uma aquisição tardia, já que se tratava de protozoários, uma das formas mais primitivas de vida.

Além disso, Freud destaca dois aspectos: o primeiro é que infusórios senescentes salvam-se do envelhecimento e se regeneram quando conseguem se conjugar, o que implica em um contato que permite a mistura das substâncias dos indivíduos, seguida de separação e sem finalidade para a propagação da espécie, embora ele veja aí uma forma antecessora da reprodução sexuada nas criaturas mais elevadas. O mesmo efeito regenerador pode ser obtido por agentes estimulantes e nutritivos aplicados em seu fluido de cultura. O segundo é que o infusório deixado a própria sorte, morre de morte natural devido a evacuação incompleta dos produtos de seu metabolismo. Freud admite ainda que mesmo nos protozoários, não há como afirmar que não existam forças que conduzam a vida para a morte, pois elas podem se encontrar ocultas pelas forças preservadoras da vida. A conclusão dessas análises é de que a biologia não contradisse, de modo evidente, o reconhecimento das pulsões de morte⁴².

⁴¹ Antigo nome de protozoários ciliados.

⁴² R. Mezan (1991, p. 262) sintetiza esse percurso da seguinte forma: “Depois de examinar as hipóteses então vigentes na Biologia acerca da ‘imortalidade’ dos protozoários, Freud conclui que o exame empírico da questão é irrelevante para estabelecer ou falsificar o princípio que propõe, pois, como em outros casos, tendências opostas poderiam estar camufladas sob a indiferenciação do organismo unicelular, só surgindo com plena evidência em seres vivos mais organizados, cujas funções se houvessem dispersado por vários sistemas e órgãos. O caráter transcendental da pulsão de morte fica assim confirmado, uma vez que nenhum sistema específico tem a seu cargo a efetivação desta finalidade pulsional: trata-se do fundamento de outros fenômenos, não de mais um entre eles”.

Com base na premissa da dualidade pulsional, Freud aproxima seus estudos da teoria de Ewald Hering, para o qual dois tipos de processos estão em ação na substância viva, operando em direções contrárias: uma via construtiva ou anabólica e outra destrutiva ou catabólica. Conforme apresentado por Hering (1888), eles operam, de fato, de forma complementar: assimilação e desassimilação. É como esse autor define propriamente o metabolismo, que é a distinção essencial entre a substância viva e a morta. Trata-se de processos químicos que têm função dupla:

O metabolismo é, fisiologicamente falando, a distinção essencial entre matéria viva e matéria morta. Significa os processos químicos na substância viva, pelos quais, por um lado, certos produtos são excretados como corpos estranhos e se acumulam *in situ* ou passam para os fluidos circulantes; enquanto, por outro lado, há uma ingestão simultânea de matérias nutritivas para formar novos constituintes⁴³. (HERING, 1888, p. 232, tradução nossa)

Hering nos adverte que não podemos cair no erro de ver esses processos como coisas separadas ou que correm em paralelo, nem a substância viva como uma massa em repouso que perde matéria de um lado e repõe de outro, através de operações externas a ela. “A assimilação e a desassimilação devem antes ser concebidas como dois processos intimamente entrelaçados, que constituem o metabolismo (desconhecido para nós em sua natureza intrínseca) da substância viva, e são ativos em suas menores partículas”⁴⁴ (Idem). Com base nisso, é possível afirmar com clareza que os processos desassimilativos não estão postos para se rebelar contra os assimilativos. Fazem parte do mesmo metabolismo que sustenta a vida.

A partir dessas reflexões, Freud formula uma síntese sobre os processos de vida e morte dos indivíduos: eles experimentam fortalecimento e rejuvenescimento pela conjugação, ou por um procedimento equivalente, como o incremento da nutrição. Evita-se a degeneração pelo influxo de novas quantidades de estímulos. Ou seja, o aspecto de manutenção da vida envolve ações necessárias, caso contrário, se deixado à própria sorte, o indivíduo sucumbe. “Isto se harmoniza com a hipótese de

⁴³ “Metabolism is, physiologically speaking, the essential distinction between living and dead matter. It signifies the chemical processes in living substance, by which, on the one hand, certain products are excreted as foreign bodies, and either accumulate *in situ*, or pass out into the circulating fluids; while, on the other, there is a simultaneous intake of nutritive matters to form new constituents”

⁴⁴ “Assimilation and dissimilation must rather be conceived as two closely interwoven processes, which constitute the metabolism (unknown to us in its intrinsic nature) of the living substance, and are active in its smallest particles”

que o processo vital do indivíduo conduz, por razões internas, ao nivelamento das tensões químicas, ou seja, à morte, enquanto a união com uma substância viva individualmente diversa magnifica essas tensões, introduz como que novas *diferenças vitais*, que depois têm de ser *dissipadas vivendo*.” (FREUD, 2010p, p. 165). Temos, neste ponto, uma ousada analogia de Freud, que aproxima o funcionamento biológico como um todo, do funcionamento mental, expresso pela tendência ao rebaixamento de tensões, conforme estabelecido nos quadros de referência da psicanálise⁴⁵:

O fato de haveremos reconhecido como tendência dominante da vida psíquica, talvez da própria vida dos nervos, o esforço de diminuir, manter constante, abolir a tensão interna dos estímulos (o princípio do Nirvana, na expressão de Barbara Low), tal como se exprime no princípio do prazer — é um dos nossos mais fortes motivos para crer na existência de instintos [pulsões] de morte. (FREUD, 2010p, p. 165)

A dualidade pulsional fica estabelecida de modo diferente. Se antes havia uma oposição entre pulsões do eu e libido, agora ambas são colocadas sob a rubrica de pulsões de vida, no sentido de que levam à conservação do indivíduo e à perpetuação da espécie, operando na mesma direção. Essas pulsões tendem a promover combinações a formar unidades mais complexas; a conjugação dos protozoários pode ser vista como protótipo e sua forma mais aprimorada se encontra na reprodução sexuada dos animais superiores. Opondo-se às pulsões de vida, delinea-se a existência das pulsões de morte, que se caracterizam então pelo rebaixamento da tensão e a tendência a desagregar, a desfazer unidades mais complexas em direção aos seus componentes elementares, ou em outras palavras, conduzir a vida orgânica aos elementos inanimados.

Freud encerra suas considerações, neste texto, concluindo que “O princípio do prazer⁴⁶ parece mesmo estar a serviço dos instintos [pulsões] de morte;” (FREUD, 2010p, p.171). Embora essa posição seja modificada, como segue.

⁴⁵ O próprio Freud nos adverte sobre o caráter hipotético da pulsão de morte e sobre o modo como estruturou seu argumento: “só é possível levar adiante essa ideia combinando repetidamente o factual e o apenas excogitado, assim afastando-nos da observação.” (FREUD, 2010p, p. 168). Todavia, para ele, vale a pena correr o risco, pois é uma hipótese promissora: “Bem, não posso negar que algumas analogias, conexões e relações nele [o presente trabalho] encontradas me pareceram dignas de atenção.” (FREUD, 2010p, p. 169)

⁴⁶ Originalmente, este princípio foi denominado de ‘desprazer’, em 1900, na *Interpretação dos sonhos*. Em obras posteriores foi alterado para ‘princípio do prazer-desprazer’ ou ‘princípio do prazer’. O prazer como foco de reflexão filosófica a partir da Idade Moderna foi analisado por Monzani (2011) e as

Em *O Eu e o Id*, Freud redefine a dualidade pulsional:

Acerca dos instintos [pulsões] desenvolvi recentemente (em *Além do princípio do prazer*) uma concepção que aqui mantereí e tomarei como base para as discussões que seguem. De acordo com ela, há que distinguir duas espécies de instintos [pulsões], das quais uma, os *instintos [pulsões] sexuais* ou *Eros*, é de longe a mais visível e mais e acessível ao conhecimento. Ela compreende não apenas o próprio instinto [pulsão] sexual desinibido e os impulsos instintuais [pulsionais] sublimados e inibidos na meta, dele derivado, mas também o instinto [pulsão] de autoconservação, que devemos consignar ao Eu e que no início do trabalho analítico opusemos, com boas razões, aos instintos [pulsões] objetivos sexuais. Determinar a segunda espécie de instintos [pulsões] foi mais difícil para nós; a final viemos a enxergar no sadismo o seu representante. Com base em reflexões teóricas amparadas pela biologia, supusemos que há um instinto [pulsão] de morte, cuja tarefa é reconduzir os organismos vivos ao estado inanimado, enquanto Eros busca o objetivo de, agregando cada vez mais amplamente a substância viva dispersa em partículas, tornar mais complexa a vida, nisso conservando-a, naturalmente; (FREUD, 2010q, p. 50)

É a partir deste texto que a dualidade pulsional se reconfigura dentro da psicanálise, considerando o arranjo no qual a sexualidade e a autopreservação fazem parte de uma mesma classe e que se opõe a outra classe, da pulsão de morte. Também neste texto, Freud reivindica a complementaridade entre as duas pulsões, como inerentes ao ser vivo: “Este surgimento [da vida] seria, então, a causa da continuação da vida e, ao mesmo tempo, da aspiração pela morte, a própria vida sendo luta e compromisso entre essas duas tendências” (FREUD, 2010q, p. 51). Assim, a substância viva seria dotada de processos fisiológicos de anabolismo e catabolismo, que se associaram às duas classes de pulsão.

O princípio de Nirvana, que Freud incorporou a partir de Barbara Low, é passível de algumas considerações. Em seu livro, Low faz uma referência mínima ao princípio de constância, sugerindo que um de seus nomes poderia ser princípio de Nirvana⁴⁷, provavelmente influenciada por uma leitura de Schopenhauer⁴⁸, que ela

condições de possibilidade de sua incorporação no contexto da psicanálise foram examinadas por BOCCA (2009).

⁴⁷ *It is possible that deeper than the Pleasure-principle lies the Nirvana-principle, as one may call it - the desire of the newborn creature to return to that stage of omnipotence, where there are no non-fulfilled desires, in which it existed within the mother's womb* (LOW, 1920, p. 73, grifos nossos)

⁴⁸ Tanto Laplanche e Pontalis (1970) quanto Abbagnano (1998) concordam que o introdutor do conceito de Nirvana no pensamento ocidental foi Schopenhauer. Contudo, esse último “adotou essa noção, vendo nela a negação da vontade de viver, cuja exigência brota do conhecimento da natureza dolorosa e trágica da vida”, o que significa dizer uma atitude existencial e não um fato da biologia. O conceito, em sua formulação original, tem outra conotação, conforme citado no clássico budista Suttanipāta:

cita algumas vezes na obra. Todavia, algo digno de nota, é ela mencionar que o princípio de Nirvana seria mais profundo que o princípio de Prazer. Freud acata o princípio de Nirvana, em 1920, sem se ater a essa observação, mas, ao contrário, afirma a ligação entre o princípio de Prazer e o princípio de Nirvana, conforme citado acima. Somente depois, em *O problema econômico do masoquismo* (1924), revê essa ligação, tornando a definição dos termos mais diferenciada:

Em todo caso, devemos reparar que o princípio de Nirvana, que pertence ao instinto [pulsão] de morte, experimentou no ser vivo uma modificação que o fez tornar-se princípio do prazer, e de ora em diante evitaremos tomar os dois princípios por um. Não é difícil adivinhar de qual poder se originou essa modificação, se queremos prosseguir com esse raciocínio. Pode ser apenas o instinto [pulsão] de vida, a libido, que desse modo conquistou sua parte de regulamentação dos processos vitais, junto ao instinto [pulsão] de morte. Assim chegamos a uma pequena, mas interessante cadeia de relações: o princípio do *Nirvana* exprime a tendência do instinto [pulsão] de morte; o princípio de *prazer* representa a reivindicação da libido... (FREUD, 2010s, p. 187)

Aproxima-se, então, de um conceito já utilizado no *Projeto para uma Psicologia Científica*, o princípio da Inércia, distinto do princípio do prazer, com o acréscimo de que “evitaremos tomar os dois princípios por um”, ou seja, não se trata do mesmo princípio, mas de dois princípios, sendo o princípio do prazer uma modificação do princípio de Nirvana. De qualquer forma, há diferenças na concepção de Nirvana em Freud e em Low, conforme a citação da nota 47 permite observar. Importa-nos aqui a perspectiva adotada por Freud, ainda que ele próprio não tenha ficado satisfeito com o nível de esclarecimento sobre a relação entre as pulsões de vida e morte, conforme deixou explicitado no *Compêndio de psicanálise*, em 1938:

A consideração de que o princípio do prazer exige a redução – talvez, no fundo, a extinção – das tensões das necessidades (*Nirvana*) leva às relações (ainda não abordadas) do princípio do prazer e as duas forças primordiais, Eros e o instinto [pulsão] de morte (FREUD, 2018c, p. 261-2)

Curiosamente, após 14 anos da publicação de *O problema econômico...*, Freud preocupa-se com uma exigência de redução, ou extinção das tensões das necessidades instintivas [pulsionais] por parte do princípio do prazer, como se a exigência dessa redução, na verdade, apontasse para o princípio do prazer como um

“Essa ilha incomparável em que tudo desaparece e todo apego cessa, chamo de Nirvana, destruição da velhice e da morte.” (ABBAGNANO, 1998, p. 713).

princípio secundário ao princípio de Nirvana, ainda que isso pudesse implicar em contradição, ou seja, o princípio de prazer não seria propriamente um princípio. Anteriormente, Freud estava convicto que se tratava de dois princípios distintos, embora decorrentes de uma modificação: o princípio de prazer como a modificação do princípio de Nirvana, mas agora é como se a exigência do princípio de Nirvana fosse mais premente. Sobre esse problema não resolvido, comenta Monzani:

Não resolvido exatamente porque Freud percebe uma dimensão do prazer que é inassimilável nos seus quadros teóricos. Esse viés, que talvez levasse a uma conceituação positiva do prazer, está, de fato, interdito. O modelo erigido não fornece outro quadro para se pensar o prazer, a não ser como uma referência, em última instância, à morte. Por mais voltas que possamos dar, é sempre essa estranha aliança entre o prazer e a negatividade que acabamos por encontrar (MONZANI, 1989, p. 218)

L. R. Monzani fez uma varredura minuciosa no *Além do princípio do prazer* acrescida da interlocução com o *Projeto...*, principalmente, e com outros autores que abordaram a problemática da pulsão de morte. Um ponto de sua argumentação é sobre a existência do componente mortífero na teoria psicanalítica desde sua origem, opondo-se a uma ideia aceita em alguns meios psicanalíticos de que Freud teria promovido uma “reviravolta” na teoria, a partir de 1920. Esse componente mortífero se traduz pela evacuação de toda excitação e ele permeia o princípio de inércia, sua modificação, sob a forma de princípio de constância, ou a série desprazer/prazer, e a possibilidade de satisfazer o desejo, que implica na sua extinção (ainda que momentânea), ou seja, a satisfação é a morte do desejo.

A posição de Monzani é lúcida sobre a questão em si e sobre os desdobramentos da própria teoria, defendendo o argumento de que a teoria sofre modificações e que não se trata de reconhecer a presença de conceitos que são sempre iguais, nem pensar em uma mudança radical de concepções, mas de observar os desdobramentos de forma mais nuançada:

Foi preciso abandonar o par ruptura/continuidade para acompanhar um movimento de pensamento que se estrutura lentamente frente aos seus próprios postulados e teses, e que, ao longo do tempo, vai tendendo a um ajuste cada vez mais afinado, respeitando sempre os dados novos que a clínica fornece. (MONZANI, 1989, p. 232)

A análise dos conceitos empreendida por Monzani ilustra a perspectiva estruturalista de leitura de textos, que permite captar a lógica de um sistema de pensamento explicitando a ordem de razões que lhe é inerente, permitindo compreender como os conceitos surgem, se encadeiam e se modificam, ou seja, qual é seu movimento próprio. Essa leitura minuciosa, contudo, não deixa de levantar problemas e apontar dificuldades que são intrínsecas à teoria psicanalítica da pulsão de morte, conforme segue:

Que sentido, por exemplo, podemos dar ao termo ‘pulsão’ quando ele aparece nessa expressão [pulsão de morte]? O termo, até então, esteve estreitamente associado à vida, à autoconservação e à sexualidade. Agora parece associar-se exatamente ao oposto à vida. Que pulsão é essa, por outro lado? A única coisa que podemos saber das pulsões está nas suas representações psíquicas. Qual é essa representação? Qual a fonte, qual o objeto dessa pulsão? Mais uma vez, somos obrigados a confessar nossa ignorância. (MONZANI, 1989, p. 226)

Aqui são apresentadas perguntas capitais. Considerando que as pulsões têm uma fonte corporal, qual, de fato, seria a parte do corpo de onde a pulsão de morte surgiria? Seria do ‘isso’? E como seria pensar na satisfação da pulsão de morte? Seria a morte em si? Mas daí ela seria uma pulsão que se auto extingue, o que por um lado é paradoxal e, por outro, não combina com a ideia de ‘força constante’, que é um atributo das pulsões. Além disso, qual seria o objeto da pulsão? O corpo, ou o psiquismo, ou a vida? De qualquer forma, haveria uma modalidade diferente de objeto, se considerarmos os objetos das outras pulsões. Isso sem mencionar a ausência de negação, destacada por Freud ao abordar as características do inconsciente. O que seria então a pulsão de morte: a não-vida, o não-viver? Donde a impossibilidade de se inscrever no inconsciente. Mas, paradoxalmente, a partir da segunda tópica, habitar o ‘isso’.

Diante dessas considerações, Monzani reflete sobre a natureza da pulsão de morte⁴⁹, questionando se se trata de uma pulsão, no mesmo sentido que a libido, ou se se trata de algo “muito mais radical”, do qual meramente podemos apreender os efeitos, “efeitos de uma finalidade arcaica e cega, uma espécie de força bruta e mecânica que se instila através de seus derivados.” (MONZANI, 1989, p. 227). Essa

⁴⁹ Aqui Monzani se baseia na contribuição de outros autores: Pontalis afirmou que a pulsão de morte estaria na própria raiz do inconsciente. Deleuze, que o termo mais adequado seria mesmo ‘instinto de morte’. Laplanche, que defendeu ser mais adequado referir-se a ‘princípio de morte’.

linha de interpretação, embora promissora, estaria apenas em seu estado germinal e não foi desenvolvida por ele. Parece-nos, todavia, que aponta possibilidades investigativas dignas de serem mais bem exploradas.

Agora, se Monzani tensiona o prazer para a morte e a negatividade, J. Laplanche, ao contrário, tensiona o prazer e a pulsão para a libido, afirmando que “Do ponto de vista ‘energético’, Freud sempre se recusou a postular uma ‘destrudo’, ou seja, uma energia própria às pulsões de morte (‘O eu e o Isso’). O dualismo pulsional deveria, portanto, ser conciliado com um monismo energético – o da libido.⁵⁰” (LAPLANCHE, 1988, p. 21), o que implicaria em recuperar o caráter demoníaco da sexualidade, sujeitado ao processo primário e à compulsão à repetição. Segundo Laplanche, correu-se o risco de ver a sexualidade somente sob o aspecto ligado e investido e o que ocorreu em 1919 [1920] foi a reafirmação de que a sexualidade também se apresenta de forma não ligada, isto é, livre e não investida, “a sexualidade tendo apenas um único fim que é o de correr o mais rápido possível para a satisfação e para a diminuição completa de seu desejo, isto é, a realização completa de seu desejo pela[s] vias mais curtas.” (LAPLANCHE, 1988, p. 20). A partir disso, Freud teria reagrupado as pulsões: a sexualidade ligada, nas pulsões de vida e a sexualidade não ligada, nas pulsões de morte. Para Laplanche, deixar de conceber as pulsões nessa perspectiva seria manter-se numa dupla ficção biologizante: “o Isso ‘aberto’ sobre o corpo e a pulsão de morte como tendência biológica ao inanimado” (LAPLANCHE, 1988, p. 22).

Destas duas supostas ficções, a segunda, que propomos analisar aqui⁵¹, é assim considerada porque Laplanche não reconhece a analogia feita por Freud entre

⁵⁰ Em *O eu e o id*, Freud (2010q, pp. 53-58) discute a possibilidade de encontrar um representante para a pulsão de morte, examinando a dupla de opostos amor e ódio e suas respectivas transformações. Para isso, aventa a possibilidade de existir uma energia neutra deslocável, ora aplicável ao impulso erótico, ora ao impulso destrutivo. Contudo, reafirma as considerações feitas em *Além...*, mantendo “a concepção dualista fundamental” e concluindo que “os instintos [pulsões] de morte são mudos essencialmente, e de que o fragor da vida parte geralmente de Eros”. Na *Nova conferência introdutória, Angústia e instintos*, de 1933, a posição dualista é reforçada: “Reconhecemos dois instintos fundamentais e admitimos para cada um sua própria meta.” (FREUD, 2010v, p. 258). Logo, seguindo a letra de Freud, a ideia de um monismo não se sustenta.

⁵¹ Quanto à primeira, caberia citar um trecho da carta de Freud à Groddeck, escrita em 5 de junho de 1917, para pensar se Freud consideraria essa ideia realmente uma ficção: “Certamente, o inconsciente é o verdadeiro intermediário entre o somático e o psíquico, talvez o tão buscado ‘elo perdido’” (FREUD apud GRODDECK, 1977, p. 38. No original: “*Certainly, the unconscious is the proper mediator between the somatic and the mental, perhaps the long-sought ‘missing link’.*”). Além disso, não há como negar a abertura que Freud desenha em seu esquema da segunda tópica, conforme consta na *Nova conferência introdutória, A dissecação da personalidade psíquica*, associada a explicação que ele

a vida biológica e a vida psíquica, segundo a tendência comum de reduzir as tensões: “O princípio de prazer, radicalizado em princípio de Nirvana, não foi descoberto e não é válido senão no nível das representações, e não poderia ser calcado tal e qual em princípios aparentemente similares observados na ‘ordem vital’, sem que uma grande confusão não se suscitasse na psicanálise.” (LAPLANCHE, 1985, p. 125).

Por que confusão? Caberia perguntar... Porque Laplanche vê Freud propondo uma espécie de continuidade da vida psíquica, sob a forma da compulsão à repetição, e da morte, em relação à vida biológica, continuidade esta que ele questiona: “Aí está todo o problema da ‘ordem vital’ no homem e da possibilidade, ou melhor, da impossibilidade de apreendê-la ‘aquém’ daquilo que veio ‘recobri-la’ [...]. Ademais, e por isso mesmo, o depois é talvez o mais significativo, talvez seja ele que permita compreender e interpretar aquilo que denominamos o antes.” (LAPLANCHE, 1985, p. 32). A questão que Laplanche coloca, diz respeito justamente ao limite de como apreender essa ordem vital “originária” que estaria presente no ser humano, considerando que ela nunca vai se encontrar em estado puro, sem ter sido “invadida” pela sexualidade.

Entretanto - indicamos há pouco - é duvidoso que tenhamos o direito de hipostasiar essa ordem vital, no ser humano, como um "antes", um "a priori", ou uma infra-estrutura. Tudo o que sabemos dos mecanismos vitais elementares no bebê, se os compararmos com o que se passa no animal e mesmo no pequeno animal, mostra-nos, ao contrário, o caráter profundamente imaturo dessas funções vitais no ser humano; e é justamente por aí que se introduz a sexualidade. (LAPLANCHE, 1985, p. 53)

É preciso ter em mente a noção de ‘apoio’, ou anáclise, utilizada nos *Três ensaios*, daí é possível seguir com Laplanche que a sexualidade humana, o instinto, força vital e aspecto eminentemente biológico, se desqualifica e se perde na pulsão, formada por uma outra estrutura, resultante das formas humanas de trocas generalizadas, necessárias mesmo para a própria sobrevivência do indivíduo, em suas fases iniciais de vida. E a partir de então, com o surgimento do eu, o que tem lugar não é mais a tensão da vida, mas “a forma estável do ser vivo que se transpõe, impondo-se em virtude da debilidade fisiológica primitiva que Freud já considerava

fornece de que o ID não se comunica com o mundo externo diretamente e que se abre para o somático para acolher as necessidades dos instintos. (FREUD, 2010u, p. 215)

como ponto crucial do desenvolvimento propriamente humano.” (LAPLANCHE, 1985, p. 128).

a sexualidade era, em sua essência, hostil à ligação, princípio de "desligamento" ou de desencadeamento (*Entbindung*) que só podia se ligar pela intervenção do ego, o que surge com Eros é a forma ligada e ligadora da sexualidade, posta em evidência pela descoberta do narcisismo. É essa sexualidade investida no seu objeto, presa a uma forma, que sustém doravante o ego e a própria vida...⁵² (LAPLANCHE, 1985, p. 126)

Em síntese, as duas posições de Laplanche que se destacam são: a pulsão de morte deriva sua energia da sexualidade desligada e a ordem vital do ser humano é sexualizada, por excelência.

Mas então Laplanche circunscreve o domínio da psicanálise sobre o sexual, considerando menos adequado que se pense na ordem vital de uma maneira que o próprio Freud pensou, adentrando na biologia e reconhecendo aí aspectos que somente estariam acessíveis pela “especulação” psicanalítica. Sua preocupação epistemológica de que somente o “depois” da ordem vital, já informada pela vida psíquica, seja o único que é acessível e a impossibilidade suposta do acesso ao “antes” da vida, ainda que prematuro, faz sentido se nos mantivéssemos em um quadro restrito das referências analíticas, entretanto, o próprio Freud sempre buscou referenciais de outras áreas que o auxiliassem a sustentar seus argumentos, incluindo aí a biologia⁵³.

⁵² Notemos bem: vida humana **sexualizada**, o que sugere que Laplanche desconsidera outro nível vital, o orgânico propriamente dito. Ele próprio alertou que esse nível é prematuro no humano, se comparado ao animal, mas podemos agregar que não significa que não exista, ou que deixe de existir devido à sexualidade. Nesse sentido, não consideramos adequado referir que a sexualidade, em si, sustenta a própria vida, pois existem processos de base também atuantes, referidos de maneira geral como **metabolismo**. Um exemplo bem específico é a respiração, da qual a vida depende e que não se sustenta na sexualidade.

⁵³ Diga-se de passagem, Freud mesmo tendo se ocupado eminentemente do psíquico, viu a biologia de forma promissora: “A biologia é verdadeiramente um campo de possibilidades ilimitadas, podemos esperar dela as mais surpreendentes revelações, e não somos capazes de imaginar as respostas que em algumas décadas ela dará às questões que lhe dirigimos.” (FREUD, 2010p, p. 169). Esta mesma posição permaneceu, a princípio, até seus últimos escritos: “... pois o plano biológico realmente desempenha, em relação ao psíquico, o papel de rocha básica subjacente.” (FREUD, 2018b, p. 325). Veremos no terceiro capítulo, entretanto, que essa visão otimista sobre a biologia nem sempre foi aplicada. Em que pese uma certa dívida que possuía para com essa área, devido ao clamor de ciência legítima do qual ela goza, importa realmente a interlocução possível de ser realizada no esclarecimento de noções comuns fundamentais para ela e para a psicanálise.

Podemos abordar um terceiro autor em nossa análise da pulsão de morte. Se Laplanche situou a fonte energética da pulsão de morte na libido não ligada, a proposta de Paul-Laurent Assoun parece ainda mais radical. Segundo sua perspectiva, “toda pulsão, enquanto pulsão, é pulsão de morte” (ASSOUN, 1983, p. 208). Esta afirmação é sustentada a partir da visão de Assoun sobre as concepções de Freud relativas à energia e à pulsão.

Chama a atenção de Assoun (como a de E. Jones antes dele) que Freud se recusou a compartilhar a autoria de um artigo com o expoente do energetismo, Wilhelm Ostwald. Por que isso teria acontecido?

A visão de mundo apresentada por Ostwald se sustenta numa concepção de energia que possui caráter totalizante e criativo, tendendo para uma perspectiva romântica e mesmo metafísica, com a qual Freud seguramente não desejaria associar-se. As palavras de Ostwald deixam transparecer essa perspectiva:

Ela [a energia] constitui um pólo imóvel na mobilidade dos fenômenos e, ao mesmo tempo, a força de impulsão que faz girar o mundo dos fenômenos em torno desse pólo. Se um poeta, após ter procurado quais são as maiores ideias sobre as quais meditam hoje os homens, se queixasse de que não mais existiriam ideias para conduzi-los a abraçar vastos conjuntos, eu lhe indicaria o conceito de energia, o mais glorioso dos que apareceram no último século; se ele soubesse cantar a energia com entonações dignas do sujeito, faria uma epopeia que poderíamos considerar justamente como a da Humanidade. (OSTWALD, *apud* ASSOUN, 1983, p. 200)

Segundo Assoun, a concepção da energética freudiana distancia-se da de Ostwald e a associação de Freud com este último acarretaria riscos da psicanálise se submeter a ele, de perder sua identidade como área autônoma e de ser reduzida a um ramo do energetismo⁵⁴. E se não é do energetismo, de que se trata, então? Qual a característica da energética freudiana que a diferencia dele?

Em Freud, a energética leva à construção do aspecto econômico, uma das três dimensões necessárias para caracterizar a sua metapsicologia, juntamente com a tópica e a dinâmica. Mas não ocorrerá a hipóstase da energia em uma doutrina positiva, nos termos de Ostwald. A energia está associada a noção de trabalho,

⁵⁴ Assoun (1983) também diferencia as concepções de energia de Ostwald de outros autores que trabalharam com uma perspectiva energética e que foram referências para Freud, tais como: Helmholtz, Herbart, Fechner e Breuer.

designando o que o aparelho psíquico é obrigado a realizar diante da necessidade urgente da vida. Não é, portanto, um princípio ativo de produção que transcenderia certa passividade mecânica, mas o efeito de um processo psíquico que constitui a passagem de um determinado estado a outro, mediante processos de descarga. Desta forma, as diferentes concepções de energia são expressas por Assoun do seguinte modo:

É por isso que Freud jamais é levado pela tentação, inerente ao energetismo doutrinário, de exaltar a energia como princípio ativo supra mecânico e de hipostaziá-la como suporte de uma visão de mundo. A energia ostwaldiana servia para fundar uma ontologia imaterial; a energia freudiana serve para designar uma característica processual de tipo *diferencial*, cujo aspecto qualitativo constitui apenas o indício de um processo mecânico quantitativo. Ela estabelece uma “passagem” entre dois estados que traduz um *gasto* mecânico, ele mesmo expressão particular (moção) da argumentação geral de desordem que formula o segundo princípio da termodinâmica (Carnot-Clausius)⁵⁵. (ASSOUN, 1983, p. 207-8)

Como pensar estes dois estados e o trabalho de passagem realizado? É aí que se introduz o conceito de pulsão. A concepção de energia é o fator quantitativo que permite a compreensão ‘mecanicista’ dos processos psíquicos, ambição de Freud para evitar apoiar-se em referências obscurantistas e inverificáveis – embora ele próprio reconheça a teoria pulsional como a mitologia da psicanálise, em 1933 (FREUD, 2010v; 2010x). O trabalho realizado envolve a energia necessária para tanto e se refere aos estados pulsionais, que aparecem devido as excitações das diversas fontes somáticas. Nesta condição, o aparelho psíquico – bem como o organismo, como um todo – encontra-se em estado de tensão que exige a descarga, devido ao princípio de reduzir seu nível de funcionamento energético ao mínimo (princípio de constância/prazer) ou ao zero (princípio de inércia/Nirvana).

“Precisamos compreender bem que, em Freud, a pulsão não é a manifestação ativa e positiva de um instinto concebido como princípio; ela é, muito mais precisamente, um distúrbio econômico, uma insatisfação que se manifesta como

⁵⁵ Em Freud, de fato, não há uma referência a energia como criadora do mundo, todavia, a concepção ostwaldiana de energia deixa sua marca na concepção freudiana. Sabemos que Eros é definido por sua propriedade de estabelecer ligações e níveis mais complexos de vida. É notável a semelhança disso com a concepção de Ostwald, apresentada pelo próprio Assoun: “à luz do conceito de energia, este mundo, ao invés de aparecer como uma coleção de coisas justapostas, aparece-lhe como um todo cujas partes se unem organicamente entre si e se prestam um mútuo apoio”. (OSTWALD *apud* ASSOUN, 1983, p. 202)

devendo ser superada, como um déficit a ser reparado. Ela é o *primum movens* de todas as combinações psíquicas” (ASSOUN, 1983, p. 211). Assim, é vedado pensar na pulsão como uma espécie de energia substancial, pois seu princípio de operação baseia-se antes na extinção do que na criação.

Esta energia, não sendo uma energia-substância, Freud a definiu como sendo a libido, mas segundo Assoun, após 1920, a libido passou a ser considerada como dividida em duas: Eros, a afirmação da libido sob a forma de pulsões de vida e “as pulsões de morte, cuja função consiste em “quebrar as relações” e em contrariar a função de ligação do Eros [...]. Como consequência, as pulsões de morte se definem como uma forma II da libido, enquanto querer-morrer: são a afirmação da negação.” (ASSOUN, 1978, p. 188), numa posição que concorda com a de J. Laplanche⁵⁶.

Assim, Vida e Morte são dois princípios pulsionais e a orientação para a morte permite pensar numa característica intrínseca à toda pulsão. Se aliarmos isso ao fato de que a economia pulsional tende ao repouso, a assertiva de Assoun de que toda pulsão é pulsão de morte, fica elucidada.

E quanto à Vida? Em Assoun (tal como em Laplanche) distinguem-se a vida biológica e a vida psíquica, ou melhor, pulsional, considerando que esta última é o foco da psicanálise. A vida biológica, que se expressa pelo próprio corpo, no sentido biológico, não se constituiria em um fenômeno em si, capaz de fazer compreender a formação do sintoma. “O corpo não é causa de nada, nem da pulsão, nem do prazer do órgão, mas sem a corporeidade nada seria possível.⁵⁷” (ASSOUN, 1994, p. 243, tradução nossa). Não seria possível porque, de fato, o corpo biológico é o fundamento para o psíquico, conforme já comentado acima (nota 51), mas sem esgotá-lo. Assoun, portanto, é mais cuidadoso ao tratar do corpo.

A pulsão – pela qual tudo começa para a psicanálise, assim como para o sujeito do inconsciente – exterioriza, pois, no psiquismo (Freud fala aqui da alma, *Seele*) o que lhe impõe este acordo com o corporal, ou seja, cargas

⁵⁶ Laplanche defendeu um monismo pulsional, que comentamos acima, na nota 54. Assoun, por sua vez, defende o dualismo, mas como se na origem do dualismo houvesse um fundamento monista: a libido, que se desdobra em dois tipos, o que também nos parece questionável. O que pretendemos sustentar, apoiando-nos em Freud, é que são duas pulsões distintas, ou seja, a pulsão de morte não pode ser concebida a partir da pulsão de vida.

⁵⁷ *El cuerpo no es causa de nada, ni de la pulsión ni del placer de órgano, pero sin la corporeidad nada sería posible.*

suplementares. Em síntese, o corpo, na forma de excitações internas, faz a alma trabalhar, de onde nasce a pulsão⁵⁸ (ASSOUN, 1994, p. 242-3, tradução nossa)

Há uma diferenciação semântica dos termos pelos quais o corpo é referido na obra psicanalítica, considerando que Freud utiliza, em alemão, três palavras distintas: *Körper* – “corpo real, objeto material e visível, extenso no espaço e designável por certa coesão anatômica”; *Leib* – “corpo apreendido em seu enraizamento, em sua própria substância viva, o qual não precisa de conotação metafísica: não é somente um corpo, mas o Corpo, princípio de vida e de individuação”; *somatiches* – “adjetivo que justamente permite evitar os efeitos dos outros substantivos ao descrever processos determinados que se organizam de acordo com uma racionalidade determinável”.

As excitações internas referem-se ao *Leib*, anteriores às pulsões, e condição para que elas se estabeleçam: “... fonte cega daquelas excitações que pertencem de certo modo à pré-história da pulsão.⁵⁹” (ASSOUN, 1994, p. 243, tradução nossa). Mas sobre este aspecto do corpo Assoun já adverte acima: “não precisa de uma conotação metafísica”, é substância viva, de caráter biológico. Não é por acaso que ele destaca o uso do termo *Mutterleib*, que traduz como corpo materno, mas que também admite a tradução de ventre, ou útero, e deixa claro a concepção da origem da vida para Freud, segundo Assoun: vida que surge das entranhas, da biologia e que é como um ponto de partida para que a vida pulsional/psíquica se instaure⁶⁰.

Do exposto até agora podemos sintetizar o seguinte: Freud afirma uma dualidade pulsional concebendo as pulsões de vida e de morte e mantém essa posição até seus últimos escritos, contudo no *Compêndio...* Monzani encontra uma brecha para problematizar a dualidade de princípios e a solução que dá para este problema é afirmar que, em última instância, o princípio de Nirvana é o princípio por

⁵⁸ *La pulsión —por la cual todo comienza para el psicoanálisis, así como para el sujeto del inconsciente— exterioriza, pues, en el psiquismo (Freud habla aquí del alma, Seele) lo que le impone esta coherencia (Zusammenhang) con lo corporal, o sea cargas suplementarias. En síntesis, el cuerpo, en forma de excitaciones internas, hace trabajar al alma, de donde nace la pulsión.*

⁵⁹ “... la fuente ciega de aquellas excitaciones que pertenecen en cierto modo a la prehistoria de la pulsión.”

⁶⁰ De fato, é possível reconhecer essa relação na seguinte citação: “Menciono, de passagem, que a frequente fantasia do retorno ao útero materno [*mutterleib*] é o sucedâneo desse desejo de copular. Ainda haveria, neste ponto, coisas interessantes e conclusões surpreendentes a relatar, mas não posso ultrapassar os limites de uma introdução à psicanálise; quero apenas lhes chamar a atenção para como aqui a investigação psicológica adentra nos fatos biológicos.” (FREUD, 2010v, p. 232-3)

excelência, o que nos leva a uma concepção monista do princípio de funcionamento psíquico e, quiçá, da natureza como um todo. Laplanche, por sua vez, acaba reivindicando um monismo pulsional, no qual a libido é energia tanto da pulsão de vida, quando estabelece ligações, quanto da pulsão de morte, em seu aspecto mais primário, de energia não-ligada. Quanto à contribuição de Assoun, embora ele trabalhe com a dualidade pulsional, em última instância trata-se de um monismo, porque também concebe a libido com suas duas características, mas propõe com ênfase que toda pulsão é pulsão de morte. Fica claro nesta leitura que é difícil reconhecer a dualidade pulsional como Freud pretendeu, dificuldade essa provocada pela falta de clareza do aspecto ontológico da pulsão de morte, que foi associada à libido, como se fosse a possibilidade mais plausível.

A questão que se coloca é se seguimos esta tendência monista que se apresentou nesses comentadores, conforme explorado acima, ou se apostamos em manter a posição dualista de Freud conforme aparece na *Nova conferência, Angústia e instinto* (conferir nota 50) e na última obra dele *Compêndio de psicanálise*, de 1939. Outro aspecto relevante dessa conferência, já ao final, é a conjectura que Freud fez de ter se afastado da ciência natural e compactuado com a filosofia de Schopenhauer, a o que rebate que esse filósofo não foi o único a se ocupar de tais temas. Pelo contrário, insere Schopenhauer em uma tradição: “Além do mais, tudo já foi dito alguma vez, e antes de Schopenhauer houve muitos que disseram coisas semelhantes.” (FREUD, 2010v, p. 258). Fato curioso, a referência a ‘houve muitos que disseram coisas semelhantes’, pois até onde sabemos, o outro autor da filosofia que Freud utilizou anteriormente foi Platão (FREUD, 2010p) e posteriormente, em 1937, Empédocles (FREUD, 2018b). É aí que vemos uma abertura para supor que a noção de pulsão de morte como o retorno ao inorgânico, Freud já trazia consigo desde sua formação no judaísmo, mas que precisou de um aparato conceitual compatível com os critérios epistêmicos de sua época para torná-la funcional dentro da jovem ciência psicanalítica. Estes aspectos serão reconsiderados e aprofundados no terceiro capítulo da tese.

3. CAPÍTULO 2 – A CONCEPÇÃO DE MORTE DE SPINOZA E O JUDAÍSMO

As referências judaicas que Spinoza utiliza podem ser localizadas em diversos pontos de sua obra, conforme assinalaremos a seguir. Com base nesse levantamento inicial, podemos assegurar que o diálogo de Spinoza com autores judeus foi bastante presente. No *Tratado teológico político* (TTP), publicado em 1670, a análise que Spinoza realiza 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 suscitam mais uma rejeição por parte de Spinoza do que a aceitação de suas ideias (como de resto, os demais autores aqui tratados). Por exemplo, com relação a 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, 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, p. 268), mas “Rejeitamos, portanto, a maneira de ver de Maimônides como danosa, inútil e absurda.” (SPINOZA, 2014c, 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, p. 362). Também foi mencionado Abn (Ibn) Ezra, como sendo um “homem de espírito bastante livre e de uma erudição não medíocre...” (SPINOZA, 2014c, 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, p.205).⁶¹

Nos *Pensamentos metafísicos* (PM), 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, p. 296, itálico no original).

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, 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, p.277-8).

Na *Ética*, segunda parte, na importante proposição VII, que versa sobre a ordem de 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, p. 140).

Percebemos que dentre os interlocutores de 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

⁶¹ Esses nomes citados 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, Filon Judeu, Rabi Solomon bem Isaac de Troyes (Rashi), Abraham ben David, Jehuda Alpakar 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 nessa tese.

algumas possibilidades de quem seriam eles e verificar a existência de relações teóricas plausíveis. Para isso, utilizamos referências consideradas centrais sobre os temas abordados, entendendo como centrais os pesquisadores que têm se dedicado a analisar essa questão há mais tempo, ou que são os mais contemporâneos, ou os que aparecem mais citados nos diálogos desta área de pesquisa. Não é nosso objetivo fazer uma revisão exaustiva de trabalhos afins, mas estabelecer um contexto sobre o qual consigamos situar nossa própria contribuição, tendo por foco as concepções de morte e vida.

3.1. MAIMÔNIDES: AS FORÇAS QUE PRESERVAM A VIDA TAMBÉM LEVAM À MORTE

Comentamos anteriormente algumas proposições de Spinoza sobre destruição e morte: o que altera as proporções e faz com que o corpo humano assuma outra forma, levando-o a destruição, é considerado mau (E4pXXXIXdem). A morte do corpo humano, para Spinoza, “se produz quando suas partes estão dispostas de tal modo que há entre elas outra relação de movimento e repouso.” (E4pXXXIXesc) (SPINOZA, 2014d, p. 309). Em carta a Johanness Hudde, Spinoza declara: “é destruir uma coisa que a resolve em partes, das quais nenhuma manifesta a natureza do todo.” (SPINOZA, 2014b, p. 178). Maimônides, por sua vez, fez a seguinte afirmação: “Todos os seres transitórios têm origem nos elementos, nos quais eles novamente se resolvem quando sua existência chega ao fim.”⁶² (MAIMÔNIDES, 2002, p. 114, tradução nossa). Iremos demonstrar a seguir como essa ideia é concebida por Maimônides e recebida e modificada por Spinoza, para se ajustar ao seu próprio pensamento. Para isso, faremos uma incursão na obra de Maimônides (*Guia dos perplexos*, de 1185), no que diz respeito a criação do mundo, como sendo a origem da vida, e na concepção de morte que dela decorre. Posteriormente, retomaremos sua inserção na perspectiva de Spinoza.

De início, é preciso destacar que a influência de Maimônides sobre Spinoza foi bem fundamentada pela análise feita por Leon Roth, já em 1920 (ROTH, 1963). Este autor adverte que muito se especulou sobre pensadores que tenham contribuído com

⁶² *All transient beings have their origin in the elements, into which again they resolve when their existence comes to an end.*

a teoria spinoziana, mas que nem sempre é possível ter o grau de certeza desejável para tal afirmação. Supor um parentesco de ideias, ou mesmo, encontrar um livro na biblioteca, não representa garantias, mas quando um autor é citado, isso constitui um apoio firme para afirmar a influência. É o que aconteceu no caso de Maimônides, que apresenta evidência considerada suficiente para reconhecer o papel que desempenhou na teoria de Spinoza, pois este cita o filósofo judeu diversas vezes, em sua obra. Roth faz uma análise cronológica da produção dos textos de Spinoza e demonstra como Maimônides se faz presente.

Na mesma perspectiva de reconhecer uma forte influência de Maimônides sobre Spinoza, Wolfson (1934a) oferece citações em grande número, comparando diversas passagens da *Ética* com passagens do *Guia dos perplexos*, considerada a principal obra filosófica de Maimônides, embora ele tenha sido cuidadoso em observar que não seja necessário que somente passagens literalmente transcritas atestem um grau de influência. Nem sempre o uso das palavras idênticas seria garantia de um mesmo sentido, pois os termos mudam com o tempo e com as fontes consultadas. É em relação ao sentido geral e ao contexto das obras que se pode estabelecer a possibilidade de influência.

Já o texto de D. Harvey (1981) segue uma linha de análise mais específica, procurando estabelecer com maior precisão qual teria sido a influência de Maimônides sobre Spinoza. Na realidade, Harvey parte de dois pressupostos: primeiro, que houve uma tendência à generalização do que se entende por filosofia judaica, devido, em grande parte, ao próprio trabalho de Wolfson, conforme mencionado acima, sendo necessário discriminar melhor a contribuição de cada possível fonte de influência⁶³. Segundo, que para compreender a influência de outros filósofos judeus é preciso iniciar por Maimônides, uma vez que os outros filósofos judeus, eles próprios, foram

⁶³ Observemos que a despeito dessa posição generalizadora tomada por Wolfson quanto à filosofia judaica, os textos de Sorley e Neumark, comentados acima, deixam claro que a própria filosofia judaica não é homogênea, e delineiam suas principais tendências. A posição de Wolfson quanto ao panorama geral da filosofia está exposta de modo completo em outra obra de sua autoria (WOLFSON, 1962), na qual defende uma origem comum para a filosofia judaica em Fílon Judeu, o que teria estabelecido um fio condutor para o desenvolvimento do pensamento desde a antiguidade até o início da Idade Moderna. Todavia, sua generalização deixa de considerar nuances e contrastes presentes nos diversos autores do período e parece ser equivocada, conforme é possível constatar em sua obra, quando ele coteja a filosofia de Spinoza com diversos autores judeus e podem ser detectadas inúmeras diferenças entre eles.

precedidos e influenciados por Maimônides, como teria sido o caso de Gersonides e Chasdai Crescas.

Na direção oposta, em crítica aberta a Harvey, J. Parens (2012) escreve uma obra comparativa na qual enfoca o que ele denominou de a antropologia de Maimônides e de Spinoza. Ao contrário de outros autores, que se ocuparam principalmente com a comparação de aspectos teológico, político e metafísico, em sua obra, Parens busca descrever quais as concepções desses filósofos sobre a natureza humana e, para isso, toma como base um diálogo entre a *Ética* e o *Guia dos perplexos*. Se Harvey argumentou no sentido de demonstrar que os fundamentos de Maimônides se encontram também em Spinoza, o argumento de Parens é oposto, defendendo a ideia de que a influência daquele sobre este não é senão superficial. De fato, para este último, as diferenças é que são fundamentais, e não as semelhanças.

Alguns anos após a obra de Parens ter sido lançada, A. Green (2015) publicou um texto que teve por objetivo justamente reconsiderar o artigo de Harvey, não propriamente para criticá-lo, mas para verificar o que dele ainda permanece válido, mais de 30 anos após sua publicação. A contribuição de Green, contudo, se estabelece no campo da filosofia política, não na metafísica. Ele defende que a interpretação que Harvey fez de Spinoza como sendo um maimonideano é que a obra de Spinoza representa um ponto crucial de desenvolvimento da tradição de pensamento de Maimônides na filosofia judaica, e que contribuiu para o desenvolvimento do maimonideanismo para o liberalismo moderno, pois Harvey aponta que Spinoza introduziu o liberalismo no judaísmo, ao colocar limites à influência autoritária da religião.

No mesmo ano de 2015, Marilena Chauí fez uma investigação sobre a possibilidade de considerar Spinoza um seguidor de Maimônides. Basicamente, ela conseguiu apontar a existência de três tendências para examinar essa relação. A primeira, uma posição mais ortodoxa, representada por Moses Mendelssohn e Hermann Cohen, nega qualquer semelhança entre Maimônides e Spinoza e considera que este foi na verdade um detrator daquele, bem como da tradição do judaísmo. A segunda, representada por Leo Strauss, considera haver semelhanças aparentes, mas não reais, uma vez que Spinoza se afasta radicalmente do judaísmo. A terceira, exemplificada por L. Roth, S. Pines, W. Z. Harvey, H. A. Wolfson, que considera

Spinoza o último maimonideano e o situa na origem da modernidade da filosofia judaica. Estas tendências se apresentaram a título de um inventário sobre como a relação entre esses autores é tomada para análise, mas Chauí declara não ter intenção de “participar de mais uma controvérsia”, em suas próprias palavras. O que ela propõe no artigo é fazer um comparativo preliminar sobre a noção de profecia em ambos. Em Maimônides, é possível conceber Deus emanando a profecia no homem, sem que faça isso diretamente, pois ele é incorpóreo e abscondido, agindo através de seus intermediários espirituais e corporais, sem se confundir com eles. Em Spinoza, o conhecimento intelectual provindo da Luz Natural é obtido diretamente de Deus, sem a necessidade de intermediários, e todo conhecimento certo é divino, não sendo necessário atribuir somente a revelação à proveniência de Deus, uma vez que a razão humana “contém objetivamente a ideia da natureza divina e dela participa” conforme nos lembra Chauí (2015, p. 30-1), citando Spinoza.

Pressupondo de que a influência de Maimônides sobre Spinoza está bem estabelecida, examinaremos algumas concepções do primeiro sobre a vida e a morte e como foram modificadas pelo segundo.

Considerando que no judaísmo, em geral, a origem da vida está na criação do mundo, começaremos por ela. Maimônides afirma a criação conforme consta na Bíblia e tece uma argumentação visando defender sua posição. Para isso, analisa duas das principais concepções vigente à sua época. A primeira é a concepção de *creatio ex nihilo* conforme concebida pela escola muçulmana de filosofia denominada Mutakallemim e a segunda é a concepção de Aristóteles de que o universo é eterno.

A abordagem das teorias dos Mutakallemim tem caráter eminentemente didático, lembrando que o *Guia...* é uma obra endereçada a um certo Joseph Ibn Aknin, conhecido como aluno de Maimônides. Ele se serve dessa exposição para ilustrar uma linha de pensamento que é contrária à concepção da eternidade do Universo, embora discorde da argumentação utilizada. O próprio Maimônides defende a *creatio ex nihilo*⁶⁴, conforme será comentado em seguida, contudo em bases diferentes das adotadas por estes pensadores muçulmanos.

⁶⁴ A questão da criação do mundo, ou *ex nihilo*, ou a partir de uma matéria prima preexistente, é controversa no judaísmo. Ambas as explicações têm seus defensores. Os relatos bíblicos mais representativos dessas tendências são os seguintes: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga [*tohu wa bohu*]...” (Gn 1, 1-2). “Eu te suplico, meu filho, contempla o céu e a terra e observa tudo o que neles existe. Reconhece que não foi de coisas existentes que Deus os fez.”

Quanto a Aristóteles, Maimônides apresenta uma síntese das principais ideias sobre a origem do universo no capítulo XIX da segunda parte do *Guia dos perplexos*. Segundo ele, de acordo com Aristóteles e seus seguidores, Deus e o Universo são inseparáveis, sendo Deus a causa e o Universo o efeito necessário. Mas como não fica explicado porque Deus é único e incorpóreo, não se pode questionar com relação ao Universo porque existe dessa maneira particular. Pois é necessário que o todo exista da maneira que existe, é impossível que não exista ou que seja diferente do que é. Isso leva à conclusão de que a natureza de todas as coisas se mantém constante e que nem poderia variar. Isso também implica que o Universo não é resultado de projeto, escolhas e desejo, pois se fosse o caso, ele não teria existido antes do projeto que o concebeu.

Todavia, Maimônides ressalta que Aristóteles não conseguiu provar a eternidade do Universo de maneira irrefutável e para isso apresenta dois argumentos principais. Primeiro, ele menciona que Aristóteles escreveu na *Física* (VIII, cap. I) que Platão considerava que tanto o movimento quanto os céus eram transitórios. Sendo assim, se Aristóteles estivesse convencido da eternidade do Universo “não teria achado necessário apontar a loucura ou o absurdo de seus oponentes.”⁶⁵ (MAIMÔNIDES, 2002, p. 176, tradução nossa). Segundo, Aristóteles expôs sua teoria sobre a eternidade do universo nas obras *Sobre o céu* e *Sobre o universo*, tendo apresentado primeiro os pontos de vista daqueles que consideravam que os céus tiveram começo para depois apresentar a própria opinião e os próprios argumentos. Assim, Maimônides destaca que “Este é o conteúdo das palavras de Aristóteles... Nós devemos também levar em consideração que Aristóteles descreve essa teoria como

(2Mc 7, 28). “Ele fez a terra por sua potência, por sua sabedoria estabeleceu o mundo e por sua inteligência estendeu os céus.” (Jr 10, 12). “Bem que não teria sido difícil à tua mão onipotente, que criara o mundo de matéria informe, soltar contra eles manadas de ursos e leões indomáveis.” (Sb 11, 17). Há comentários a respeito no *Midrash Rabbah Genesis*, tendendo a criticar a concepção da matéria prima. No capítulo I, parágrafo 5 é mencionada a criação a partir de *tohu* e *bohu*, como se fosse uma matéria prima indiferenciada primordial, mas somente para contra argumentar que Deus teria criado primeiro *tohu* e *bohu* e depois o mundo. Essa explicação está presente no mesmo parágrafo e também no parágrafo 9. É a tendência ortodoxa do judaísmo. Outras concepções abertas a influências filosóficas apresentam a concepção de um caos original, como no caso do livro da Sabedoria, escrito originalmente em grego, no qual a influência helenística se faz sentir, reivindicando a matéria informe que já existiria e que teria sido uma base para a obra criadora de Deus.

⁶⁵ ...nor would he have found it necessary to point out the folly and absurdity of his opponents. Esse é um argumento do próprio Maimônides, mas pouco efetivo, uma vez que Aristóteles sempre escreveu tomando como ponto de partida as teorias de seus antecessores.

sua *opinião* e suas provas como *argumentos*.”⁶⁶ (MAIMÔNIDES, 2002, p. 177, tradução nossa). Em suma, a posição de Aristóteles não passaria de uma opinião, conforme evidencia Maimônides. Desta forma, não fica convencido desta abordagem de Aristóteles para explicar a eternidade do Universo e se sente mais convicto em adotar a perspectiva das Santas Escrituras, por considerá-la mais adequada⁶⁷. Seu raciocínio parte do aspecto Uno de Deus e de sua simplicidade, mas põe em questão o surgimento da diversidade a partir dele como sendo um efeito, ou resultado, necessário e decorrente de leis naturais. A teoria das esferas⁶⁸, por exemplo, implica na existência de esferas diferentes, com características distintas quanto à constituição e ao movimento. As estrelas, por sua vez, também são diferentemente formadas e distribuídas desigualmente no espaço, havendo porções do céu com grande número delas e porções praticamente sem nenhuma estrela, o que fez Maimônides questionar sobre que tipo de lei natural produziria isso. As espécies animais são analisadas em uma perspectiva semelhante, ou seja, como diferem se tiveram a mesma origem? Adentrando nos organismos encontram-se muitos mais detalhes, por exemplo, as veias e os nervos, como teriam se formado? E como haveria veias grossas e finas e feixes nervosos mais ou menos densos, seja no cão ou no asno?

Todas essas interrogações são respondidas por Maimônides assumindo como mais adequada a ideia de que a criação foi concebida por meio de um projeto, que foi realizada por um agente que prevê o propósito para tudo o que foi criado, no caso, o próprio Deus. A estas questões já formuladas, Maimônides acrescenta outras, de

⁶⁶ *This is the contents of the words of Aristotle... We must also take into consideration that Aristotle describes this theory as his opinion, and his proofs as arguments.*

⁶⁷ Maimônides deixa claro sua opção metodológica quanto a confiança depositada nas ideias e proposições: “Sendo assim, é melhor que uma proposição que não pode ser demonstrada seja acolhida como um axioma, ou que uma entre duas soluções opostas do problema seja aceita pela autoridade.” (MAIMÔNIDES, 2002, p. 178, tradução nossa: *It is therefore better that a proposition which cannot be demonstrated be received as an axiom, or that one of the two opposite solutions of the problem be accepted on authority.*)

⁶⁸ Segundo Wolfson (1934a), a concepção medieval do universo foi toda ela influenciada por Aristóteles. Deus é tomado como pura forma e não obstante essa característica cria um mundo material. A criação não é um ato simples, mas um processo que pode ser descrito como uma forma de emanção. A matéria não procede diretamente de Deus, mas surge em certo estágio do pensamento divino, que é o poder criativo de Deus. Esse poder se objetiva em uma forma de pensamento conhecida por Inteligência, que é imaterial como Deus, mas em uma ordem menos perfeita, já que não é Deus propriamente dito, tendo sua existência causada por Ele. O pensamento desta inteligência tem natureza dualista, objetivando-se em outra Inteligência e em uma esfera. A última esfera é a da lua, onde se situa o Intelecto Ativo, responsável pela regulação do mundo sublunar. Nesse mundo tem origem os elementos e a matéria grosseira, que é o último estágio da emanção. O mundo material então possui imperfeições que lhe são inerentes, mas que não são encontradas na essência pensante de Deus.

caráter mais abrangente, mas cuja resposta se estabelece na mesma linha de argumentação. Podemos mencionar, por exemplo, por que Deus inspirou certa pessoa e não outra? Por que revelou a lei a uma certa nação e em um momento em particular? Por que ordenou isso e proibiu aquilo? E outras do gênero. A resposta é a mesma para todas elas:

Respondemos a todas essas questões: Ele assim o quis; ou, Sua sabedoria assim decidiu. Assim como Ele criou o mundo de acordo com Sua vontade, em certo tempo, de certa forma, e como nós não entendemos porque Sua vontade ou Sua sabedoria decidiram por essa forma particular, e sobre esse tempo específico, assim nós não sabemos porque Sua vontade ou sabedoria determinaram algumas das coisas mencionadas nas questões anteriores.⁶⁹ (MAIMÔNIDES, 2002, p. 200, tradução nossa)

Para Maimônides, assumir que o Universo seja eterno e que seja o resultado necessário de leis fixas implicaria na negação e na rejeição dos textos bíblicos. Se a teoria de Aristóteles tivesse sido comprovada, o ensinamento bíblico estaria comprometido. Assim a posição assumida em relação à origem do Universo é conforme a descrita no capítulo da Gênese, ou seja, a criação em seis dias, que é considerada mais racional (para Maimônides). Embora o problema da criação no tempo coloque em questão a onipotência e a imutabilidade divinas, Maimônides declara que: “Deus não está sujeito a acidentes que poderiam trazer uma alteração em sua vontade, e não é afetado por obstáculos e dificuldades que podem aparecer e desaparecer, é impossível imaginar que Deus é ativo em um tempo e inativo em outro.”⁷⁰ (*Guia*, pt. II, c. 18) (MAIMÔNIDES, 2002, p.175, tradução nossa).

O Deus criador é eterno, mas não o Universo, que foi criado, e tudo o que existe compreende Deus e suas obras. A condição de Deus anteceder o Universo implica em que ele não se confunde com o Universo, ao contrário, há plena alteridade entre eles. Na parte I do *Guia...*, capítulo XXXV, Maimônides descreve esta distinção: Deus é um ser Uno e incorpóreo, o que é ensinado por simples autoridade. Decorre disso

⁶⁹ *We answer to all these questions: He willed it so; or, His wisdom decided so. Just as He created the world according to His will, at a certain time, in a certain form, and as we do not understand why His will or His wisdom decided upon that peculiar form, and upon that peculiar time, so we do not know why His will or wisdom determined any of the things mentioned in the preceding questions.*

⁷⁰ *God is not subject to accidents which could bring about a change in His will, and is not affected by obstacles and hindrances that might appear or disappear, it is impossible, they argue, to imagine that God is active at one time and inactive at another.*

que não há nenhuma semelhança entre Ele e suas criaturas. Sua existência não é como a existência delas, nem sua vida como a de outros seres vivos. Sua força e sabedoria não são como as nossas, pois não é possível compará-las nem em termos qualitativos, nem quantitativos, devido a não pertencerem a uma classe em comum. Qualquer predicado de Deus é totalmente diferente de nossos atributos e aplicar a Ele a definição de existência só pode ser como homônimo, visto que significa coisas diferentes, para nós e para Ele. A própria ideia da unidade de Deus acentua essas diferenças, visto que concerne apenas a Ele, e isso implica em admitir que ele é uma substância simples, sem nenhuma composição ou pluralidade de elementos, não importando por onde seja examinado, nem o teste ao qual seja submetido; não é divisível em duas partes de nenhuma maneira e por nenhuma causa, nem capaz de pluralidade, seja objetiva, ou subjetivamente, conforme explanado no capítulo LI, da mesma parte.

Em Spinoza, um conjunto semelhante de ideias se encontra de forma destacada na *Ética*, pois nenhuma substância pode ser concebida que não seja Deus (E1pXIV) e que é a única substância, infinita e indivisível (E1pXIII), logo não contém partes. Tudo o que é, está em Deus e sem ele nada é ou pode ser concebido (E1pXV). E o entendimento atribuído a Deus, se comparado com o nosso, não se assemelha senão de maneira nominal (E1p17esc). Mas há outras ideias que se diferenciam, pois se para Maimônides Deus é incorpóreo, para Spinoza, Deus é coisa extensa (E2pII). E pensar em um mundo criado e finito seria incompatível com a potência e a vontade de um Deus infinito⁷¹. Com efeito, lemos em Spinoza:

Se agora ela [a substância] é limitada por sua causa, isso se deve ou bem porque essa causa não pode lhe dar mais, ou porque não o quis dar. Que ele (Deus) não tenha podido dar mais, repugna à sua potência; que ele não tenha podido dar mais, embora o pudesse, tem um gosto de malevolência que não pode estar, de modo algum, em Deus, que é todo bondade e plenitude. (SPINOZA, 2014a, p. 56)

Maimônides ressalta quão limitado é nosso intelecto para conhecer e compreender Deus e declara que qualquer tentativa de nossa parte de descrever sua simplicidade incorreria no uso de atributos que para ele não se aplicaríamos. Seriam na

⁷¹ Nesse sentido, se o universo não é eterno, porque é criado, ele possui um tipo de limite ou finitude. A esse respeito, Wolfson (1934a, p. 101-102) comenta que a criação submetida a qualquer tipo de finitude foi tema de discussão na filosofia, como se colocasse em xeque a potência ou a vontade divina.

realidade aproximações resultantes do modo como imaginamos nossas ações e os predicados correspondentes e que tem validade em nosso contexto de vida, não em Deus. Por isso, Maimônides também argumenta que só podemos ter uma ideia de Deus se utilizarmos atributos negativos, ou seja, negando o que ele não é, e não tentando definir o que ele é, uma vez que isso estaria fadado ao fracasso. Assim, uma noção geral de Deus é fornecida no capítulo LVIII, da primeira parte do *Guia...*:

Qual, então, pode ser o resultado de nosso esforço quando tentamos obter o conhecimento de um Ser que é livre de substância, que é o mais simples, cuja existência é absoluta, e não devida a qualquer causa, a cuja essência perfeita nada pode ser acrescentado, e cuja perfeição consiste, como mostramos, na ausência de todos os defeitos. Tudo o que compreendemos é o fato de que Ele existe, que Ele é um Ser ao qual nenhuma de suas criaturas é semelhante, que não inclui pluralidade, que nunca é fraco demais para produzir outros seres, e cuja relação com o universo é como o timoneiro com seu barco; e mesmo essa não é uma relação real, uma verdadeira analogia, mas serve apenas para nos transmitir a ideia que Deus governa o universo; isto é, que Ele lhe confere duração, e preserva a ordem necessária.⁷² (MAIMÔNIDES, 2002, p. 83, tradução nossa)

Para Spinoza, ao contrário, a concepção de Deus não deve ser feita com base em atributos negativos, conforme ele explica no *Breve tratado*:

Ele é, dizemos nós, um ser do qual tudo é afirmado ou infinitos atributos são afirmados, atributos que, cada um em seu gênero, são infinitamente perfeitos. A razão é que, não podendo o *Nada* ter atributos, o *Todo* deve ter todos os atributos; e da mesma maneira que o *Nada* não tem atributos, porque nada é, o *Alguma coisa* possui atributos, porque é alguma coisa. Logo, quanto mais se é alguma coisa, mais deve haver atributos; e, conseqüentemente, Deus, sendo essa coisa qualquer que possui a mais alta perfeição, a infinidade, a totalidade, deve ter também atributos perfeitos, infinitos e a totalidade dos atributos. (SPINOZA, 2014a, p. 55)

No capítulo LXVIII (*Guia...*, pt. I), há ainda um aspecto adicional decorrente da unidade de Deus digno de nota, para Maimônides, que é o fato de que nada combina com ele, ou seja, não há nada de Eterno ao seu lado. Isso se traduz, no contexto das

⁷² *What, then, can be the result of our efforts, when we try to obtain a knowledge of a Being that is free from substance, that is most simple, whose existence is absolute, and not due to any cause, to whose perfect essence nothing can be superadded, and whose perfection consists, as we have shown, in the absence of all defects. All we understand is the fact that He exists, that He is a Being to whom none of His creatures is similar, who has nothing in common with them, who does not include plurality, who is never too feeble to produce other beings, and whose relation to the universe is that of a steersman to a boat; and even this is not a real relation, a real simile, but serves only to convey to us the idea that God rules the universe; that is, that He gives it duration, and preserves its necessary arrangement.*

Escrituras, na forma de dizer *hay adonay*, “o Deus vivo” (Rt 3, 13)⁷³, e não *he adonay*, “a vida de Deus”, pois “sua vida não é algo distinto de Sua essência...”. Aqui Maimônides evidencia o papel de Deus como doador de vida a todas as criaturas. Nos *Pensamentos metafísicos*, Spinoza discute a mesma questão e utiliza exatamente do mesmo exemplo: “Não faltam teólogos que compreendem que é por essa razão (que Deus é a vida, que não se distingue da vida) que os judeus, quando juram, dizem: *por Deus vivo*, e não: *pela vida de Deus*.” (SPINOZA, 2014a, p. 296).

Em relação às criaturas, é Deus quem concede a vida e a existência, conforme descrito a seguir, com base no capítulo LXIX (*Guia...*, pt. I). Toda coisa existente e dotada de uma forma, é o que é através de sua forma, e uma vez destruída a forma, sua existência acaba. É uma relação semelhante entre Deus e as causas dos seres existentes. Tudo existe através de Deus, que mantém essa existência por um processo chamado de *emanação*. Admitindo a possibilidade da não existência de Deus, nada mais existiria. Mantendo a comparação entre a forma e Deus, podemos dizer que Deus é a forma de todas as formas, uma vez que em última instância a existência e continuidade de todas as formas dependem dele. O processo de *emanação* do universo criado a partir do Deus incorpóreo é mais bem descrito na parte II, capítulo XII, no qual também é referido como “*influência*”. Maimônides usa a comparação com um ímã, para ilustrar a ação de algo incorpóreo sobre a matéria. E o termo *influência*, ou *emanação*, se relaciona com a ideia de um fluxo proveniente de uma nascente de água que se espalha em todas as direções e atinge o que está perto ou longe. Assim, a *influência*, ou *emanação*, do Ser incorpóreo cria o Universo a partir de Si.

O pensamento de Maimônides quanto a existência e essência de Deus e das coisas pode ser expresso pela seguinte afirmação:

É sabido que a existência é um acidente⁷⁴ pertencente a todas as coisas, e, portanto, um elemento adicionado às suas essências. Este deve ser

⁷³ Na Tanak (Bíblia hebraica) consta escrito desta forma. Na tradução portuguesa da Bíblia de Jerusalém a tradução ficou “juro pela vida de lahweh”, ou seja, perdeu-se este detalhe importante. A Tanak está disponível em: https://www.chabad.org/library/bible_cdo.

⁷⁴ A partir disso, Wolfson (1934a) quer provar que Spinoza segue esta mesma concepção. Quanto à identidade da essência e da existência em Deus não há dúvida, porém examinaremos mais cuidadosamente a existência das coisas. Para sustentar sua posição, Wolfson cita o seguinte trecho da *Ética*: “a verdadeira Definição de cada coisa envolve e apenas exprime a natureza da coisa definida” (E1p8esc.). Ou seja, só envolve a “natureza da coisa” e não sua existência, argumento usado para provar que Spinoza também considera a existência como um acidente adicionado à essência da coisa.

evidentemente o caso como visto em tudo cuja existência é devida a alguma causa; sua existência é um elemento adicionado a sua essência. Mas como visto um ser cuja existência não é devida a nenhuma causa – Deus apenas é este ser, pois sua existência, como já dissemos, é absoluta – existência e essência são perfeitamente idênticas. Ele não é uma substância à qual a existência é unida como um acidente, de modo a constituir um elemento adicional.⁷⁵ (*Guia*, pt. I, c. LVII) (MAIMÔNIDES, 2002, p. 80, tradução nossa)

Na perspectiva de Spinoza, contudo, podemos questionar essa perspectiva. O problema fundamental é que ele não usou o termo acidente associado à existência em nenhum escrito. Além disso, embora tenha usado o termo acidente, por exemplo, no *Breve tratado*, em 1660, e na Carta 4, em 1661, onde aparece “substância e acidente” e também “modificações ou acidentes”, foi em 1664, nos *Pensamentos metafísicos*, que estabeleceu uma distinção importante: “o Ser se divide em Substância e Modo, mas não em Substância e Acidente, pois o acidente não é nada mais do que um modo de pensar” (SPINOZA, 2104a, p. 266). Após isso, não retorna a usar o termo “acidente” equivalente ao “modo”, utilizando-o em outro sentido, como sinônimo de casualidade, por exemplo, quando se refere aos afetos na terceira parte da *Ética* (pXV) e comenta que “uma coisa qualquer pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza e de desejo (SPINOZA, 2014d, p. 211). Importa também lembrar uma nota de tradução que alertou sobre o uso desse termo: “Na *Ética* o termo acidente vinculado ao modo desaparece. É que aquele termo costuma conotar o não-essencial, o contingente, o possível, noções que o espinosismo recusa inteiramente.” (CHAUÍ, 1983, p. 369n). Essa posição é identificável claramente em Spinoza: “Assim, tudo é determinado pela natureza divina, não somente a existir, mas também a existir e a operar de alguma maneira, nada havendo de contingente.” (SPINOZA, 2014d, p. 116) (E1pXXIXdem). Logo, é improvável que Spinoza pensasse na existência das coisas como um acidente adicionado à sua essência, pelo motivo que ele questiona a própria noção de acidente.

Para reforçar esse argumento, cita outra proposição (E1p24): “A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência”. Todavia, veremos que a posição de Wolfson não se sustenta.

⁷⁵ *It is known that existence is an accident appertaining to all things, and therefore an element superadded to their essence. This must evidently be the case as regards everything the existence of which is due to some cause; its existence is an element superadded to its essence. But as regards a being whose existence is not due to any cause - God alone is that being, for His existence, as we have said, is absolute - existence and essence are perfectly identical; He is not a substance to which existence is joined as an accident, so as to constitute an additional element*

O universo como um todo é obra de Deus, então Maimônides propõe que é um ser individual, como uma pessoa, desenvolvendo essa proposição na parte I, capítulo LXXII. A variedade de substâncias encontradas no universo se assemelha àquela encontrada no indivíduo humano, o que não é contraditório com seu caráter individual, da mesma forma com o universo. Cada substância, seja na pessoa, seja no universo tem um tipo de relação como aquela da parte para com o todo, ou seja, podemos dizer que o compõe. Spinoza apresenta uma concepção semelhante quando afirma “que toda a Natureza naturada não é senão um só ser; donde se segue que o homem é uma parte da natureza que deve ser coerente com o resto; (SPINOZA, 2014a, p. 304).

Na perspectiva de Maimônides, o universo é composto por esferas, por estrelas, pelos elementos (fogo, terra, ar e água) e por sua combinação, tudo isso tendo sua origem a partir da emanção divina. As esferas mais externas imprimem seu movimento às mais internas, que preservam seu movimento peculiar e ao mesmo tempo fazem parte do movimento do todo, assim como uma coisa qualquer quando se move também imprime o movimento a cada uma de suas partes. Quanto aos elementos, cada um ocupa uma posição relativa aos demais: a terra se encontra no centro, a água a envolve, o ar envolve a água, o fogo envolve o ar e todos são envolvidos pelo quinto elemento, a quintessência. O quinto elemento é de uma substância diferente dos demais, que formam os corpos.

Cada um dos quatro elementos, portanto, ocupa uma determinada posição; é como um corpo morto, sem vida, sem percepção, sem movimento próprio e que permanece em repouso em seu lugar natural. Pode ser movido por forças externas, mas volta para seu lugar natural tão logo a força cesse. Os elementos têm essa propriedade de voltar às suas posições originais, e uma vez lá, permanecerem em repouso. Quando são colocados em movimento, ou quando retornam ao repouso, eles se misturam e se combinam e formam tipos de vapores, de plantas, de minerais e várias espécies de seres vivos, conforme a proporção de suas partes. Isso implica em que “Todos os seres transitórios têm origem nesses elementos, nos quais eles novamente se resolvem quando sua existência chega ao fim.”⁷⁶ (MAIMÔNIDES, 2002, p. 114, tradução nossa). Os elementos, por sua vez, podem se transformar uns nos

⁷⁶ *All transient beings have their origin in the elements, into which again they resolve when their existence comes to an end.*

outros, pois em última instância procedem de uma substância comum, a *materia prima*⁷⁷, que é informe, mas apta a receber qualquer forma.

Spinoza discorda da antiga concepção de Maimônides, conforme a referência aristotélica, de que a matéria seria algo inerte e que teria que ser colocada em movimento por um agente externo. Ao contrário, busca como explicação para a matéria “um atributo que exprima uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, 2014b, p 298). Assim, “temos um conceito claro e distinto [da matéria], quando a concebemos sob o atributo da extensão e quando concebemos com uma clareza e uma distinção iguais que ela existe ou não existe.” (SPINOZA, 2014a, p, 307), sendo ela, portanto, uma coisa criada. A extensão, constituindo um atributo divino, é tão ativa quanto o pensamento, e não passiva e inerte, conforme observa Wolfson (1934a, p. 237). De nossa parte, agregamos que convém lembrar que em Spinoza o atributo pensamento não cria o atributo extensão: “Tendo em vista os atributos que ela [a substância] possui sempre nela estiveram simultaneamente, e que um não pode ser produzido pelo outro,

⁷⁷ A noção de matéria prima universal (*hylé, ou ύλη*) tem recebido diversas considerações na literatura filosófica. Por exemplo, L. Angioni comenta que é fruto de má interpretação dos escritos de Aristóteles: “Como se vê, estamos longe da noção tradicional de *matéria-prima*. Como foi notado por Charlton (1983, p. 208), a noção de matéria-prima teve origem numa falácia de ‘transposição de quantificadores’. O que Aristóteles quer dizer é que: (1) para qualquer ente composto x, há um item y que desempenha o papel de matéria de x. Mas a tradição que concebeu uma matéria-prima em Aristóteles entendeu tal proposição do seguinte modo: (2) para todos os entes compostos, há um mesmo y que desempenha o papel de matéria de todos.” (2009a, p. 165). Não há, portanto, uma única matéria, nem matéria separada daquilo de que é matéria, isto é, o bronze é dito matéria com respeito a estátua que é feita dele. De fato, lemos em *Sobre a geração e a corrupção*: “Em contrapartida, nós afirmamos que existe uma certa matéria dos corpos sensíveis, a partir da qual se geram os chamados elementos, mas esta matéria não é separada e está sempre associada a uma contrariedade” (ARISTÓTELES, 2009b, p. 125, 329a 24) e também na *Metafísica*: “E se existe algo de originário que não possa mais referir-se a outro como se fosse feito dele, então esse algo será a matéria prima [*πρώτη ύλη*].” (ARISTÓTELES, 2002, p. 415, 1049a25). Por outro lado, a posição de N. Abbagnano é diferente. Para ele, a matéria prima seria de caráter comum e para sustentar essa posição, cita passagens da *Metafísica*: “Em seu aspecto de sujeito, a M[atéria] é desprovida de forma, é indeterminada, portanto incognoscível por si mesma (Meta., VII, 11, 1037 a 27; VII, 10, 1036 a 8): características estas eminentes na “M[atéria].. primeira”, que não é a que constitui o material (p. ex., o bronze ou a madeira) de que uma coisa é feita, mas que é o sujeito comum, incognoscível, de todos os materiais (Ibid., IX, 7, 1049 a 18 ss.)” (ABBAGNANO, 1998, p. 646). Considerando ambas as posições e buscando mais subsídios na *Metafísica* para compará-las, encontramos que: “Acerca da substância material, ainda que todas as coisas derivem do mesmo elemento originário ou dos mesmos elementos originários, e ainda que a mesma matéria sirva de ponto de partida para sua geração, não se pode ignorar que existe uma matéria própria de cada coisa... Portanto, do mesmo objeto existem várias matérias, quando uma matéria é, ao mesmo tempo, matéria de outro: por exemplo, a fleuma deriva do graxo e do doce, se deste provém aquele; mas também pode-se dizer que deriva da bÍlis, enquanto esta pode ser considerada como dissolvida na matéria prima [*πρώτη ύλη*]. Com efeito, uma coisa deriva de outra em dois sentidos: ou enquanto uma deriva imediatamente da outra, ou enquanto deriva dos elementos nos quais se dissolveu a outra.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 381-3, VIII, 4, 1044 a 15 ss.). A leitura deste último fragmento permite concluir que a noção de matéria prima comum não é estranha ao pensamento de Aristóteles, ao menos na *Metafísica*.

cada um deles exprime a realidade ou o ser da substância.” (E1pXesc) (SPINOZA, 2014d, p. 95). Além disso, os atributos revelam uma mesma realidade, mas de modo diferente, conforme o escólio da proposição VII, da segunda parte da *Ética*: “Assim também, um modo da extensão e a ideia desse modo são uma única e mesma coisa, mas expressa de duas maneiras;” (SPINOZA, 2014d, p. 139). Nesse escólio, Spinoza também faz alusão a alguns hebreus terem visto esta situação “através de uma névoa”, ou seja, sem claridade. Acreditamos que seja uma referência também à Maimônides, que utiliza metáfora semelhante, retirada das escrituras, que Deus é visto através de uma nuvem, para indicar nosso limitado conhecimento de sua essência. (*Guia...*, pt. III, c. IX).

A formação e a dissolução dos elementos e das coisas por eles constituídas se desdobram em um processo cíclico. O equivalente disso no universo inteiro seriam as revoluções das esferas. O universo como um ser individual também tem semelhanças com o corpo, no qual as partes são dependentes umas das outras e não podem existir isoladas, por exemplo, um coração, um fígado e a própria carne não podem existir por si mesmos, devendo ser integradas no todo do organismo. No universo, o fogo não existiria sem a terra, a terra sem o céu e o céu sem a terra. Há entre as partes uma ordem existente, o que leva Maimônides a constatar que:

No homem há uma certa força que une os membros do corpo, controla-os, e fornece para cada um deles o que requerem para a conservação de sua condição, e para repelirem danos – os médicos distintamente a chamam de força principal no corpo do ser vivo; às vezes chamam-na “natureza”. O Universo igualmente possui uma força que une as diversas partes umas com as outras, protege as espécies da destruição, mantém os indivíduos de cada espécie tanto quanto possível, e dotam alguns seres individuais com existência permanente.⁷⁸ (MAIMÔNIDES, 2002, p. 116, tradução nossa).

No caso do Universo, essa força é o próprio Deus, e no caso do homem é o intelecto, que para Maimônides abrange tanto as ações e pensamentos quanto a própria regulação dos órgãos, seja primário, como é o caso do coração, sejam secundários, o que engloba os demais. O intelecto é necessário para o homem

⁷⁸ *In man there is a certain force which unites the members of the body, controls them, and gives to each of them what it requires for the conservation of its condition, and for the repulsion of injury—the physicians distinctly call it the leading force in the body of the living being; sometimes they call it “nature.” The Universe likewise possesses a force which unites the several parts with each other, protects the species from destruction, maintains the individuals of each species as long as possible, and endows some individual beings with permanent existence.*

porque, ao contrário dos animais que têm uma vida regulada naturalmente, a manutenção da vida humana é mais complexa, pois envolve diversos aspectos relacionados com a alimentação, desde a seleção, o preparo e o consumo, e outros processos necessários como a habitação, o vestuário e o convívio com os demais. Se o homem fosse deixado sozinho e dependesse apenas de sua própria vitalidade, se perderia e pereceria. Todavia, a força principal não é a única atuante e Maimônides relaciona mais quatro forças que operam nos seres que dependem de alimentos: atração, retenção, digestão e secreção, que são as forças próprias do metabolismo.

Ainda tratando da conservação dos seres, é preciso analisar a concepção da Providência, conforme consta no capítulo XVII, da parte III. Maimônides expõe quatro teorias a respeito, para depois completar a exposição com a teoria que ele defende. Como esta é derivada da teoria de Aristóteles, é com ela que iremos nos deter aqui, ainda que brevemente⁷⁹. Aristóteles afirma que a Providência divina se estende pelo Universo até certo ponto. Todas as esferas que são constantes, os seres celestiais e tudo o que opera de acordo com certa regra estão sob a sua influência, incluindo aí as espécies de seres vivos. Mas o que não é constante e varia de maneira incidental não é atingido pela Providência, ou seja, basicamente os indivíduos de cada espécie animal e vegetal. Maimônides destaca que essa é a opinião também daqueles que se afastaram da Lei, conforme consta no livro de Ezequiel (9, 9): “Com efeito, eles dizem: ‘lahweh abandonou a terra, lahweh não está vendo’.” Mas os indivíduos de cada espécie não estão totalmente abandonados, uma vez que a *materia prima* de que são formados possui determinadas capacidades, conforme seu grau de desenvolvimento. A porção da *materia prima* que é capaz de crescimento consegue existir por algum tempo e atrair o que é útil e rejeitar o que é inútil. A porção que mais se desenvolveu tem sensações e consegue se preservar e se proteger, movendo-se para o que lhe favorece e se afastando do que é contrário ao seu bem-estar. A porção mais refinada é dotada de Intelecto e consegue controlar, estimar e descobrir o que é favorável tanto para a existência temporal dos indivíduos quanto para a preservação das espécies.

⁷⁹ As demais teorias são: de Epicuro, para quem não existiria nada como uma Providência no Universo, uma vez que este é composto por átomos que se combinam por acaso e que recebem suas formas por mero acidente. Dos Asharia (muçulmanos conservadores), que consideram que tudo está submetido a vontade divina, até mesmo a queda da folha de uma árvore, e vêem o universo como algo predestinado e imutável. Dos Mutazila (muçulmanos dissidentes), para os quais todos os atos de Deus são sábios e justos, mesmo quando uma criança nasce com defeitos, sem ter tido a possibilidade prévia de pecar. Maiores detalhes são encontrados no capítulo referido.

A interpretação de Maimônides sobre a Providência segue em linhas gerais a perspectiva aristotélica, porém com algumas diferenças. Embora concorde que na terra a maior parte das criaturas não se encontram sobre a Providência, não é este o caso dos indivíduos humanos, pois Deus volta-lhes constantemente a atenção, dependendo de seu mérito. Tal posição é apoiada por inúmeros relatos bíblicos, por exemplo: “lahweh, que é o homem para que o conheças, o filho do mortal para que o consideres?” (Sl 144, 3). “grande em conselho, poderoso em ações, cujos olhos estão abertos sobre todos os caminhos dos homens para retribuir a cada um segundo sua conduta e segundo o fruto de seus atos.” (Jr 32, 19). “Porque seus olhos acompanham o proceder de cada um e ele olha todos os seus passos.” (Jó, 34, 21). A concepção de que as outras criaturas não gozam da Providência, encontra respaldo no profeta Habacuc: “Tu tratas o homem como os peixes do mar, como os répteis que não têm chefe.” (Hab 1, 14). A Providência age através do Intelecto Ativo e está conectada com o intelecto humano, então só se realiza em seres inteligentes e na medida em que são agidos pelo próprio Intelecto Ativo. Mais dois argumentos também são apresentados para provar que a Providência se estende aos indivíduos humanos. O primeiro se refere a própria história do povo judeu, na qual se destacaram homens como Abraão, Isaac e Jacó, que dão provas da ação de Deus diretamente sobre eles. O segundo se estabelece a partir do questionamento do conceito de espécie. As espécies não existem a não ser em nossas mentes. Espécies e outras classes são meramente ideias e o que existe na realidade são indivíduos ou aglomerados de indivíduos. Dessa forma, a Providência não poderia se dirigir às espécies, que não têm uma existência real.

Podemos comparar as concepções de providência de Maimônides com as de Spinoza. Este compreende duas classes de providência: a universal e a particular. A providência particular atua como preservação do indivíduo, em um sentido autônomo, não apenas como decorrente da providência universal, isto é, a providência opera no indivíduo preservando seu ser, conforme fica claro no *Breve tratado*: “A providência universal é aquela pela qual cada coisa é produzida e conservada enquanto parte de toda a natureza. A providência particular é a tendência que tem cada coisa em particular de manter seu próprio ser, enquanto não é considerada uma parte da natureza, mas um todo.” (SPINOZA, 2014a, p. 74). Uma questão de tradução merece consideração porque o uso da palavra ‘tendência’, aqui, deve ser entendida como o

próprio *conatus*, considerando que Spinoza utiliza no original em holandês, o termo *poginge* (ver nota 4, c. I), ou seja, é o *conatus* no pensamento spinoziano que corresponde à providência. E não há dois tipos distintos no que diz respeito à natureza da providência, como se a universal fosse responsável pela conservação e a particular por uma espécie de recompensa ou distinção aos olhos divinos.

De fato, para Spinoza todos os seres são igualmente conservados pela providência divina. O próprio termo ‘providência’ vai ter um uso delimitado na obra spinoziana. A primeira referência é ao *Breve tratado*, como citado acima. Posteriormente, Spinoza utiliza o termo nas cartas 19 e 21, à Blyenbergh, nas quais faz as seguintes menções: “parece resultar claramente da Providência de Deus, a qual não difere em nada de sua vontade nem do concurso que ele presta ao mundo e à criação contínua, por ele, de todas as coisas, que o mal ou o pecado não podem existir, ou que Deus é ele próprio o autor.” (SPINOZA, 2014b, p. 106). Mais adiante, conecta outro aspecto à vontade: “Essa vontade, com efeito, não difere em nada de seu entendimento; é impossível que um acontecimento qualquer ocorra contrariamente à sua vontade, ou que se conceba um objeto real em desacordo com seu entendimento, tal como um círculo quadrado” (SPINOZA, 2014b, p. 107). Então a providência, a vontade e o entendimento de Deus são uma e mesma coisa, e também são a tendência que elas têm se perseverarem na existência (*conatus*). Contudo, há limites em nossa condição humana que não nos permitem um entendimento das operações divinas: “...não podemos saber como nossa liberdade e tudo que dela depende coincide com a providência e a liberdade de Deus [...]; de sorte que não podemos achar que nossa liberdade implique qualquer contradição porque não podemos compreender como Deus criou as coisas e, o que vem a ser a mesma coisa, como ele as conserva.” (SPINOZA, 2014b, p. 133). Tendo mencionado a providência nas cartas, é no *Tratado teológico-político* que ela retorna à pauta, pois Spinoza busca ilustrar seu uso nas Escrituras. Todavia, além disso, esclarece aspectos da providência que lhe parecem, de modo geral, mal compreendidos:

Com efeito, este [o vulgo] pensa que a potência e a providência de Deus jamais aparecem mais claramente do que quando parece ocorrer na natureza algo de insólito, ou de contrário à opinião corrente, em virtude de hábitos adquiridos. Sobretudo se para ele esse acontecimento é ocasião de ganho ou de vantagem. E ele considera que nenhuma prova mais clara pode ser dada da existência de Deus do que uma aparente derrogação da ordem da natureza. Por essa razão, os outros lhe parecem suprimir Deus, ou ao menos a providência de Deus, os

que explicam as coisas e os milagres por causas naturais ou se dedicam a conhecê-las claramente. (SPINOZA, 2014c, p. 137)

Mas o que ele afirmou para o vulgo também se aplicaria aos filósofos judeus (Maimônides, no mínimo), uma vez que, por um lado, reconhecem a ação de Deus na natureza e, por outro, tomam a providência divina no sentido de perceber aí benesses especiais e uma interferência determinada, cujo alcance escapa ao entendimento humano. Fica claro que Spinoza argumenta o contrário disso: “...não se pode conhecer a essência de Deus, como também sua existência ou providência, por meio dos milagres, mas, ao contrário, que as percebemos mais e melhor na ordem fixa e imutável da natureza.” (SPINOZA, 2014c, p. 141). O problema levantado por Spinoza é que se nossas noções sobre Deus fossem mudadas por qualquer potência que seja, duvidaríamos de sua verdade e duvidaríamos por consequência da existência de Deus. Dessa forma, ele procura fazer um alerta sobre a concepção de milagre e afastá-la do entendimento da providência, que seguiria leis fixas e imutáveis, não estando submetida aos caprichos e à arbitrariedade de outra suposta potência que não se encontrasse na própria natureza. Se em outra época houve esse tipo de crença é porque os antigos entenderam por milagre o que não podiam explicar de forma natural. Reforçando seu entendimento sobre a providência, afirma de maneira sintética que:

Passo agora ao meu terceiro ponto, e vou mostrar pela Escritura que o decreto e o mandamento de Deus, e conseqüentemente Sua providência, são simplesmente a ordem da natureza – isto é, quando a Escritura descreve um evento realizado por Deus ou pela vontade de Deus, devemos entender simplesmente que estava de acordo com a lei e a ordem da natureza, não, como muitas pessoas pensam, que a natureza cessou de agir por um momento, ou que sua ordem foi temporariamente interrompida.⁸⁰ (SPINOZA, 1883, p. 89, tradução nossa)

⁸⁰ *I now go on to my third point, and show from Scripture that the decrees and mandates of God, and consequently His providence, are merely the order of nature - that is, when Scripture describes an event as accomplished by God or God's will, we must understand merely that it was in accordance with the law and order of nature, not, as most people believe, that nature had for a season ceased to act, or that her order was temporarily interrupted.* Nesse fragmento de texto em particular utilizamos a tradução inglesa de R.H.M. Elwes porque o período ‘*and consequently His providence*’ foi simplesmente suprimido da tradução para o português de Guinsburg et al. No original em latim está desse jeito, como pode ser verificado: “*Ad tertium igitur pergo, ut scilicet ex Scriptura ostendam, Dei decreta et mandata, et consequenter providentiam...*” (disponível em: http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_theologico-politicus/Caput_VI)

Acreditamos que está bem estabelecido o caráter criador e conservador da providência e certo ponto de contato entre Spinoza e Maimônides. Avançamos agora nessa comparação ao incluir o fato de que a perspectiva imanente de Spinoza dispensa boa parte dos artifícios dos autores anteriores porque evita ser necessário imaginar o Intelecto operando a providência particular no indivíduo, no caso de Maimônides. Em Spinoza, a providência age diretamente nos seres porque Deus é a causa primeira e imanente de todas as coisas, o que implica na desnecessidade de pensar como Deus interferiria nos negócios humanos, se direta ou indiretamente, visto que esses negócios não têm outra origem que não ele.

Quanto à concepção de morte em Maimônides, podemos começar a analisá-la retomando a afirmação, feita acima, de que os seres transitórios têm origem nos elementos e neles se resolvem no término de sua existência. 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 *materia 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.”⁸¹ (MAIMÔNIDES, 2002, p. 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

⁸¹ *The same forces which operate in the birth and the temporal existence of the human being operate also in his destruction and death. This truth holds good with regard to this whole transient world. The causes of production are at the same time the causes of destruction.*

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*, 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”⁸² (MAIMÔNIDES, 2002, p. 266, tradução nossa). É justamente o caso de se pensar na saúde, que implica na 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.”⁸³ (MAIMÔNIDES, 2002, p. 267, tradução nossa).

⁸² *All evil are negations.*

⁸³ *Even the existence of this corporeal element, low as it in reality is, because it is the source of death and all evils, is likewise good for the permanence of the Universe and the continuation of the order of things, so that one thing departs and the other succeeds.*

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”⁸⁴ (MAIMÔNIDES, 2002, p. 279, *Guia*, pt. 3, c. XV, 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 (BT, pt.2, c. XXVI) e também como causa da essência de todas as coisas (E1pXXV), 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 (E2defII), não sua ausência, ou aniquilação. Disso decorre que nada pode ser destruído senão por causa exterior (E3pIV) 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, 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

⁸⁴ *all philosophers consider that it is impossible for one substratum to have at the same moment two opposite properties.*

terremotos. Spinoza também concebe o calor, o frio, os trovões e tempestades como propriedades da natureza (*Tratado político* [1677], c. I, parag. 4) 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 voluntaria 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, mas não devido a algo essencial inerente a ela, conforme foi desenvolvido no capítulo anterior. Outro exemplo: se a força de atração atrai um humor frio demais, leva ao adoecimento e, subsequentemente, à morte. A causa seria o humor excessivamente frio, não a força de atração em si. Se ela atuou desregradamente em um indivíduo é porque ele foi afetado por alguma paixão, caso contrário, não seria causa de mal algum. Spinoza pensa nas 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, ao 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 fugiriam 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, p. 178, carta 36). 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, e dessa ação recíproca, que ocorre de infinitas formas, um modo de existência lhes é determinado. (SPINOZA, 2014b, carta 32).

Agora, a existência de forças interiores destrutivas não é estranha ao pensamento judaico. Na sequência, analisaremos as ideias de Gersonides sobre a destruição e a morte, que incorpora esse aspecto da herança aristotélica de modo mais destacado do que Maimônides. Retomaremos também a discussão sobre a Providência, enquanto conservadora dos seres e como se contrapõe à destruição interna.

3.2. GERSONIDES: A MORTE É INERENTE À MATÉRIA

Se Maimônides sustenta uma posição que se esquivava dos contrários inerentes aos elementos e às coisas, Gersonides assume a inerência desses contrários e utiliza-os para explanar suas concepções sobre a destruição. A posição desse autor, portanto, é oposta à de Spinoza, que propõe: “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, p. 205) (E3pV) Isso poderia nos levar a supor que os sistemas de pensamento de Gersonides e Spinoza seriam antagônicos. Analisaremos a seguir alguns aspectos da teoria de Gersonides e poderemos estabelecer com clareza como ele e Spinoza pensavam sobre os contrários e sua repercussão na vida e na morte. Gersonides (1329) se insere na mesma escola que Maimônides, ou seja, estabelece o diálogo da tradição judaica com a filosofia aristotélica. Entretanto, apresenta divergências com seu antecessor que não podem ser desprezadas, envolvendo os temas com que nos ocupamos aqui, ou seja, criação e destruição.

Quanto a relação entre Gersonides e Spinoza, alguns estudos têm procurado elucidá-la, demonstrando pontos de contato e diferenças, com os quais nos ocuparemos a seguir. Wolfson (1934a) afirma que Gersonides foi o alvo de algumas afirmações de Spinoza, no *Breve tratado*, principalmente quando este último

questionou a existência da matéria pré-existente, condição necessária para a Criação, na perspectiva de Gersonides:

Que não pode haver substância limitada, segue-se claramente que uma tal substância deveria tirar alguma coisa do nada, o que é impossível. Com efeito, de onde ela possuiria aquilo em que difere de Deus? Ela não o possuiria de Deus, pois ele nada tem de imperfeito nem de limitado, etc., logo, de onde, senão do nada. (SPINOZA, 2014a, p. 55)

Em outros termos, pensar nessa substância limitada não resolveria a questão da *creatio ex nihilo*, apenas deslocaria o problema de posição, por assim dizer. Na primeira parte da *Ética*, proposição XV, escólio, Spinoza retoma essa questão, que foi notada por M. Jöel, conforme apontado por Wolfson:

[...] eles fazem ver claramente, tentando demonstrá-lo por outras razões, que distinguem inteiramente a substância corporal, ou extensão, da natureza divina, admitindo que ela é criada por Deus. Mas ignoram por qual poder divino ela foi criada, o que mostra claramente desconhecerem o que eles mesmos dizem. (SPINOZA, 2014d, p. 101)

E é também tendo Gersonides em foco, segundo Wolfson, que Spinoza apresenta essa outra declaração nos *Pensamentos metafísicos*: “nós não nos deteremos nisso para refutar a opinião daqueles que admitiram um mundo, ou um caos, ou uma matéria sem forma alguma, coeternos a Deus e, assim, independentes.” (SPINOZA, 2014a, p. 308). Questão essa que já aparecera no *Breve tratado*. O problema que emerge associado à matéria prima informe é se ela teria sido usada em sua totalidade, se teria faltado ou sobrado, e como sua medida teria sido determinada⁸⁵. Sobre isso, Gersonides declarou: “ultrapassa a compreensão que o tamanho deste elemento primordial deveria concordar exatamente com o tamanho que o mundo deve ser, pois é evidente que o tamanho do mundo não pode ser nem mais nem menos do que é.”⁸⁶ (*Guerras*, I. VI, pt. I, c. 18) (WOLFSON, 1934a, p. 108,

⁸⁵ Wolfson comentou que essa perspectiva do uso da matéria primordial para a criação do mundo em justa medida, ou seja, sem sobra nem falta, já se encontrava em Platão e em Fílon.

⁸⁶ *it is also past comprehension that the size of this primordial element should exactly agree with the size of which the world must be, for it is evident that the size of the world can be neither more nor less than what it is. Em nossa edição consta: And it is also absurd to say that the size of the [primordial] body was by chance the same size as the proper size of the world. For it would appear that it is impossible for the world to have a greater or smaller magnitude than it has, since all natural and animate substances have determinate sizes, as has been previously mentioned.*

tradução nossa; GERSONIDES, 1999, p. 332). É sobre essa questão, afirma Wolfson, que Spinoza se debruçou e que teria feito um comentário anterior:

“Além disso, o que é criado não é de modo algum produzido do nada, mas deve necessariamente ter sido produzido daquilo que é existente [...]. Mas que alguma coisa deva sair daquilo que é existente e que este último não deva ter algo de menos, mesmo depois disso ser produzido a partir dele, não podemos alcançar com nosso entendimento.”⁸⁷ (WOLFSON, 1934a, p. 108, tradução nossa)

Em outro estudo, J. Klein (2000) propõe que a ideia de imanência adotada por Spinoza teria sido antecipada por Gersonides e que este teria influenciado a formulação dessa concepção por parte daquele. Para isso, a autora argumenta sobre o processo de conhecimento e de eternidade da mente, pois é sabido que para Spinoza a mente não morre, necessariamente, com o corpo, e uma ideia semelhante se encontra em Gersonides. Para ela, Gersonides aproxima o Intelecto Ativo do intelecto divino e da inteligibilidade da natureza, o que leva ao abandono da distinção religiosa entre criador e criatura e permite pensar na fórmula spinoziana *Deus sive Natura*. Também é o que permite a compreensão da mente do ponto de vista da eternidade e da duração⁸⁸.

W. Z. Harvey (2012) pesquisou um aspecto específico de influência de Gersonides sobre Spinoza, a saber, o *conatus*. Ao escrever sobre biologia, Gersonides baseou-se em Aristóteles e Averróis e desenvolveu o argumento de que a Natureza ‘preserva’ a existência de animais e plantas e além disso, ‘se esforça’ para que tal ocorra. Essas ideias podem ser encontradas nas obras de Gersonides que

⁸⁷ *Further, that which is created is by no means produced from nothing, but must necessarily have been produced from that which is existente [...]. But that something should come forth from that which is existent and that this latter should not have that something less even after it had been produced from it that we cannot grasp with our understanding.* Nessa citação optamos por conservar o original de Wolfson porque as traduções para o português apresentam outras palavras que modificam o sentido reconhecido por ele. Encontra-se em português: “ser criado por um ser existente” (SPINOZA, 2014a, p. 57) e não “sair daquilo que é existente”. O que Spinoza discute aqui é justamente como a criação não diminuiria o que é existente, o que está conforme a tradução de Wolfson, e não a ação criadora de um ser, propriamente dita.

⁸⁸ Não é nosso objetivo analisar a teoria do conhecimento nem de Spinoza nem de Gersonides. Maiores informações podem ser obtidas no próprio artigo de Klein. O tema do Intelecto Ativo no que diz respeito ao conhecimento é desenvolvido no Livro 1 de *Guerras do Senhor* (GERSONIDES, 1984). Comentários sobre este tema podem ser encontrados em Feldman (1984; 1992), que analisa a concepção de Gersonides sobre o Intelecto Ativo, o intelecto material e o intelecto adquirido. Após essa análise, é possível supor certa inspiração de Spinoza nesse modelo, mas ao mesmo tempo um claro distanciamento de Gersonides, no que diz respeito à Ciência intuitiva (EIIp40esc2), que esta sim, depende do conceito de imanência para se sustentar.

comentam a filosofia de Averróis, em seus comentários bíblicos e em sua obra filosófica mais proeminente, *Guerras do Senhor* (1329). Ao longo destes textos, Gersonides utiliza expressões que permitem uma visão de suas concepções biológicas e teológicas: há uma ‘força natural’, ou *conatus*, nos animais que os preserva, mas Deus é a origem dessa força natural. Além disso, também declara que ‘a forma se esforça’ para preservar os seres, assim o esforço para a preservação está atribuído ora à Natureza, ora à Deus, ora à forma, o que prenuncia as concepções de Spinoza. Harvey argumenta que na época em que Spinoza era um jovem estudante na escola *Keter Torah*, sob a responsabilidade de Saul Levi Morteira, as teorias de Gersonides eram de conhecimento geral naquele contexto, destacando um dos sermões do rabino, baseado nesse último, no qual declara que a “Natureza [...] era a mãe de todas as criaturas e implantou na vontade delas... esforçar-se [...] por sua perpétua existência”⁸⁹ (MORTEIRA, apud HARVEY, 2012, p. 291, tradução nossa).

Também é destacada por Harvey a semelhança da noção de Providência ligada ao *conatus* em Gersonides e em Spinoza. Para ambos, a Providência é responsável pela preservação da existência de todas as criaturas. Mas, a despeito das semelhanças, Harvey aponta duas diferenças nas concepções de *conatus* em Gersonides e Spinoza. Baseado em Aristóteles e Averróis, Gersonides pensa na preservação da Natureza tomando como ponto de partida que ela não faz nada em vão, e para Spinoza qualquer tentativa de atribuir fins à Natureza não passa de nossa forma de imaginar como ela funciona, a partir de nós mesmos, que atribuímos finalidades às nossas ações. Também baseado em Averróis, Gersonides defende que a natureza preserva o nobre mais do que os outros, enquanto Spinoza propõe que ela preserva a todos igualmente.

S. Nadler (2014), fez um trabalho no qual as concepções de virtude e razão são analisadas nos três filósofos, Spinoza, Maimônides e Gersonides e a providência também é implicada de modo consequente.

[...] no sistema de Spinoza há lugar para um tipo de providência, embora seja uma que não emprega um Deus providencial. Para Spinoza, Deus ou a Natureza recompensa o virtuoso. Contudo, Deus (ou a Natureza) opera assim não porque há um plano que concebe e então realiza intencionalmente, mas simplesmente porque é como a Natureza trabalha necessariamente. É uma

⁸⁹ Nature [*ha-ṭeva*], mother of all creatures, has implanted in their will...to endeavor [*le-hištadde*] for their perpetual existence...

teoria da divina providência sem teleologia.⁹⁰ (NADLER, 2014, p. 175, tradução nossa)

É assim que a providência é entendida como a ordem inviolável da natureza e parte dessa ordem implica em que o virtuoso possui benefícios, mas que são concedidos naturalmente, não por intenção ou por projeto. Nadler destaca que em certo sentido Maimônides e Gersonides podem ser considerados precursores de Spinoza nesse quesito porque para os três a virtude é uma questão de realização do intelecto. Nadler completa sua análise destacando dois pontos da filosofia de Spinoza que superam seus antecessores. Primeiro, ele identifica Deus com a natureza e a faz o objeto de nosso conhecimento supremo. A razão não é apenas a ligação com a divindade transcendente, mas a conexão intelectual com o cosmos do qual fazemos parte. Segundo, Spinoza é mais contundente ao afirmar o papel do intelecto para alcançarmos a felicidade e a beatitude, que têm causas naturais, na realidade. Maimônides e Gersonides teriam estabelecido o fundamento para as reflexões de Spinoza, embora ele somente tenha conseguido avançar em suas elaborações por raciocinar fora dos limites convencionais do judaísmo.

Diante das análises dos autores citados, podemos tecer nossas próprias considerações. A possibilidade de Gersonides ter antecipado a noção de imanência, encontrada em Spinoza parece-nos remota. A teoria da criação do mundo, para Gersonides (1999), adquire contornos particulares porque se afasta da noção comumente aceita no judaísmo da *creatio ex nihilo*, todavia com o cuidado para não afastar o próprio Gersonides do judaísmo. O que constitui um problema para Gersonides quanto à criação do mundo é uma questão que permeia toda a filosofia medieval: qual a relação do imaterial com o material? Ele expressa claramente essa inquietação em sua principal obra filosófica, *Guerras do Senhor*. “Em geral, a forma fornece alguma coisa similar a ela mesma, então fornece a forma; todas as formas são objetos de razão (i. é. incorpóreos). Mas se eu pudesse saber como a forma

⁹⁰ [...] in Spinoza's system there is room for a kind of divine providence, albeit one that does not employ a providential God. For Spinoza, God or Nature rewards the virtuous. However, God (or Nature) does so not because there is a plan that it conceives and then willfully carries out, but simply because that is how Nature necessarily works. It is a theory of divine providence without teleology.

fornece a corporalidade!”⁹¹ (GERSONIDES, 1999, p. 325, *Guerras*, l. VI, pt. I, c. XVII, tradução nossa). É no mesmo capítulo XVII, que Gersonides defende sua posição, pois alega que o texto do Gênesis declara que aquilo que foi criado, o foi a partir de outra coisa, permitindo-o adotar uma teoria com inclinação platônica, no sentido de que Deus teria agido sobre uma matéria informe para criar o mundo (ver nota 64). Assim, Deus age sobre a matéria, mas não permanece nela⁹².

Na perspectiva de Gersonides, e segundo o modelo medieval do universo (ver nota 68), existe um fluxo emanativo que começa com Deus e se dispersa entre uma pluralidade de intelectos separados, que são aqueles respectivos a cada esfera. Essas inteligências são integradas pelo Intelecto Ativo, que preserva a unidade de Deus, ainda que particularizada e em nível inferior. Ele também é referido como o filho de Deus, devido a sua ligação com a Inteligência Primeira, permanecendo externo ao mundo, agindo no sentido de organizá-lo e permitir sua inteligibilidade.

De modo semelhante a Maimônides, Gersonides também considera que esse processo emanativo tem a vontade de Deus como fator determinante, sendo assim, não é apenas o tempo que depende da vontade dele, mas também a maneira como o mundo pode ter sido criado. Se a criação ocorreu em um instante específico não foi por nenhuma imperfeição ou alteração que existisse em Deus, mas devido à natureza da matéria que foi usada para a criação e que deveria estar apta a receber o bem divino. Quando isso foi possível, a criação sobreveio.

Diferentemente, em Spinoza, a noção de substância não é comparável a nenhuma forma de *materia prima* ou de matéria informe, como preconizou Gersonides, porque nada poderia ser coeterno com Deus. Para Spinoza, a própria

⁹¹ *In general, a form gives something similar to itself; thus, it gives the form; for all forms are objects of the intellect [i.e., incorporeal]. But would that I knew how a form can give corporeality!*

⁹² Feldman (1992), ao comentar o livro V de *Guerras...*, faz notar que a natureza é criada com ordem e propósito: [A] Natureza exhibe uma terceira-estrutura definida, com os vários gêneros e espécies ordenados hierarquicamente, de modo que um nível é “a forma e perfeição de outro”. O sistema todo, Gersonides argumenta, deve ser dirigido por um agente externo. Pois se o agente estivesse dentro do sistema, seria parte dele e precisaria ele mesmo ser dirigido, levando a um ciclo vicioso. Todo o macrossistema é governado por um agente intencional e transcendente que “olha para” o ordenado, proposital desenvolvimento da vida terrestre. (FELDMAN, 1992, p. 270, tradução nossa: *Nature exhibits a definite tier-structure, with the various genera and species ordered hierarchically, such that one level is "the form and perfection of another." The whole system, Gersonides argues, must be directed by an external agent. For if the agent were within the system, it would be part of it and would itself need to be directed, leading to a vicious regress. The whole macrosystem, then, is governed by a transcendent intentional agent that "sees to" the orderly, telic development of terrestrial life.*)

substância Una é Deus, conforme amplamente demonstrado no livro I, da *Ética* (proposições I a XIV). Isso implica que em Gersonides, um raciocínio que promovesse a noção *Deus sive Natura* não poderia ser encontrado, uma vez que para ele a natureza é criação de Deus, que a tem como um plano em sua mente, desenvolvido com intenção e propósito, mas que não está nela, nem age diretamente sobre ela, mas mediado por sua emanção, o Intellecto Ativo.

Isso impacta a conservação dos seres, porque embora ela tenha origem em Deus, não é diretamente realizada por ele. Conforme acima, Harvey (2012) defendeu que a noção de *conatus* em Spinoza foi influenciada por Gersonides, porque embora esta noção fosse corrente no século XVII, outros filósofos utilizavam-na de maneira diferente. Por exemplo, para Descartes, o *conatus* seria uma ação que causa o movimento ou o repouso e para Hobbes, seria o movimento feito no menor espaço e tempo que pode ser determinado⁹³. Em Spinoza, o *conatus* tem uma acepção conservativa e é um princípio de continuidade e perseverança, logo, é mais provável ter sido concebido sob a influência de Gersonides. Isso nos leva a reconhecer o papel da Providência em ambos os pensadores, como responsável pela preservação da existência de todas as criaturas. No caso de Gersonides, o esforço empreendido por Deus ou a Natureza é designado como 'Providência universal' e o esforço empreendido pelo indivíduo, de 'Providência particular'. No caso de Spinoza, de modo semelhante, conforme aparece no *Breve tratado*, a 'providência universal' é aquela pela qual a coisa é produzida e conservada como parte de toda a natureza. A 'providência particular' é a tendência da coisa a manter o próprio ser, não como parte, mas como todo. Essa aproximação encontrada em Gersonides de que "ou Deus" se esforça, "ou a Natureza" se esforça, fez Harvey reconhecer que a noção de *Deus sive natura* já estaria em Gersonides, mas nos parece que essa relação de equivalência não seria cabível. Se é verdade que Gersonides admite a emanção a partir de Deus de um fluxo criador, não é verdade que ele admite a imanência de Deus no mundo porque tendo criado o mundo, Deus manteve-se afastado dele. Logo, Deus e a Natureza não poderiam ser mutuamente equivalentes. Além disso, a mediação do Intellecto Ativo é fundamental, pois é através dele que Deus age no mundo, e não de maneira direta, o que somente reforça a impossibilidade de equivalência entre ele e a Natureza. No caso de Spinoza, *Deus sive natura* se sustenta porque se trata da

⁹³ Para um exame mais detalhado sobre o *conatus* em Hobbes, Descartes e Spinoza, ver Oliva (2018).

mesma coisa, todavia expressa de maneiras diferentes: Deus é a própria substância e a natureza, suas modificações.

Convém retomarmos distinções importantes sobre a Providência. Conforme apresentado por Feldman (1987), o problema da Providência divina na filosofia medieval esteve em pauta por conta do diálogo com a religião e não foi diferente no caso do judaísmo. A concepção de Aristóteles atravessou os séculos na interpretação dada por Alexandre de Afrodísia, para quem a providência divina no mundo sublunar se estendia apenas à estrutura e ao comportamento geral das várias espécies das coisas terrenas, mas não aos membros em particular dessas espécies⁹⁴. Assim, Deus não mostra nenhuma preocupação com os indivíduos, nem mesmo com os indivíduos humanos. Já encontramos uma modificação desta perspectiva em Maimônides, influenciada pela concepção de providência presente na Torá, de que, de fato, ela se estende aos indivíduos, pois toda a saga do povo judeu apresenta exemplos nesse sentido. Dessa forma, Maimônides formula a própria concepção da providência, sem se afastar dos ensinamentos da Torá, admitindo a Providência individual para o homem, mas em caráter restrito, sendo necessário o cumprimento de certas condições, ou seja, alcançar a perfeição moral e intelectual. Para as outras espécies, a providência continuaria sendo universal.

A concepção de Gersonides, por sua vez, toma Maimônides como ponto de partida, mas introduz também algumas modificações. O problema levantado pelo primeiro é de natureza cognitiva e diz respeito ao conhecimento de Deus sobre o homem, o que tem impacto na ação da Providência. Há diferenças nas concepções do conhecimento divino entre Gersonides e Maimônides, mas o ponto crucial no que tange à Providência é a afirmativa deste último de que Deus tem conhecimento dos eventos particulares na qualidade de particulares, uma vez que Deus é onisciente e nada escaparia de seu conhecimento, ainda que não possamos conceber como é o conhecimento divino, conquanto seja diferente do nosso. Gersonides nega que isso seja possível, pois nessa matéria tende a manter a concepção de Aristóteles, para quem o conhecimento mundano não cabe em Deus, e acrescenta que muito menos

⁹⁴ M. C. Sousa examinou essa posição em detalhe: “Assim, após os momentos de afirmação da providência e negação da interferência direta, Alexandre, recorrendo ao *De caelo*, mostra como há a providência no âmbito dos corpos celestes segundo a intenção primeira e, valendo-se da Metafísica, resolve o problema da interferência direta ao considerar que a providência divina com respeito ao mundo sublunar ocorre através do movimento e da ordem dos corpos celestes.” (SOUSA, 2012, p. 197)

os negócios humanos⁹⁵. Decorre disso que se Deus não tem nem o conhecimento dos indivíduos, muito menos sua providência chegaria até eles. A concepção aristotélica é de não existir providência individual e, nesse sentido, Gersonides se afasta dela. Então, como seria possível não haver conhecimento de Deus dos particulares e haver a providência particular? Como também conciliar a providência particular com o estado de sofrimento e revés vivenciado pelos homens, sem contrariar a própria justiça divina?

A resposta que Gersonides fornece diante dessas questões é uma tentativa bem-sucedida de conciliá-las, bem como com a tradição da Torá. Essencialmente, a providência é universal e faz parte do plano de Deus estendê-la para qualquer indivíduo que satisfaça a condição geral de adquirir a perfeição intelectual e moral. De acordo com sua teoria metafísica, a providência é emanada a partir do Intelecto Ativo para qualquer indivíduo que exiba as condições requeridas. Então são os indivíduos, como recipientes, que particularizam a providência universal, de modo semelhante aos profetas, que captam mensagens divinas. E é essa providência universal a responsável pela ordem e pelo propósito que Deus imprime na natureza, bem como a criação dos seres, e que atinge a todos indiscriminadamente através das emanações dos corpos celestes. O segundo tipo de providência, que emana de Deus através do Intelecto Ativo, é responsável pela felicidade do homem e conta como recompensa, somente atingindo àqueles que alcançam a perfeição espiritual. É a partir dessa consideração que Gersonides consegue explicar por que mesmo o justo pode sofrer e viver reveses, pois é o que ocorre se ele se afasta deste grau de perfeição e acaba por se distanciar da providência. O mal que lhe ocorre não pode ser imputado a Deus de nenhuma forma, mas lhe acomete devido à ausência da providência. Assim, o mal não está em Deus, mas sim no mundo.

Em Gersonides, a concepção da providência admite não só dois âmbitos de ação (universal e particular) como duas naturezas distintas, conforme pode ser demonstrado a seguir:

⁹⁵ Estes temas são tratados em detalhes nos escritos dos autores medievais em questão: em Gersonides, o livro 3, capítulo II de *Guerras...*; em Maimônides, no *Guia...*, Livro III, cap. 20 e 21. Em Aristóteles, isso está debatido na *Metafísica*, XII, 9. Texto no qual fica demonstrado que o pensamento divino somente está voltado para o todo, não para as partes. Feldman (1987) comenta que não foi casual a sequência de capítulos em Gersonides, pois ele aborda primeiro a problemática do conhecimento divino para em seguida analisar a providência divina.

Desde que foi mostrado que é falso dizer que não há providência individual em geral e que também é falso dizer que há providência individual operando em qualquer e toda pessoa, é evidente que a providência individual deve operar em algumas pessoas, mas não em outras [...]. Desde que o homem exibe diferentes níveis de proximidade ou afastamento do Intelecto Ativo em virtude de seu caráter individual, aqueles que estão mais fortemente ligados a ele recebem a providência divina individualmente. E desde que alguns homens não vão além da disposição com a qual foram dotados como membros da espécie humana e não tentam obter a perfeição que os aproximariam do Intelecto Ativo – com efeito, alguns deles aumentam suas imperfeições com as quais nasceram como membros dessa espécie – tais pessoas estão obviamente fora do escopo da providência divina exceto de maneira universal como membros da espécie humana, pois eles não têm nenhuma [perfeição] individual que garanta a providência [individual].⁹⁶ (GERSONIDES, 1987, p. 174, tradução nossa)

Então fica claro que a providência individual na realidade é a providência universal particularizada e que depende de cada indivíduo, não sendo concedida de modo indiscriminado a todo indivíduo. Em certo sentido, depende do mérito do indivíduo alcançá-la. Quanto à natureza da providência, não somente envolve a preservação da existência, mas contempla também a dispensação de benefícios, o que dentro da tradição do judaísmo é um ponto de destaque, já que o povo judeu seria supostamente diferenciado aos olhos de Deus. Os filósofos judeus, para se manterem no quadro de referência de sua religião, argumentam de forma a encontrar explicações ‘racionais’ para manter esse dogma⁹⁷. Nesse sentido é possível acompanhar o seguinte argumento:

Esse tipo de providência [que preserva a existência] é mostrada no homem de forma muito mais perfeita. Pois o homem é dotado com um intelecto prático do qual muitos tipos de artes úteis são derivados para sua preservação. Ele também recebeu um intelecto do qual são derivadas as tendências para fugir das coisas nocivas e para obter coisas vantajosas. Em alguns homens essa providência é ainda mais desenvolvida, pois lhes comunica através da profecia

⁹⁶ *Since it has been shown that it is false to say that there is no individual providence at all and that it is also false to say that there is individual providence operating in each and every person, it is evident that individual providence must operate in some people but not in others [...] Since man exhibits different levels of proximity to and remoteness from the Agent Intellect by virtue of his individual character, those that are more strongly attached to it receive divine providence individually. And since some men never go beyond the disposition with which they are endowed as members of the human species and do not try to attain perfection so that they could become close to the Agent Intellect-indeed, some of them increase their imperfections, with which they have been born as members of this species-such people are obviously not within the scope of divine providence except in a general way as members of the human species, for they have no individual [perfections] that warrant [individual] providence.*

⁹⁷ Este aspecto perpassa as obras de Maimônides, Gersonides e Crescas, mas Spinoza é crítico com relação a essa posição. Suas concepções a respeito podem ser lidas no *Tratado teológico-político*, capítulo III, no qual Spinoza argumenta que se há alguma distinção quanto ao povo judeu diante da perspectiva divina seria somente no que concerne a organização social e ao Estado. Fora desse âmbito, o judeu não goza de nenhuma prerrogativa diferente dos demais homens.

o mal ou bem iminentes, de forma que possam se proteger contra o mal e obter o bem [...] Esta é uma condição própria, pois Deus (seja Ele louvado) não se abstém de dispensar todos os benefícios e perfeições possíveis para todas as coisas existentes. E desde que este tipo de providência que Deus dispensa para muitos animais [...] pode ser dada para os homens em uma forma mais perfeita (i.e. Deus os informa [através da profecia, sonhos e predição] de bem ou dano iminente que assim podem buscar ou prevenir) é próprio que este tipo de providência seja concedido ao homem.⁹⁸ (GERSONIDES, 1987, p. 177, tradução nossa)

Distinções entre Maimônides, Gersonides e Spinoza quanto ao papel desempenhado pelo intelecto com relação à Providência podem ser reconhecidas. A perfeição humana se faz com as faculdades cognitivas mais elevadas, com a razão, e o conhecimento intelectual. Há diferença, contudo, entre o que pode ser conhecido, segundo cada um. Para Maimônides, nosso intelecto não consegue alcançar o limite das verdades mais elevadas. Para Gersonides, muito pode ser conhecido, mas nem tudo é compatível com nossa capacidade humana. Para Spinoza, ao contrário, existe uma perspectiva de a inteligência humana vincular-se às ideias divinas a ponto de conhecer o próprio Deus (EIVp28; EVp27, p30). De qualquer forma, os três valorizam a virtude moral decorrente da perfeição intelectual, mas diferem porque para Maimônides e Gersonides isso seria um requisito para o merecimento da graça outorgada por Deus. Para Spinoza seria a consequência natural, aliás, ele considera meramente fruto da imaginação a posição daqueles que cultivam a virtude para esperar recompensas ou para evitar o mal (E5pXLlesc.). Ao contrário, não há o que esperar em decorrência da virtude: “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude;” (E5pXLII) (SPINOZA, 2014d, p. 378).

Examinamos a providência em Gersonides porque se refere à preservação das coisas. Isso leva à discussão sobre a destruição, porque uma e outra são antagônicas. Com efeito, a providência é causa para a conservação dos seres no mundo sublunar: “Os elementos sublunares são contrários, e desde que é a natureza dos contrários

⁹⁸ *This kind of providence is exhibited in man in a much more perfect form. For man is endowed with a practical intellect from which many kinds of useful arts are derived for his preservation. He is also' given an intellect from which are derived the tendencies to flee from harmful things and to obtain advantageous things. In some men this providence is even more developed, for it communicates to them through prophecy impending evil or good, so that they can protect themselves against evil and obtain the good [...]. This condition is proper, for God (may He be blessed) does not refrain from dispensing all the possible benefits and perfections to existing things. And since this type of providence that God dispenses to many animals [...] can be given to man in a more perfect form (i.e., God informs them [through prophecy, dreams, and divination] of impending good or harm so that they can pursue or avoid it), it is proper that this type of providence be bestowed upon man.*

destruírem-se mutuamente, assim resultando na destruição do composto derivado deles, é necessário que existam causas que os criem e preservem e aquilo que é gerado a partir deles.”⁹⁹ (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 deles¹⁰⁰. 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.

⁹⁹ *The sublunar elements are contraries, and since it is the nature of contraries to destroy each other, thereby resulting in the destruction of the composite derived from them, it is necessary that causes exist that make and preserve them and that which is generated from them.*

¹⁰⁰ Para explicar como se caracterizam os contrários, Aristóteles comenta o seguinte: “se Sócrates está bem de saúde é contrário a Sócrates está doente. Como não é possível que dois estados contrários pertençam juntos ao mesmo sujeito, será impossível que, existindo um desses contrários, o outro exista igualmente: se existe o fato de Sócrates estar gozando de saúde, não existirá o fato de Sócrates estar doente. É evidente que os contrários devem existir naturalmente num sujeito que é o mesmo pela espécie ou pelo gênero. Com efeito, a doença e a saúde encontram-se naturalmente no corpo do animal, a brancura e a negrura num corpo, sem outra distinção, a justiça e a injustiça na alma humana.” (ARISTÓTELES, 2017, p. 97, 14a10). Mas é preciso reconhecer certa contrariedade nos sujeitos, conforme apontado pelo próprio Aristóteles. Primeiro, há a contrariedade das qualidades que formam os elementos, visto que existem as qualidades ativas: quente e frio, e as qualidades passivas: seco e úmido. A partir da combinação das qualidades, resultam os elementos: fogo (quente-seco), terra (frio-seco), ar (quente-úmido) e água (frio-úmido), assim “todos os elementos possuem uma contrariedade recíproca, pois as qualidades que os distinguem são contrárias.” (ARISTÓTELES, 2009b, p. 133, 331a15). Segundo, os corpos compostos são formados pelos corpos simples (os elementos) que também têm contrariedades entre si. “Todos os corpos mistos, ou seja, os que existem na região em torno do centro, são compostos por todos os corpos simples. Assim, a terra está presente em todos eles porque cada elemento existe principalmente e em maior quantidade no lugar que lhe é próprio, e a água porque o composto tem de ser delimitado, e o único corpo simples facilmente delimitável é a água. Além disso, uma vez que a terra não consegue ter consistência sem umidade, sendo esta o que a mantém agregada, se a água fosse completamente extraída da terra, esta última desagregar-se-ia. Assim sendo, a terra e a água estão, por estes motivos, presentes nos corpos mistos, bem como o ar e o fogo, porque estes são contrários à terra e à água (com efeito, a terra é contrária ao ar e a água ao fogo, na medida em que é possível a uma substância ser contrária a outra). Assim sendo, dado que as gerações ocorrem a partir dos contrários, e que em cada corpo composto está presente um dos pares de extremos contrários, é necessário que o outro par também esteja presente, de maneira que todos os corpos simples não de existir em todos os corpos compostos.” (ARISTÓTELES, 2009b, p. 151, 334b31). Aliás, a corrupção dos corpos é justificada a partir das contrariedades que são inerentes à matéria que os forma, porque as qualidades passivas não se submetem às qualidades ativas, o que permite levantar como questão se as qualidades passivas são de fato passivas. Segundo Aristóteles, elas recebem ajuda: “A destruição ocorre quando o que está sendo determinado ganha do que está determinando, com a ajuda do meio-ambiente. [por exemplo] Deterioração é a destruição do próprio calor natural de um corpo úmido pelo calor externo, isto é, do meio-ambiente.” (ARISTÓTELES, 1952, p. 295, tradução nossa: *Destruction takes place when what is being determined gets the better of what is determining it with the help of its environment [for example] Decay is the destruction of a moist body's own natural heat by heat external to it, that is, the heat of its environment*) Não nos deteremos nisso, porque Spinoza não segue esse raciocínio, embora seja relevante verificar como ele se estabelece em Aristóteles, para compreender os filósofos judeus.

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 (GERSONIDES, 1999, *Guerras*, l. V, c. IV). 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 viraram comida para a serpente vencedora.

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, 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, 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 alteram. A referência feita por Spinoza baseia-se em 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, p. 309, E4pXXXIXesc). 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. Comentamos acima que uma vez que a essência de uma coisa esteja presente temos a coisa e não sua negação, nem sua aniquilação. E que Deus, sendo causa imanente da coisa, da sua essência e existência é o que permite à coisa vir a ser, logo, não será o que a aniquila. Vimos que em Maimônides essa ideia já se apresenta, de certa maneira, 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. Todavia, nesses dois não existe a imanência. 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 considerar que as coisas em primeira instância devem sua essência a Deus, 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, p. 205, E3pV), e essa afirmação parece ser dirigida aos peripatéticos. Veremos a seguir que mesmo em outra escola de filosofia judaica pode haver a persistência da ideia da destruição interna, ainda que isso fique deslocado em um quadro teórico geral. Tal foi o caso de Hasdai Crescas.

3.3. HASDAI CRESCAS: COISAS IMPERECÍVEIS E PERECÍVEIS PODEM SER FEITAS DA MESMA MATÉRIA?

Manter a pressuposição da destruição devida aos contrários inerentes às coisas pode ser difícil de sustentar. Supor que um dos filósofos clássicos do judaísmo incorreria em semelhante fragilidade seria improvável, todavia, é esse o caso, com efeito. A concepção de destruição em Crescas é brevemente mencionada em sua

obra, por isso demanda um exame atento, se quisermos compreender como ele constrói suas concepções de vida e morte e, posteriormente, como Spinoza formula sua própria visão dessas ideias.

Hasdai Crescas, rabino e filósofo dos séculos XIV-XV, constrói sua própria filosofia tendo como alvo questionar a influência aristotélica então dominante na filosofia judaica. O diálogo com Maimônides e Gersonides ocorre frequentemente no sentido de refutá-los e restabelecer um pensamento ortodoxo, baseado principalmente nos cânones do judaísmo. Demonstra certa reverência por seus mestres, especialmente Maimônides, mas não lhes poupa críticas e correções. De início, essas críticas se dirigem às teorias de criação do mundo. Wolfson (1934a) aponta diferentes perspectivas sobre a criação, que são encontradas na principal obra filosófica de Crescas, *Luz do Senhor*, escrita no final do século XIV. Contrariando Maimônides e Gersonides, Crescas argumenta que a absoluta não-existência e a matéria informe não podem ter nenhuma natureza que tivesse exigido que a criação ocorresse em um tempo particular. Contra Maimônides, Crescas declara que a razão para a criação no tempo deveria estar ou no Agente ou no objeto: “mas não poderia estar no Agente, pois Sua relação com todos os tempos é a mesma; não poderia estar no objeto, pois não é nada a não ser a não-existência.”¹⁰¹ (*Luz do Senhor*, I. III, pt. I, c. 4) (WOLFSON, 1934a, p. 105, tradução nossa; CRESCAS, 2018, p. 263). Contrariando Gersonides, declara: “Mas a relação de Deus é a mesma todo tempo, e assim é a relação desta matéria informe eterna, e de tudo o que emerge dela, a mesma por todo o tempo. Então não pode haver causa para a mudança de vontade implicada em escolher um tempo particular para a criação”¹⁰² (Idem). Quanto à matéria, Crescas expressa a impossibilidade da preexistência dela, da seguinte forma: “Na medida em que esta matéria [na teoria de Gersonides] é extremamente imperfeita, não poderia ter vindo da necessidade de Deus, que é perfeição infinita.”¹⁰³ (*Luz*, I. III, pt. I, c. 4) (WOLFSON, 1934a, p. 106, tradução nossa; CRESCAS, 2018, p. 169). Ao

¹⁰¹ *It could not be in the Agent, for His relation to all times is the same; nor could it be in the object, for it is nothing but non-existence;*

¹⁰² *But the relation of God is the same to all times, and so also is the relation of that eternal, formless matter, and of all that arises from it, the same to all times. Thus there could be no cause for the change of will implied in choosing a particular time for creation.*

¹⁰³ *Inasmuch as this matter (in Gersonides' theory) is extremely imperfect, it could not have come by necessity from God who is infinitely perfect. Em nossa edição consta: since this body is deficient in the extreme, it is impossible that its necessary existence would derive necessarily from that which is perfect to the infinite degree of perfection.*

reunir esses argumentos de Crescas, Wolfson conclui que seriam a fonte segura do raciocínio de Spinoza quando afirma que: “Dizer a esse propósito que a natureza da coisa exigia a limitação e, em seguida, que não poderia ser de outra maneira é nada dizer, pois a natureza de uma coisa nada pode exigir enquanto não é.” (SPINOZA, 2014a, p. 56, n. 8).

Propondo sua própria visão da criação, Crescas discute a existência de uma causa primeira e necessária, visto que se somente houvesse efeitos e causas possíveis nada garantiria a existência do universo. Ele inicia o exame das concepções anteriores sobre o assunto na *Luz do Senhor*, I, I, pt. I, capítulo I, onde analisa as posições de Maimônides, Aristóteles e comentadores. Posteriormente, questiona um aspecto desses pensadores que considera inadequado, ou seja, de que é impossível haver uma série de causas e efeitos infinita¹⁰⁴, apresentando sua argumentação no I, I, pt. II, capítulo III. A ideia central é que não há por que duvidar de que de uma causa surjam infinitos efeitos, contrariando a posição de seus antecessores. Em seguida, no mesmo livro, pt. III, capítulo II, Crescas atribui a esta causa primeira e necessária o próprio Deus, como aquilo que determina a existência de todas as coisas. Este ponto foi destacado por Wolfson (1934a), pois introduz outra perspectiva sobre Deus como causa de tudo e não oferece impedimento em reconhecer que entre Deus e seus efeitos decorrem séries infinitas de causação, o que de fato é relevante, considerando que a potência de Deus é infinita. Essa ideia, o próprio Spinoza admite ter assimilado, na Carta 12:

Com efeito, eis como é enunciada, tal como a encontro em um certo autor judeu Rab Hasdai: se existe um progresso ao infinito das causas na natureza, tudo o que existe será o efeito de uma causa. Ora, coisa alguma que dependa de uma causa existe em virtude de sua natureza. Assim, não existe na natureza coisa alguma a cuja essência pertence existir necessariamente. Mas tal conclusão é absurda e, portanto, a suposição da qual é deduzida também o é. A força do argumento não reside no fato de que seja impossível que um Infinito em ato seja dado, ou ainda o seja por um progresso de causas ao infinito, mas apenas na suposição de que as coisas que não existem necessariamente por sua natureza não estejam determinadas a existir por uma coisa que, ela própria, exista. (SPINOZA, 2014b, p. 84)

¹⁰⁴ Esse raciocínio remonta a Aristóteles que, dentre os nomes citados, foi o pioneiro da discussão. Basicamente, a posição dele é que “Se uma sequência descendente for infinita, a necessidade da geração de um conseqüente determinado não será absoluta, mas hipotética. Com efeito, haverá sempre, necessariamente, um termo anterior em virtude do qual a geração daquele conseqüente é necessária, de modo que, se não há um princípio da sequência infinita, não haverá um primeiro termo em virtude do qual seja necessária a geração [dos restantes].”, conforme explicado na obra *Sobre a geração e a corrupção*, 337b, 26 (ARISTÓTELES, 2009, p. 163)

Com base nesse fragmento da Carta 12, Y. Melamed (2014) propôs que Crescas já teria conseguido estabelecer uma prova ontológica da existência de Deus, visto que para ele Deus seria o ser cuja existência é em si necessária. Desta forma, Spinoza somente teria reforçado a prova ontológica já encontrada em Crescas e trazido-a para a modernidade.

Feldman (1980) argumenta que embora as ideias de criação, emanção e vontade divina, da forma que são apresentadas na filosofia judaica medieval, tenham sido consideradas inadequadas por Spinoza, é possível situar em seu pensamento uma provável herança da concepção de criação eterna, segundo a perspectiva de Crescas. O tema nos importa aqui porque criação é, em última instância, criação da vida e o que Feldman propõe é o debate dessa ideia entre Crescas e Spinoza. O “modo infinito”, presente na ontologia de Spinoza é uma entidade infinitamente durável e derivada de Deus, que é *causa sui*. Assim, o “modo infinito” seria análogo ao universo eterno, porém criado. Feldman também lembra que a *natura naturada*, em seu aspecto infinito, é o efeito da *natura naturans*, ou seja, pode ser vista como derivada de Deus de maneira atemporal, mas com sentido causal, conforme declarado por quem defende a criação eterna. Se fosse para colocar essa noção no vocabulário spinoziano, seria o equivalente a conceber o universo *sub specie aeternitatis*.

Veremos até que ponto esse argumento se sustenta. A concepção de criação eterna, em Crescas, surge para contrapor as concepções anteriores de filósofos judeus, embora não seja totalmente inédita, pois já poderia ser encontrada em filósofos árabes medievais, tais como Avicena e Al-Farabi. Além destes, também em Tomas de Aquino¹⁰⁵. Crescas argumenta que a onipotência de Deus não o impediria de criar um universo que fosse eterno, e não estaria limitado pelo tempo, nem por condição nenhuma, considerando a própria característica divina de um ser infinito. Quanto à noção de matéria informe, essa não pode ser concebida, uma vez que seria impossível pensar no que quer que fosse coeterno ao próprio Deus, e além disso, portador de limitações: “Mas nossa intenção ao dizer ‘alguma coisa do nada’ é que

¹⁰⁵ O texto de Feldman (1980) apresenta um inventário sobre teorias da criação do universo, incluindo as concepções dos filósofos Aristóteles, Plotino, Al-Farabi, Al-Ghazali, Avicena, Averróis, Maimônides, Tomas de Aquino e Gersonides, além do próprio Crescas. O autor classifica as concepções em duas grandes categorias: criação *ex nihilo* absoluta, ou no tempo, e criação *ex nihilo* eterna, na linha de pensamento deste último.

vem a ser a partir da não existência, e não havia sujeito previamente existente, mas ambos, matéria e forma, emanaram juntos a partir da não existência sem que tivessem um substrato previamente existente.”¹⁰⁶ (*Luz*, I. III, pt. I, c. 5) (CRESCAS, 2018, p. 272, tradução nossa). Assim, Deus, ele mesmo, teria criado a forma e a matéria.

A criação do universo se deu a partir da vontade e do amor de Deus, que teve o desejo de compartilhar a existência com algo diferente dele mesmo. “Deus permanentemente produz e cria existentes através de Sua vontade. O desejo de Deus por alguma coisa não é nada a não ser Seu amor pela coisa desejada”¹⁰⁷ (*Luz*, I. II, pt. II, c. 4) (CRESCAS, 2018, p. 158, tradução nossa). E não se trata somente de criar, mas também de conservar a existência, dessa maneira, o universo emana eternamente de seu pensamento e vontade eternos, na medida que é um objeto contínuo de sua contemplação e amor eternos. É importante ressaltar que estas características estão totalmente intrincadas: criação como ato de amor e contemplação eternos, tanto da forma quanto da matéria. Ou seja, não há como defender a criação eterna sem esse conjunto de concepções entrelaçadas, logo, supor que Spinoza consideraria os modos infinitos como criados eternamente não se sustenta. Lemos na proposição XXIII (E1): “Todo modo que existe necessária e infinitamente deve seguir-se necessariamente ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de um atributo afetado por uma modificação que existe necessária e infinitamente” (SPINOZA, 2014d, p.112).

A própria noção de ‘criação’, na metafísica spinoziana sofreu alterações importantes. O *Breve tratado* conta com um capítulo exclusivo dedicado a ela, mas cujo objetivo é rejeitar a noção comumente aceita da ‘criação’. Posteriormente, Spinoza raras vezes utilizou esse termo e Chauí esclarece esta situação: “O autor [Spinoza] procura mostrar de que modo Deus se produz a si mesmo, às coisas e ao homem, demonstrando que esse modo de autoprodução é o próprio modo de produção do real. Com isso, Espinosa elimina a principal ideia sustentáculo da

¹⁰⁶ *But our intention in saying “something from nothing” is that it comes to be after nonexistence, and there was no previously existent subject, but rather matter and form together both emanated after nonexistence, without their having a previously existent substratum.* Essa é uma concepção que aparece na cabala, conforme será comentado adiante. A cabala é uma das influências do pensamento de Crescas.

¹⁰⁷ *God constantly brings forth and creates existents through His will. God’s willing something is nothing but His loving the thing willed.*

teologia e da filosofia cristãs: a ideia de criação, isto é, de um Deus preexistente que tira o mundo do nada.” (CHAUÍ, 1983, p. XIV)

Na melhor das hipóteses, poderíamos destacar o termo ‘análogo’, usado por Feldman, como satisfatório para uma comparação: o que é universo eterno criado em Crescas, pode ser ‘análogo’ ao modo infinito em Spinoza, mas sem desconsiderar que para Spinoza não se trata de criação propriamente dita, como quer Crescas. Afinal, Deus não cria do nada (*Breve tratado*, pt. I, c. II; *Pensamentos*, pt. II, c. X), nem mesmo no sentido de que esse nada representasse a não existência, pois a produção do universo a partir da modificação da substância, implica em algo existente, uma vez que a substância, sendo causa de si, é aquilo cuja essência envolve a existência (E1defII). Tampouco Deus teria desejado a criação para amar o criado, pois isso seria reconhecer que a suma perfeição divina apresentaria alguma privação, no sentido de que precisaria de algo para amar, o que é absurdo (E1Apêndice). Observemos um contraste sobre a origem da vida nesses dois autores: para Crescas trata-se de um ato de vontade, para Spinoza, de necessidade. Isso acarretará implicações para a concepção de morte.

Sobre a noção de ‘extensão’ em Spinoza, Wolfson (1929) acredita poder traçar um desenvolvimento histórico a partir de Crescas, considerando que este último teria estabelecido uma relação entre a matéria e a extensão:

[...] quando Crescas argumenta sobre a existência de um vácuo infinito, ele está argumentando sobre a existência de uma extensão infinita ou espaço, o qual é realmente matéria de uma ordem diferente, e que serve como um meio dentro do qual nosso mundo material está contido¹⁰⁸. (WOLFSON, 1929, p. 117, tradução nossa)

Esta concepção de Crescas deriva de sua crítica ao modelo aristotélico do universo, presente em Maimônides e em Gersonides. Como mencionado anteriormente, Crescas não se opõe a pensar na criação a partir de séries infinitas de causalidade, o que leva a consequência de que o universo é ele mesmo infinito. Tal consequência afronta diretamente a concepção de Aristóteles, para quem o universo seria composto por um certo número de esferas, sendo possível situar seu começo

¹⁰⁸ [...] when Crescas argues for the existence of an infinite vacuum, he is arguing for the existence of an infinite extension or space, which is really matter of a different order, and which is to serve as a medium within which this material world of ours is contained.

na esfera mais elevada, que abrangeria todas as demais. Assim, o espaço do universo estaria delimitado pela esfera extrema. Essa noção já teria sido considerada problemática na filosofia, pois se é possível pensar em um espaço delimitado pela concavidade da esfera, a questão que emerge é o que pensar sobre sua convexidade, ou em outros termos, o que há para além da esfera.

A visão deles [os peripatéticos] implica em que nenhum corpo pode estar fora do universo. Se não há nenhum corpo em absoluto, certamente não há plenitude. E se não há nenhum corpo que é pleno, [...] o que é que o impediria [i.é. o que está fora do universo] de receber dimensões corporais? Pois de fato dimensões corporais são apenas lugar desocupado capaz de receber as dimensões de um corpo. Nós dizemos 'lugar desocupado' para indicar que o verdadeiro lugar de um corpo é o espaço desocupado igual ao corpo, o qual o corpo ocupará.¹⁰⁹ (*Luz*, I. I, pt. II, c. I) (CRESCAS, 2018, p. 73, tradução nossa)

É porque o lugar é tomado como espaço desocupado, ou vazio, que houve entre os antigos quem tomou o verdadeiro lugar de uma coisa como sendo sua forma, na medida que a forma delimita e individualiza a coisa. De maneira semelhante, os rabinos aplicaram esse termo metaforicamente para a forma e a essência de uma coisa, conforme pode ser observado em alguns de seus ditos: “está determinado de seu lugar”, “do lugar de onde você vem” e “ele preenche o lugar de seu ancestral”¹¹⁰ (CRESCAS, 2018, p. 77, tradução nossa). Este último dito destaca a ideia de lugar desocupado devido a afirmação ‘preenche o lugar’ e só pode haver preenchimento do que está vazio. Essa noção de lugar implica ainda em outros desdobramentos, conforme segue:

Portanto, desde que Deus é a forma da totalidade da existência, na medida em que a criou, a individualizou e a limitou, seu nome [i.é. “lugar”] foi aplicado metaforicamente a Ele, como no dito permanente dos Rabinos: “Bendito é o Lugar”; “Nós não lhe permitimos jurar de acordo com seu próprio senso, mas somente de acordo com nosso senso, e de acordo com o senso do Lugar, bendito seja Ele”; “Ele é o lugar do mundo.”¹¹¹ (*Luz*, I. I, pt. II, c. I) (CRESCAS, 2018, p. 77, tradução nossa)

¹⁰⁹ *their view entails that there can be no body outside the universe. If there is no body at all, there is surely no fullness. And if there is no body that is full, what is it, [...], that would prevent it [viz. that which is outside the universe] from receiving corporeal dimensions? For indeed incorporeal dimensions are just unoccupied place capable of receiving dimensions of a body. We say “unoccupied place” to indicate that the true place for a body is the unoccupied space equal to the body, which the body will occupy,*

¹¹⁰ *“from its place it is determined”; “from the place from which you come” and “he fills his ancestors’ place.”*

¹¹¹ *Therefore, since God is the form of the totality of existence, inasmuch as He created it, individuated it, and limited it, its name [viz. “place”] was applied metaphorically to Him, as in the Rabbis’ always*

A partir disso, Crescas faz uma aproximação do preenchimento do espaço com a ação de Deus, afirmando que do mesmo modo que as dimensões do espaço vazio preenchem as dimensões de um corpo, a glória de Deus preenche o mundo, conforme o dito de Isaías (6,3): “Santo, santo, santo é lahweh dos Exércitos, a sua glória enche toda a terra”. Para Crescas, o uso da palavra Santo três vezes enfatiza que Deus está afastado do mundo, mas a despeito disso, sua glória preenche a terra inteira. É como se a glória emanasse de sua fonte, o próprio Deus, aqui representado pela noção de lugar, o que Crescas procura reforçar com o dito de Ezequiel (3, 12): “Bendita seja a Glória de lahweh desde a sua morada!”¹¹².

Para Wolfson (1929, 1934a), teria sido essa a pista que Spinoza encontrou em Crescas para sustentar a extensão como atributo divino, uma vez que se Deus é um lugar, isso implica em uma coisa extensa, mas o próprio Crescas não ousou desenvolver mais essa ideia, deixando a questão em suspenso.

Essa perspectiva aberta por Wolfson é retomada por Fraenkel (2009), que examina mais profundamente as concepções envolvidas: Crescas descreve o vazio como a forma de uma coisa, ainda que de maneira metafórica. Há razões para certa relutância da parte de Crescas, uma vez que para ele, Deus se mantém afastado do mundo. Por um lado, o mundo não poderia derivar diretamente de Deus, por outro, a possibilidade de identificar Deus com o espaço, ainda que metaforicamente, é o que delinea a concepção spinoziana de Deus como coisa extensa. O vazio infinito de Crescas se torna a fonte que determina a individualidade das coisas, donde a alegação de que Deus é chamado “lugar”, a partir do qual tudo se produz. Se os objetos são compostos que envolvem a ‘forma corporal’ e a ‘forma específica’, na ontologia de Crescas, e a forma corporal é considerada a tridimensionalidade indeterminada ou extensão, é possível antever os passos que levam à concepção de Spinoza dos objetos físicos como sendo modificações da extensão infinita.

saying: “Blessed is the Place”; “We do not permit you to swear according to your own sense, but only according to our sense, and according to the sense of the Place, blessed be He”; “He is the Place of the world.”

¹¹² Na Bíblia de Jerusalém o termo é ‘morada’, no texto de Crescas é ‘place’ (lugar). O sentido não se altera, de uma forma ou de outra.

Agora, para Crescas, em última instância é o Deus incorpóreo, como forma do mundo, que determina a tridimensionalidade e concede a cada objeto suas próprias características. Para Spinoza, diferentemente, o que produz a totalidade das coisas no mundo é a essência ativa de Deus que se expressa através do atributo extensão. Fraenkel observa que a passagem do pensamento de Crescas para Spinoza também ocorreu porque o último adotou o conceito de extensão a partir de Descartes, prescindindo do conceito de forma presente em Crescas e em toda a tradição filosófica medieval. A extensão infinita assume o papel anteriormente conferido à forma, de produzir, determinar e individualizar os objetos do mundo físico.

Todavia, agregamos que essa passagem por Descartes teve que ser superada pelo próprio Spinoza, pois o que ele apresenta como sendo o pensamento cartesiano nos PFC está longe de suas próprias concepções posteriores. De início, podemos ler: “A extensão ou o espaço [...] não pode ser um puro nada; é, portanto, um atributo que deve necessariamente pertencer a alguma coisa. Não é a Deus [...]; é, portanto, a alguma coisa que para existir, só tem necessidade do concurso de Deus [...], quer dizer, uma substância.” (PFC, pt. II, lem1, dem) (SPINOZA, 2014a, p. 213) e também “Embora digamos que Deus está em todos os lugares, isso não significa que Deus seja extenso; isto é, que seja corpóreo [...]” (PFC, pt. II, p2, esc) (SPINOZA, 2014a, p. 215). Até aqui Spinoza segue Descartes e parece concordar com Crescas, admitindo que Deus está em todos os lugares, mas não é corpóreo. É na *Ética*, entretanto, que essa perspectiva adquire novos contornos: “Com exceção de Deus, nenhuma substância pode ser dada ou concebida.” (E1pXIV) e “A extensão é atributo de Deus, em outras palavras, Deus é coisa extensa.” (E2pII). Diante disso é possível pensar na extensão desempenhando um papel na produção das coisas, mas não segundo o pensamento de Descartes, como apontou Fraenkel. Em outros termos, para Spinoza, a extensão tem seu papel na origem e na manutenção da vida, por isso a discutimos aqui. A matéria, produzida a partir da extensão, não poderia ser ela mesma causa de destruição e morte.

O outro ponto comentado por Fraenkel, a saber, o vazio, não encontra reflexo no pensamento de Spinoza, pois ele é claro e direto sobre isso: “não há vácuo na natureza (de resto, nós nos explicamos a esse respeito)” (SPINOZA, 2014d, p. 103, E1p15esc) e certamente ele se referiu ao seu trabalho anterior nos *Princípios da filosofia cartesiana* (PFC), no qual propõe: “O Vazio é a extensão sem a substância

corporal.” (PFC, pt. II, def5) (SPINOZA, 2014a, p. 208) e também “*Não se admite existir o vazio.*”¹¹³ (Idem, p3) “Entende-se por vazio uma extensão sem substância (pela Definição 5), isto é, um corpo sem corpo, o que é absurdo.” (Idem, dem) (SPINOZA, 2014a, p. 215). É pouco provável que tendo essa concepção de vazio, Spinoza pudesse atribuir a ele qualquer propriedade criadora, pois “O Nada não tem propriedades.” (Idem, ax1) (SPINOZA, 2014a, p. 210). Como não se concebe uma extensão vazia, então “Onde houver Extensão ou Espaço, haverá necessariamente uma substância.” (Idem, lem1) (SPINOZA, 2014a, p. 213) e nesse sentido há produção de coisas.

Retornando a Wolfson (1929), ele destacou como a noção de matéria em Maimônides e Gersonides difere de Crescas, pois para este último não há distinção entre a matéria das esferas celestes e a matéria dos elementos sublunares. Em ambos os casos, matéria é tridimensionalidade e tem existência na realidade, não sendo conferida pela forma. A discussão que Crescas estabelece envolve as duas classes nas quais os corpos são divididos: matéria e forma, e ele toma como ponto de partida a perspectiva aristotélica: todos os corpos estão sujeitos a vir-a-ser e a perecer e considerando que enquanto perecem não podem receber o que vem-a-ser, é necessário reivindicar a existência de uma espécie de substrato que receba ambos, matéria e forma, enquanto estão sofrendo alterações, e esse substrato é uma matéria chamada *hylé* (ver nota 77). Contudo, esse processo é válido para os corpos no mundo sublunar, que são corruptíveis. Todavia, Avicena, Algazali e seus seguidores sustentam que a matéria e a forma existem em todos os corpos, inclusive nos corpos celestes, pois na visão deles a forma corporal é apenas a continuidade das três dimensões, que precisa de um substrato para ser recebida. Diferentemente, Averróis estabelece que o corpo celeste não é sujeito a nenhuma divisão, logo não contém

¹¹³ Spinoza comenta sobre a questão do vazio com base nos *Princípios de filosofia*, de Descartes, na qual este último aponta a impossibilidade do vazio (parte II, proposições 17 e 18). A questão é examinada por Descartes mais detidamente em outra obra: *Tratado sobre a luz*, de 1632. A discussão aí estabelecida é um questionamento do modelo de universo adotado pelos Atomistas, vigente no século XVII, que consistia em reconhecer o movimento de corpúsculos no vazio. As preocupações de Descartes com o vazio iniciaram pelo que ele denominou de prejuízo de nossa percepção, que vem desde a infância e que tende a reconhecer como existentes somente as coisas que são percebidas mais claramente. O contraponto para compensar esse prejuízo é o ar, pois sabemos que ele existe, embora seja fracamente percebido. Concentrando-se no movimento em fluídos, pois tem em mente o sistema solar, argumenta sobre a impossibilidade do vazio, uma vez que as partes dos líquidos se pressionam e arranjam-se mais facilmente entre si, de forma a não dar espaço para o nada entre elas. Ver a esse respeito Gaukroger (2004). É possível pensar que Spinoza encontra no próprio Descartes argumentos para se sustentar contrariamente a posição de Crescas sobre o “espaço vazio”.

pluralidade nem composição, visto que isso é característica somente dos corpos corruptíveis. Mas é aqui que Crescas incrementa esse raciocínio, ao afirmar que mesmo os corpos sujeitos a vir-a-ser e a perecer possuem como matéria a corporalidade e como forma, a forma específica de cada um:

Corporalidade [tridimensionalidade], a qual ele [Averróis] chama “forma corporal”, funcionaria como matéria com respeito a sua forma específica. Assim, a matéria, mesmo sem sua forma específica, teria a necessidade de um lugar e existiria na realidade. Observe, minha testemunha está no céu, que o corpo celeste, que é corpo sem matéria, é um corpo que existe na realidade. Deste modo, muitas dificuldades e questões inquietantes sobre a natureza *hylica*, como é geralmente compreendida, estarão resolvidas.¹¹⁴ (*Luz*, I. I, pt. II, c. VII) (CRESCAS, 2018, p. 87, tradução nossa)

O que Crescas estabelece aqui é um mesmo princípio para existência, aplicado tanto aos corpos celestes quanto aos sublunares, baseado na perspectiva de Averróis. De fato, para Crescas, forma e matéria, ou corporalidade, emanam ambas de Deus, pois “não há nada que seja necessariamente existente com respeito a si mesmo a não ser Deus.”¹¹⁵ (*Luz*, I. III, pt. I, c. V) (CRESCAS, 2018, p. 271, tradução nossa), logo, é impossível conceber algo coeterno a Deus. Com relação a existência da *hylé*, essa se baseia em argumentos insustentáveis, porque em última instância carrega consigo os pressupostos questionáveis de que a matéria, em qualquer grau que seja, surge a partir da forma (ver nota 68), o que não poderia ocorrer devido a suas naturezas serem diferentes.

Crescas, como vimos acima, afirma que matéria e forma procedem do nada, desde que concebamos esse nada como a não-existência, a ausência de um substrato. E essa emanção é considerada por Crescas como necessária: “Quando dizemos, também, que ambas emanaram por necessidade, aqui o intento é precisamente que elas não tinham substrato previamente existente e que suas existências completas emanaram de Deus.”¹¹⁶ (Idem) (CRESCAS, 2018, p. 272,

¹¹⁴ *Corporeality, which he calls “corporeal form,” would then function as matter with respect to its specific form. If so, the matter, even without its specific form, would be in need of a place and would exist in actuality. Behold, my witness is in heaven, since the celestial body, which is a body without matter, is one that exists in actuality. In this way, many difficult and perplexing questions regarding hylic nature as it is generally understood will be resolved.*

¹¹⁵ *there is nothing that is necessarily existent in respect of itself except God.*

¹¹⁶ *When we say, too, that they both emanated by necessity, here, too, the intent is precisely that they had no previously existent substratum and that their entire existence emanated from God.*

tradução nossa), ou seja, não poderia ser de outra forma, em que pese também o fato de que essa necessidade decorre de um ato de vontade de Deus. Com essa perspectiva, Crescas também supõe ter resolvido a questão já mencionada de como o simples pode dar origem ao composto:

A existência como um todo é um único indivíduo, tão bom na extensão de sua perfeição quanto possível para o receptor¹¹⁷; é o caminho do bem transmitir bondade, no sentido de graça, pois nesse sentido existe perfeição na transmissão do bem; e o bem, enquanto bem, é simples. Segue-se disso que, apesar da existência como um todo ser composta de partes – e desta perspectiva é diversificada – não obstante, o bem e a perfeição encontrados nela são encontrados não na medida que é diversificada, mas sim na medida que é uma.¹¹⁸ (*Luz*, I, III, pt. I, c. V) (CRESCAS, 2018, p. 272, tradução nossa)

Essa ideia do todo como um único indivíduo vem se apresentando em diferentes filósofos judeus, como já verificamos, e podemos dizer que Spinoza incorporou de modo resoluto, considerando que aparece em momentos distintos de sua obra: nos PM, parte II, capítulo IX, “toda a Natureza naturada não é senão um só ser;” (SPINOZA, 2014a, p.304), o que implica que o homem também é uma parte dela e participa de sua produção, bem como pode conhecer o todo do qual faz parte. No TCI, parágrafo 76, “o ser do qual se trata [a natureza] é, com efeito, único, infinito, quer dizer, é o ser total, fora do qual não há qualquer ser.” (SPINOZA, 2014a, p. 353). E, finalmente, na *Ética*, segunda parte, lema VII, escólio, “conceberemos facilmente que toda a natureza é um único indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de uma infinidade de modos, sem que o próprio indivíduo, na sua totalidade, mude.” (SPINOZA, 2014d, p. 153). O todo da natureza é igualmente considerado necessário, para Spinoza, mas o fundamento dessa necessidade difere de Crescas porque não está ligado a um ato volitivo e sim à necessidade que decorre da própria essência de Deus. E também é assim com respeito à vida, pois decorre da essência e não teria

¹¹⁷ A noção de ‘receptor’ fica clara a partir da nota de F. Chorão à tradução de *Sobre a geração e a corrupção*: “A matéria é, no sentido mais próprio do termo, o substrato **capaz de admitir** a geração e a corrupção...” (ARISTÓTELES, 2009, p. 78, grifo nosso). Na nota 218, Chorão esclarece a tradução: “Δεκτικόν, *capaz de admitir*, lit., *receptivo*”.

¹¹⁸ *Existence as a whole is a single individual, as good in the extent of its perfection as is possible for the receiver; it is the way of the good to impart goodness in the sense of grace, for in this sense there is perfection for the good to impart; and the good, as good, is a simple one. It would then follow that, even though existence as a whole is composed of parts—and from this perspective it is many—nevertheless, the good and perfection that are found in it are found in it not insofar as it is many but rather insofar as it is one.*

nessa essência o que lhe faria oposição. Outra diferença está na concepção da simplicidade, pois para Crescas é o bem que comporta a simplicidade, uma vez que ele é um só e o mesmo, comunicando-se à toda diversidade, na medida que é possível para as coisas recebê-lo. Em Spinoza, Deus é o ser verdadeiramente simples. A multiplicidade decorre das modificações da substância e a infinidade de modos é a realização daquilo que é infinito na origem, ou seja, a própria substância infinita.

A concepção de matéria em Crescas, para quem não há diferença do que são feitos os corpos celestes e sublunares, traz consequências para a destruição das coisas, pensando na existência das contrariedades inerentes. Se a presença dos contrários se sustenta em Maimônides e Gersonides devido a coerência com a concepção de Aristóteles, no caso de Hasdai Crescas uma questão pode ser levantada no que tange a essa concepção. Como explicamos anteriormente, Crescas adota uma posição crítica em relação ao aristotelismo de Maimônides e Gersonides, então seria de supor que abandonaria a maior parte das considerações nessa linha de pensamento, 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 reteve algo do aristotelismo.

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.”¹¹⁹ (I, II, pt. VI, c. 1) (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, propondo 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

¹¹⁹ *eternality is necessary for it by virtue of its nature, insofar as it is devoid of materiality which is the cause of passing-away– when the acted-upon powers do not yield to the acting powers, as has been established in its place*. Supostamente, o lugar onde essa noção está estabelecida, conforme Weiss (2018), é a obra de Aristóteles denominada *Meteorológica*, I, IV, capítulo I (ver também a nota anterior, 100, parte final)

precisamente a falha das faculdades passivas cederem às faculdades ativas.”¹²⁰ (I. III, pt. III, c. III) (CRESCAS, 2018, p. 292, tradução nossa).

Em que pese o tema central ser a alma, questão com a 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 dos corpos sublunares e pela preservação dos corpos celestes? O próprio Crescas não avança nesse ponto.

Spinoza, a quem não repugnava questionar qualquer conhecimento tradicional, demonstrou logicamente que os contrários não poderiam estar no mesmo sujeito e com isso rompeu definitivamente com o modelo aristotélico, ainda que este fosse aceito pelos filósofos judeus. A maneira pela qual Spinoza concebe a destruição e a morte permite pensar como a matéria pode perecer, sem precisar imaginar que ela carrega consigo as sementes da própria ruína. Pode ser considerada uma superação ao pensamento de Crescas, partindo das bases que ele próprio teria lançado.

Em seguida, ao examinarmos as ideias de Ibn Ezra sobre criação e destruição, veremos que a persistência das concepções aristotélicas na filosofia judaica remonta a um período anterior a Maimônides e que uma série de artifícios interpretativos foram utilizados para mantê-las.

¹²⁰ *the cause of the passing-away of things is precisely the failure of acted-upon faculties to yield to active faculties.*

3.4. IBN EZRA: O RETORNO AOS ELEMENTOS COMO CAUSA DO PERECIMENTO

A noção de que os quatro elementos ocupam posições específicas provém da filosofia aristotélica e foi assimilada por Maimônides (ver *supra*, p. 72). Os elementos tendem a permanecer em repouso e também a voltar às suas posições originais se não houver forças atuando sobre eles. Essa concepção de tendência ao retorno já se encontrava presente na filosofia judaica anteriormente a Maimônides. Analisaremos como ela se configura em Ibn Ezra, que escreveu em meados do século XII, e quais consequências dela derivam para a concepção de morte por parte deste. Posteriormente, compararemos essas concepções com as de Spinoza, considerando que Ibn Ezra foi um de seus interlocutores, conforme demonstraremos a seguir.

O uso que Spinoza faz da obra de Ibn Ezra é claramente referenciado, assim como diversos aspectos da obra de Maimônides. A parte os elogios já citados, as ideias de Ibn Ezra aparecem no *TTP* em alguns momentos distintos e contemplam seus comentários sobre o Pentateuco (Torá). A primeira referência é feita na forma de uma nota explicativa ao capítulo 1, na qual é comentada a tradução da palavra *nabi* (profeta), cujo significado original, para Spinoza, seria orador e intérprete. Na nota, Spinoza comenta que o uso desse termo por Ibn Ezra não teria sido o mais correto porque seu “conhecimento da língua hebraica não era profundo” (SPINOZA, 2014c, p. 358). No segundo capítulo, ao resgatar o papel dos profetas, endossa a interpretação de Ibn Ezra de que Jacó disse a seus filhos para abandonarem os deuses estrangeiros e se prepararem para um novo culto a fim de louvarem o Deus de Jerusalém, conforme Gn 35,2. No capítulo 7, ao examinar a questão do idioma no qual os livros sagrados foram escritos, destaca a posição de Ibn Ezra, para quem o livro de Jó teria sido escrito em outra língua e depois vertido para o hebraico, o que o tornaria mais obscuro. No capítulo 8, Spinoza realiza o diálogo mais aprofundado com Ibn Ezra, em função de três pontos cruciais: a autoria do Pentateuco, que não teria sido de Moisés, a passagem conhecida pelo ‘segredo dos doze’ e a própria forma de interpretar a Bíblia e de retirar dessa leitura algumas conclusões. Ibn Ezra não teria explicitado suas teses, a serem consideradas revolucionárias, na época de então, mas Spinoza não se evade de apresentar suas conclusões, por mais que desafiem a tradição rabínica vigente. No capítulo 9, nota 14, discorda da contagem dos tempos bíblicos feita por Ibn Ezra, pois, segundo o que está narrado em Gn 31,17, a viagem

de retorno de Jacó, de Padã-Aram à Canã, teria levado de oito a dez anos para ser realizada, na perspectiva de Ezra, o que “recende a estupidez” (SPINOZA, 2014c, p. 361), em que pese a preocupação de Spinoza em não parecer desrespeitoso para com Ibn Ezra. No capítulo 10, Spinoza reforça o comentário sobre o idioma do livro de Jó não ter sido o hebraico, originalmente, apoiando-se em Ibn Ezra, e também se sustenta nesse último para destacar que o livro de Ester original teria sido perdido e que a forma conhecida desse escrito seria uma versão posterior. De qualquer modo, esses exemplos servem para deixar clara a interlocução de Spinoza com Ibn Ezra, em assuntos bíblicos, o que permite levantar a questão se haveria outros pontos de diálogo entre eles.

O ponto que nos interessa é a própria concepção que Ibn Ezra tem de Deus e de sua relação com o mundo, pois todo o universo deve sua existência, direta ou indiretamente, à vontade do Eterno. Nada, exceto Deus, mantém sua existência por si mesmo. Assim, o ser supremo é referido como auto-existente, sem depender de nenhum ato de vontade de outro ser. Porém, o eterno não apenas existe por si mesmo, mas também causa a existência de todas as coisas, e por isso também é dito o criador, no qual tudo está e no qual tudo é. “Deus é um. Ele é o criador de tudo. Ele é tudo.”¹²¹ (IBN EZRA, 1988, p. 46, tradução nossa. Comentário Gen 1, 26, escrito em 1145) “Tudo está cheio da glória do Deus Um que é sem começo.”¹²² (IBN EZRA, 1995, s.p., tradução nossa, *Yesod Mora* [O segredo da Torá], Introdução, escrito em 1158). Para explicar essa concepção, Ibn Ezra recorre a uma analogia matemática, fazendo coincidir Deus com o Um, na perspectiva neoplatônica¹²³, e com a unidade numérica:

¹²¹ *God is one. He is the creator of all. He is all.*

¹²² *Everything is full of the glory of The One God who is without beginning;*

¹²³ Tem-se atribuído uma filiação de Ibn Ezra ao neoplatonismo. Friedlander (1877) e Hughes (2012) tendem a afirmar essa relação com mais veemência. Langermann (2018) é mais cauteloso, pois comenta que há aspectos de Ibn Ezra que se aproximam do pensamento neoplatônico, a saber, a noção do Um/Todo e a saga da alma que procura se libertar das amarras terrestres, mas também há aspectos que se aproximam do pensamento aristotélico, por exemplo, a concepção da criação envolvendo os quatro elementos e a origem da matéria, sem mencionar o entendimento a respeito da profecia, o que não se enquadraria em nenhuma dessas duas correntes, sendo uma formulação própria da tradição judaica. De qualquer forma, os três autores concordam que é complexo precisar a característica do pensamento de Ibn Ezra, bem como sua própria filosofia, porque ele não escreveu nenhuma obra sistematizada sobre esse assunto, sendo necessário reunir ideias dispersas em suas obras diversas e comentários da bíblia. Nesse sentido, fica realmente difícil estabelecer uma filiação consistente. Além do mais, a própria noção de neoplatonismo admite algumas considerações, pois não há propriamente uma ‘escola’ neoplatônica. O termo neoplatonismo foi cunhado no século XVIII como tentativa de caracterizar filósofos que seguiam a linha platônica de pensamento, mas que se

Agora note cuidadosamente que o número um é o segredo de toda soma. Contudo, ele próprio não é uma soma, pois ele permanece por si mesmo e não precisa de números que o sigam. Além disso, todos os números são feitos do um. Todos os números operam para os dois lados o que o um opera para um lado¹²⁴ que existe por causa dele.¹²⁵ (IBN EZRA, 1995, s.p., tradução nossa, *Yesod Mora* XII, 3)

Mas o que vemos em Ezra parece-nos uma tentativa de compatibilização desse Um com a perspectiva de Deus no judaísmo, pois ele deixa claro essa associação: “E esse nome de Deus [YHVH] significa o Um que é auto-existente, não requerendo outra causa para Sua existência;”¹²⁶ (IBN EZRA, 1988, p. 46, tradução nossa. Comentário Ex 3,13). Ou seja, não se trata de pensar no Um como se fosse uma abstração que indicasse um outro ente, mas reconhecer que esse Um e Deus na verdade são o mesmo. Essa associação estabelecida por Ibn Ezra encontra ressonância em Spinoza, quando ele afirma que: “Diz-se que esse termo [o Um] significa alguma coisa de real fora do entendimento, mas o que ele acrescenta ao ser não se sabe explicar, e isso mostra suficientemente que se confunde seres de Razão com o ser Real.” (SPINOZA, 2014a, p. 277). Logo, o Um não deve ser pensado como coisa, mas como propriedade, o que leva a crer que Spinoza também está criticando a própria concepção neoplatônica do Um. Ele avança, inclusive, em apontar que mesmo nos referindo a Deus como uno e único, ainda não temos conhecimento do que ele é, pois se trata de uma “denominação extrínseca” (SPINOZA, 2014a, p. 62), que pode lhe convir, mas não revela sua natureza.

Mas o fato de ser auto-existente e não requerer outra causa para sua existência está totalmente alinhado com o pensamento de Spinoza, pois basicamente é o que ele articula na primeira parte da *Ética*: “Deus é causa de si...” (E1pXXXIVdem) e “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência ou, em outras palavras,

estabeleceram nos primeiros séculos de nossa era. Ver a esse respeito o estudo de M. L. Gatti (2005) *Plotinus: the Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism*.

¹²⁴ A referência aqui é sobre a progressão dos números positivos, ou seja, exceto o um, os demais números podem se deslocar à esquerda ou à direita, somando ou subtraindo unidades. Em que pese que quantidades podem somente ser positivas, o conceito de número negativo passou a ser difundido apenas no século XV, posteriormente à época de Ibn Ezra, portanto.

¹²⁵ *Now carefully note that the number one is the secret of all sums. However, it itself is not a sum, for it stands by itself and has no need for the numbers that follow it. Furthermore, all numbers are made up of one. All numbers do on two sides what one does on one of the sides that exist because of it.*

¹²⁶ *And this name of God signifies the One that is self-existing, requiring no other cause for His existence;*

aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (E1defl). Dessa forma fica claro que Deus não depende de nada para existir, mas as coisas dependem dele, pois “Deus é causa eficiente de todas as coisas” (E1pXVIcor1) e “Deus é causa imanente de todas as coisas” (E1pXVIII). Nesse ponto, Spinoza segue de perto Ibn Ezra, que afirma “... a Causa [de toda existência] está distante e próxima...”¹²⁷ (IBN EZRA, 1995, s.p., tradução nossa, *Yesod Mora*, XII, 4). Nessa citação há uma referência que se destaca que é “distante e próxima”, uma relação de causalidade com a qual Spinoza também se preocupou, mas que procurou colocar em uma proporção adequada, pois qual o significado de dizer que Deus é uma causa afastada, ou distante? No BT, ele afirma que “Deus é a causa próxima das coisas que são infinitas e imutáveis... Ao contrário, é a causa última de todas as coisas particulares, em um certo sentido.” (SPINOZA, 2014a, p. 70). Na *Ética*, esse raciocínio se encontra mais bem acabado: “Deus não pode ser dito propriamente causa afastada das coisas singulares... Pois entendemos por causa afastada aquela que não esteja de modo algum ligada a seu efeito. E tudo que é, está em Deus e dele depende...” (SPINOZA, 2014d, p. 115) (E1pXXVIIIesc). Distante e próxima poderia sugerir uma leitura imanentista de Ibn Ezra, mas essa possibilidade não é mencionada explicitamente. Ao contrário, como de praxe nos filósofos judeus, a tendência é pensar em Deus separado do mundo.

Contudo, no final do texto de Ibn Ezra de onde proveio a citação “distante e próxima”, há menção a um “segredo da prece”, que não é propriamente revelado, mas através de citações bíblicas são fornecidos vários indícios de qual poderia ser seu significado. Para exemplificar apenas três, lemos: “Iahweh é minha rocha e minha fortaleza... Nele me abrigo, meu rochedo” (SI 18,3), “Engrandecei a Iahweh comigo” (SI 34,4) e “Esta é a porta de Iahweh: os justos por ela entrarão” (SI 118,20). Apesar da distância e do afastamento de Deus, ele é referido como **abrigo**, como o que pode ser engrandecido **comigo** e como aquilo a que os justos têm **acesso**. Será que o segredo de que se trata não é propriamente a imanência de Deus no mundo? Spinoza teria penetrado nesse segredo? Poderia Ibn Ezra ser um dos antigos hebreus a quem Spinoza se refere? Manteremos a última questão em aberto por enquanto. Quanto a suposição imanentista, o próprio Ibn Ezra fornece elementos que permite essa leitura, por exemplo: “Um indivíduo inteligente pode conhecer o Um da seguinte maneira. Ele

¹²⁷ ...the Cause [of all existence] is far and close...

pode conhecer o Um porque tudo está conectado com Deus.”¹²⁸ (IBN EZRA, 1995, s.p., tradução nossa, *Yesod Mora* XII, 3). Contrariando a tendência de pensar em Deus como incognoscível, Ezra assume uma possibilidade de conhecimento da divindade baseada na conexão de Deus com todas as coisas e isso nos parece bastante próximo do spinozismo, nesse quesito. Mas essa conexão, aliada ao fato de Deus ser causa da existência de todas as coisas, resulta em ser causa imanente delas, ou em outros termos, ser a origem imanente da vida.

Um pequeno extrato do poema *Hay ben Meqitz* (Viva, filho do despertar), escrito aproximadamente em 1160, no qual a caracterização de Deus aparece de forma mais sintetizada e onde é possível observar uma escrita simples e direta, permite reconhecer a relação com a própria caracterização de Deus, em Spinoza:

Ele é um, ninguém é seu segundo
 [...]
 Não há Deus exceto Ele
 Nenhum Criador exceto Ele.
 Não há limite para Seu conhecimento
 Não há fronteira para Sua sabedoria.¹²⁹ (IBN HERZA, 2004, p. 206, tradução nossa)

Quanto as concepções sobre a geração e a destruição das coisas, Ibn Ezra as expõem no comentário ao livro de Eclesiastes¹³⁰ (Coélet). Na introdução, aborda a perenidade das ações humanas, sujeitas a formas transitórias que são construídas e destruídas. Somente aquele que não é criado, ou seja, 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

¹²⁸ *An intelligent person can know the One in the following way. He can know the One because everything is connected to God*

¹²⁹ *He is one, none is second to Him/ [...] / There is no God save Him/ No Creator except Him./ There is no limit to His knowledge/ No bound to His wisdom.*

¹³⁰ 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, p. 118, c. 4), o Eclesiastes é citado diversas vezes nessa mesma obra. Considerando também o diálogo com Ibn Ezra, é altamente provável o acesso ao Comentário referido.

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.¹³¹ (IBN EZRA, 2017, p. 21, tradução nossa, Comentário Coélet, Introdução)

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)”¹³². (IBN EZRA, 2017, p. 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.¹³³ (IBN EZRA, 1988, p. 74, tradução nossa. Comentário Gn 3, 19¹³⁴).

¹³¹ *All things that a created being makes do not last. All created beings will grow weary [if they try] to create substance which is the bases of [all things], or if they try to destroy substance and make it disappear. All of man's works consist of forms, images, and accidents. Human beings can separate that which is connected or connect that which is separated. They can move that which is at rest and put to rest that which moves. Therefore, all the works of man are waste and empty.*

¹³² *Kohelet begins with the earth, for the earth is like a woman who gives birth [...] all things created from the earth shall return to it. This is similar to for dust thou art, and unto dust shalt thou return (Gn 3, 19)*

¹³³ *We know that man is created out of the four elements. What, then, does Scripture mean by for out of it (dust) was thou taken? The answer is that man's skeletal frame is created out of earth (dust). Hence the bones are heavy and lack sensation. The skeletal frame is the foundation of the body...*

¹³⁴ 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.¹³⁵ (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 tem como objetivo abordar propriamente a geração das coisas baseada nos quatro elementos. Isso fica por conta de Ibn Ezra, que faz uma ponte entre as escrituras e a teoria filosófica da geração a partir dos quatro elementos. Não obstante isso, a atenção que Ibn Ezra dispensa à criação e a corrupção das coisas é digna de nota. Embora reconheça que as coisas são criadas a partir dos quatro elementos, reivindica um movimento de destruição delas baseado em uma tendência ao retorno, sem a referência os 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).

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

¹³⁵ *The reason why Kohelet mentions these four objects; that is, the sun which is the place of fire, and the wind, the water, and the earth is because all things under the sun (plants, animals, people, fowl, and the fish of the sea) are produced by these objects. Now, if the nature of the sun, the wind, the water, and the earth (which are the source of plants, animals, people, fowl, and the fish) is to return to the place that they started out from, how can their offspring continue forever? If their offspring begin as vanity, they will end up as vanity. If man is vanity, then his work is certainly vanity, for it is an accident when compared to man himself. The same is even more true of man's thoughts, which are like an accident produced by an accident.*

coisas singulares não vai depender da tendência ao retorno dos elementos, tampouco serão consideradas acidentes, mas dependem da ordem comum da natureza (E2pXXXdem) e são determinadas a existir e agir por outra coisa singular e assim sucessivamente (E2pXXXIdem). 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 mais 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, p.165-6, Carta 32)

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 contingentes¹³⁶ e corruptíveis” (E2pXXXIcor), de acordo com o raciocínio de Spinoza.

Em apoio a essa nossa análise ressaltamos que Spinoza articula a seguinte ideia no TTP, com base no texto do Eclesiastes: “Mesmo Salomão, num tempo de

¹³⁶ 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, p. 273, E4defIII) Isso implica justamente que sua existência ou não existência vai depender do todo, ou da ordem comum da natureza.

prosperidade para os judeus, duvida que tudo aconteça por acaso (ver Eclesiastes 3,19-21; e 9,2-3).” (SPINOZA, 2014c, p. 144). 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)

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, uma vez que essas ideias seriam entes de imaginação. Para Spinoza é muito mais plausível pensar na decomposição de uma coisa em partes quando ela é destruída, por uma afecção exterior. A ideia mesma de um “retorno” careceria de sustentação, pois isso seria admitir uma tendência que por sua própria natureza seria contrária à criação e isso não cabe em sua filosofia.

A ideia do retorno, entretanto, não foi concebida apenas por Ibn Ezra. O autor que examinaremos a seguir, Ibn Gabirol, anterior mesmo ao primeiro, já vinculava a noção de retorno à destruição das coisas. Essa concepção e outras mais serão consideradas na próxima seção.

3.5. IBN GABIROL: SE FORMA E MATÉRIA PROVÊM DE DEUS, COMO A DESTRUIÇÃO PODE PROVIR DA MATÉRIA?

Se Ibn Ezra associou a tendência de retorno aos elementos com o texto bíblico, isso não ocorreu com Ibn Gabirol, cuja obra remonta a meados do século XI. Este último manteve maior autonomia de pensamento, todavia, sem se distanciar de sua posição ortodoxa dentro do judaísmo. A noção de que existem corpos sujeitos à corrupção e outros incorruptíveis segue as premissas do aristotelismo, que Gabirol incorporou em sua filosofia, além de ser tradicionalmente vinculado ao neoplatonismo. Uma das razões para Ibn Ezra ser filiado ao neoplatonismo é seu diálogo com Ibn Gabirol. Tendo em vista que nossa questão principal é em que medida esses autores podem ter representado influências de pensamento para Spinoza, abre-se um panorama que merece considerações. Seria plausível que Spinoza não tivesse conhecimento de Ibn Gabirol, tendo em mente sua formação no judaísmo e o próprio contato com ele através de Ibn Ezra? Admitindo esse conhecimento, por que então Spinoza não teria mencionado Ibn Gabirol em uma linha sequer? Essa discussão inicia o exame de uma suposta influência de Spinoza que pode ser detectada a despeito dele mesmo não ter deixado claro que dialogava com ela, ao contrário dos autores examinados até aqui, cuja menção é explícita¹³⁷.

Além do contato de Spinoza com Gabirol através dos escritos de Ibn Ezra (para dizer o mínimo), Mikalovici (1979) nos lembra que o estudo de Gabirol era matéria

¹³⁷ Outro livro do conhecimento de Spinoza que faz menção direta à Albenzubron (Ibn Gabirol) e sua obra, *De fonte vitae*, é *Diálogos de amor*, de Leão Hebreu (EBREO, 2009, pseudônimo de Isaac Abravanel). Foi publicado pela primeira vez em Roma, em 1535, e abre uma questão curiosa: Albenzubron ou Avencebrol ou Avicebron eram formas latinizadas utilizadas para designar Ibn Gabirol, contudo, tem sido dito que no Ocidente essa identidade só passou a ser conhecida a partir dos estudos de Salomon Munk (1867), em meados do século XIX, que, ao comparar o texto do livro *Fons vitae*, de Avencebrol, com a obra redigida por Ibn Falaquera, *Sefer mekor haiim*, de Ibn Gabirol, percebeu que de fato se tratava da versão hebraica e abreviada daquela, logo, Avencebrol e Ibn Gabirol seriam a mesma pessoa. Todavia, podemos supor que entre os hebreus não havia esse desconhecimento, pois chama a atenção a maneira pela qual o autor dos *Diálogos...* se referiu a Albenzubron, utilizando o pronome possessivo ‘nosso [our]’ para mencioná-lo, da seguinte forma: “... as **our** Albenzubron asserts in his book *De Fonte Vitae*.” (EBREO, 2009, p. 237, negrito nosso). Somente quando se tratou de outro autor judeu o pronome ‘nosso [our]’ foi utilizado, como pode ser visto nos seguintes exemplos: “*The school of Avicenna and Al-Ghazali and our* **rabbi Moses [Maimonides]**...” (Idem, p. 266, negrito nosso) e “...such as Avicenna and Al-Ghazali, and also **our** *own* **rabbi Moses [Maimonides]**.” (Idem, p. 323, negrito nosso). Se na Idade Média, Avicebron foi tomado como um autor muçulmano ou mesmo cristão entre os cristãos, tal não parece ter sido o caso entre os judeus. O uso do pronome ‘nosso’ também foi notado por Macedo (2012), mas acreditamos que a referência que fizemos à Maimônides, ao qual também foi aplicado o pronome ‘nosso’, contribui para encorpar o argumento.

obrigatória na *yeshiva* – escola judaica que os jovens judeus frequentavam, como foi o caso de Spinoza – e que poesias dele fazem parte dos ritos judaicos, ou seja, é praticamente impossível que Spinoza não tivesse conhecimento desse autor. Spinoza pode ter optado por não dialogar abertamente com ele em seus escritos, mesmo porque Ibn Gabirol apresentava também facetas de teólogo e poeta que talvez repugnassem Spinoza, que estava determinado a construir sua filosofia com base na lógica e na razão e a argumentar de modo a que suas proposições fossem demonstráveis e aceitas a partir disso, não como se fossem credos religiosos. A própria forma poética não deve ter parecido a Spinoza a melhor maneira de transmitir ideias sobre metafísica e ontologia. Todavia, isso também não impediria que ele se inspirasse em, ou mesmo se apropriasse de, algumas ideias de Ibn Gabirol, desde que conseguisse conferir-lhes um tratamento racional e dedutivo. Examinemos em seguida algumas concepções filosóficas de Ibn Gabirol conforme constam no livro *Fonte da vida*, escrito em 1060 (IBN GABIROL, 2005), sob a forma de um diálogo entre mestre e discípulo.

Como o próprio Gabirol recomenda, para ter uma visão correta do universo é preciso ter o conhecimento de três coisas: “O todo da filosofia é dividido em três partes, ou a ciência da matéria e da forma, a ciência da vontade e a ciência do primeiro Existente”¹³⁸ (IBN GABIROL, 2005, p. 11, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. I, c. 7). O primeiro Existente, ou Deus, ou o Ser Primeiro, ou o Criador, é pura existência e a origem de tudo: “O primeiro Criador é o começo de todas as coisas.”¹³⁹ (IBN GABIROL, 2005, p. 75, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. III, c. 2). “O primeiro Criador é ele mesmo a verdadeira Unidade sem multiplicidade.”¹⁴⁰ (IBN GABIROL, 2005, p. 76, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. III, c. 2). Ele não pode ser conhecido a não ser de maneira muito imperfeita, justamente por estar além do que é sensível e ser infinito, não havendo possibilidade para o intelecto humano alcançá-lo como um objeto do entendimento. Seu conhecimento somente pode ser obtido buscando compreender sua criação e deduzindo como teria sido o criador. A questão sobre a criação do mundo que permeia toda a filosofia medieval, sobre como um Deus único e infinito

¹³⁸ *The whole of philosophy is divided into three parts, or the science of matter and form, the science of will and the science of the primary Existent*

¹³⁹ *The primary Creator is the beginning of all things.*

¹⁴⁰ *The primary Creator is itself the authentic Unity without multiplicity.*

pode criar um mundo finito e dotado de multiplicidade, é respondida por Gabirol da seguinte forma: primeiro, ele concebe a criação a partir do nada (*from nothing*) apenas como capacidade de Deus (IBN GABIROL, 2005, *Fonte da vida*, I. III, c. 25); segundo, a criação do mundo se deu de forma sucessiva, através de substâncias¹⁴¹ intermediárias entre Deus e o mundo, como veremos a seguir. A primeira dessas substâncias é a Vontade.

A Vontade, primeira causa eficiente, detém em sua essência a forma de todas as coisas e é um mediador entre Deus e o mundo, sendo através dela que a Criação ocorre, por meio de sucessivas emanações. Gabirol estabelece com clareza esse fundamento porque ao conceber a criação do mundo a partir da Vontade alinha seu pensamento com a tradição religiosa judaica e fortalece a ideia de um ato volitivo por parte de Deus, ou seja, ele quis criar o mundo. “Portanto, a vontade deve ocupar uma posição intermediária entre o Existente supremo e a forma que emergiu da vontade. Mas se consideramos a vontade à parte de sua atividade, então ela não será nem intermediária nem limitada, mas de fato será idêntica com o Existente primeiro.”¹⁴² (IBN GABIROL, 2005, p. 227, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. IV, c. 19). O entendimento de como a Vontade opera também está além da capacidade humana, mas nesse caso é possível compreendê-la por meio de analogias, utilizando a luz, a água e a palavra:

Desde que a Vontade é uma potência espiritual e de fato bem superior ao espiritual, não duvide de sua capacidade de ser infundida na matéria e incluí-la junto com a forma. Como um exemplo disso, tome a penetração da energia do sol, como evidenciado por seu poder de irradiar luz e sua unidade com a luz do sol na atmosfera. A Vontade, então, será como a energia, a forma como a luz, e a atmosfera como a matéria.¹⁴³ (IBN GABIROL, 2005, p. 293, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. V, c. 41).

¹⁴¹ A referência que Gabirol faz de substância admite alguns significados. Predominantemente vemos a ocorrência dos seguintes termos: substância simples, ou elemental, forma uma unidade, mas é constituída de matéria e forma, embora não possua corporeidade que é resultado da composição dos quatro elementos (*Fonte...*, I. IV, c. 5). Matéria é o que é capaz de receber formas. Substância, em geral, é dito da matéria que já recebeu uma forma de algum tipo e se tornou algo substancial, em sentido próprio. (*Fonte...*, I. II, c. 11)

¹⁴² *Therefore will must occupy an intermediate position between the supreme Existent and the form that has sprung from will. But if we consider will apart from its activity, then it will be neither intermediary nor limited, but in fact will be identical with the primary Existent*

¹⁴³ *Since Will is a spiritual potency and indeed far superior to spiritual, do not doubt its ability to be infused into matter and include it together with form. As an example of this, take the penetration of the sun's energy as evidenced in its power to radiate light and its oneness with atmospheric sunlight. Will, then, will be like the energy, form like the light, and the atmosphere like matter.*

Meu ensino, então, é que a criação do mundo pelo supremo Criador nas alturas, que é uma efusão de forma da Fonte primeira, ou a Vontade, e seu influxo sobre a matéria, é como a efusão da água de sua fonte e seu fluxo contínuo. Isso, contudo, não tem interrupção nem parada, enquanto é imóvel e atemporal. Agora, a impressão da forma na matéria quando ela a obtém da vontade é como a reflexão de uma figura em um espelho quando refletida por um observador. Seguindo essa analogia, a matéria recebe a forma da vontade como um espelho aceita a figura de um observador, embora a matéria não receba o verdadeiro ser daquilo de que recebe a forma.¹⁴⁴ (IBN GABIROL, 2005, p. 296-7, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. V, c. 38).

A criação pode ser assemelhada a uma palavra que um homem fala, desde que ele expressa a palavra, sua forma e significado são impressos na audição e no entendimento do ouvinte. Por essa analogia pode ser dito que o sublime e santo Criador expressa a Palavra e seu significado é impresso no verdadeiro ser de matéria, o qual o retém; quer dizer, a forma criada é impressa na matéria e figurada nela.¹⁴⁵ (IBN GABIROL, 2005, p. 301, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. V, c. 43).

Em seguida à Vontade, as próximas emanções são a matéria e a forma, em seus caracteres universais e é preciso notar que tanto a matéria quanto a forma já estão presentes desde o mundo superior, embora essa matéria não possa ser confundida com a matéria da qual temos uma impressão pela via dos sentidos. Matéria e forma universais estão além de nossa percepção, então para ter uma ideia delas, é preciso tentar representá-las de alguma maneira:

Retrate a matéria universal em si mesma como se fosse alguma coisa situada no limite final das coisas existentes no mais distante extremo de todas as substâncias e como o lugar de todas as coisas ou em sentido de sustentá-las. Da mesma maneira, imagine a forma universal em si mesma como abrangendo todas as coisas em um compromisso universal e constituindo todos os seres verdadeiros [essências] que abrange.¹⁴⁶ (IBN GABIROL, 2005, p. 236, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. V, c. 4).

¹⁴⁴ *My teaching, then, is that the creation of the world by the supreme Creator on high, which is an outpouring of form from the primary Source or Will and its influx upon matter, is like the outpouring of water from its source and its continuous flow. That, however, is without interruption or cessation, while this is motionless and timeless./ Now the imprint of form on matter when it reaches this from will is like the reflection of a figure in a mirror when cast back from a viewer. Following this analogy, matter receives form from will as a mirror admits a figure from a viewer, although the matter does not receive the true being of that from which it receives form.*

¹⁴⁵ *Creation may be likened to a word that a man speaks, since as he utters the word its form and meaning are impressed on the hearing and understanding of the listener. By this analogy it may be said that the sublime and holy Creator utters the Word and its meaning is impressed on the true being of matter, which retains it; that is to say, the created form is impressed on matter and portrayed in it.*

¹⁴⁶ *Picture universal matter in itself as if it were something situated at the final limit of existing things at the farthest extreme of all substances and as the place of all things or in the concept of sustainer. In the*

No sistema de Ibn Gabirol, as emanações sucessivas implicam também diferentes densidades em cada grau de emanação, sendo Deus, em um extremo, sutil e imaterial, e no outro, a matéria densa e bruta, como a conhecemos na experiência ordinária.

A Vontade confere existência à matéria universal e constitui a forma universal. Forma e matéria universais são puramente ideais, mas dessa união nasce a substância intelectual, ou o intelecto universal, a partir do qual o universo se torna cada vez mais particular. Há uma continuidade de emanações que constitui o que Gabirol denominou de substâncias simples, ou elementais (não confundir com os elementos), em número de sete, sendo essas as intermediárias entre Deus e o mundo: “Matéria, Forma, Intelecto, as (três) Almas (racional, animal/sensitiva, vegetativa/vital) e Natureza.”¹⁴⁷ (IBN GABIROL, 2005, p. 131, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. III, c. 27).

Na criação por emanações sucessivas surgem diferentes tipos de matérias, conforme a posição em que se encontram em relação à origem. A descrição desses tipos pode ser acompanhada nos extratos abaixo:

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.¹⁴⁸ (IBN GABIROL, 2005, p. 24, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. I, c. 17).

O que nos chama a atenção nisso é que estamos falando da matéria sob perspectivas diferentes, ou ainda podemos dizer sob modos diferentes e esse é um

same way imagine universal form in itself as embracing all things in a universal comprisement and constituting all the true beings that it embraces.

¹⁴⁷ *Matter, Form, Reason, the (three) Souls (rational, animal/sensing, and vegetal/vital), and Nature.*

¹⁴⁸ *DISCIPLE I have come to know the four kinds of matter and the four of form./MASTER What are they?/DISCIPLE Particular artificial matter, particular natural matter, universal natural matter subject to generation, and celestial matter. And on the other hand, in the case of each of these matters its form sustained within it./MASTER Well learned! But now in addition you must understand that these four kinds of matters and forms, although disparate, yet share in the concept of matter and form.*

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. Se observarmos esse 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** materiarum et formarum etsi sint diversi, tamen conveniunt in intellectu materiae et formae. (IBN GABIROL, 1895, p. 21, negritos nossos)

Temos aqui 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, 1934a; GUÉROULT, 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 então ter feito parte do arcabouço teórico spinoziano.

Todavia, o número de tipos (ou modos) de matéria também pode variar, pois em outro capítulo passa a ser cinco: “DISCÍPULO: Até agora aprendi que a matéria natural particular subsiste na matéria natural universal, essa na matéria celestial universal, essa na matéria física universal, e essa na matéria espiritual universal.”¹⁴⁹ (IBN GABIROL, 2005, p. 31, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. II, c. 2). Essa mudança não é acompanhada de nenhuma justificativa ou esclarecimento¹⁵⁰.

¹⁴⁹ DISCIPLE *Up to now I have learned that particular natural matter subsists in universal natural matter, this in universal celestial matter, this in universal physical matter, and this in universal spiritual matter.*

¹⁵⁰ Comentadores de Ibn Gabirol (MUNK, 1897; KLAUNSER, 1925; ZAC, 1963; RUDAVSKY, 2007) alertam que a obra dele, em geral, poderia ser mais bem cuidada em termos de unidade e consistência, mas não é nosso objetivo analisar essa questão no presente trabalho. A obra de Ibn Falaqera, que é uma versão hebraica e resumida da *Fonte da vida*, teria dentre seus objetivos apresentar um texto mais conciso, sem perder o essencial do pensamento de Gabirol. Ainda assim, optamos por trabalhar com a tradução inglesa da *Fonte da vida* por se tratar da obra original e por possuir noções que não se encontram na versão hebraica.

Logo após a última substância simples, a saber, a Natureza, a emanção dá origem à matéria prima universal, que é a base para os entes sensíveis. “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.”¹⁵¹ (IBN GABIROL, 2005, p. 38, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. II, c. 6). Dela também é dito que suporta as nove categorias¹⁵², e que por sua vez se desdobra em outros dois tipos: a matéria das esferas celestes, que não está sujeita a geração e corrupção, e a matéria composta pelos quatro elementos (fogo, ar, terra e água), o que confere um caráter concreto às coisas e, conseqüentemente, à toda a criação.

A criação devida às emanções sucessivas ocorre a partir do criador supremo, tendo como primeiro agente a própria Vontade. Nessa perspectiva, envolve tudo o que é criado e comunica sucessivamente também as características de seu antecedente. Em vários locais do texto¹⁵³, Gabirol destaca essas propriedades: “Se o inferior se origina no superior, então tudo o que existe no inferior deve existir no superior.”¹⁵⁴ (IBN GABIROL, 2005, p. 191, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. IV, c. 1). “Eu postulo que a forma intelectual percebe todas as formas e a união delas com o ser verdadeiro. Agora se todas as formas se unem com o ser verdadeiro de algum existente, então todas as formas existem aí. Conseqüentemente, todas as formas existem dentro do verdadeiro ser intelectual.”¹⁵⁵ (IBN GABIROL, 2005, p. 253, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. V, c. 14). Disso decorre uma relação constante entre criador e criatura, conforme já se podia deduzir da analogia da Vontade como a energia do sol que a tudo penetra, ou seja, em última instância, é possível dizer que Deus está em tudo: “Quão grande, então, à luz dessa consideração, deve ser o poder sagrado de Deus

¹⁵¹ *Universal matter, which supports them and is their substratum. It is by virtue of this that the sensibles subsist; in it they are found, in it they move, to it they are related, from it they originate and to it they return.*

¹⁵² Segundo a nota de esclarecimento do tradutor, com base em Aristóteles, que definiu dez categorias nos *Tópicos*, livro I, capítulo 9: O que uma coisa é [Essência], Quantidade, Qualidade, Relação, Lugar, Tempo, Posição, Estado, Atividade, Passividade, as nove últimas são encontradas somente nos seres físicos, não em entidades espirituais.

¹⁵³ Além dos citados acima, consta também em I. 3, c. 33; I. 4, c.4; c.15.

¹⁵⁴ *If the lower originates in the higher, then all that exists in the lower must exist in the higher.*

¹⁵⁵ *I postulate that the form of reason perceives all forms and they unite with its true being. Now if all forms unite with the true being of any existent, then all forms exist therein. Consequently all forms exist within the true being of reason.*

enquanto permeia todas as coisas, reside em todas e age atemporalmente em todas!”¹⁵⁶ (IBN GABIROL, 2005, p. 104, tradução nossa, *Fonte da vida*, I. III, c. 15). E decorre do que foi mencionado acima: “todas as formas existem dentro do verdadeiro ser intelectual”, que tudo também está em Deus.

O que nos importa, na perspectiva de Ibn Gabirol, é a visão que ele tem de que todas as coisas emanam de Deus (da Vontade, mais precisamente) e é dele que vem o poder que as cria e sustenta, ainda que indiretamente, devido às emanações sucessivas. As coisas, então, têm sua existência porque há um poder subjacente a elas que as mantém, atemporalmente. Esse é o poder da Vontade que é, efetivamente, a Fonte da vida. A Vontade se confunde e se distingue do próprio Criador: enquanto permanece em si mesma, não há como diferenciá-la dele; enquanto revela sua atividade, é a intermediária entre Deus e o resto da criação. É essa intermediação que garante que o poder de Deus se espalhe pela criação e que toda essa criação esteja compreendida nele, sem que ele sofra qualquer alteração, permanecendo impassível e infinito.

Sobre essa relação de Deus com o mundo, J. Klausner (1925, p. xii, tradução nossa) comenta que “tudo está incluído em Deus, mas Deus não está incluído no mundo.”¹⁵⁷. Deus sendo o primeiro Criador, criou através da vontade, ou da palavra, como primeira emanação, cuja essência estava compreendida em Deus, mas cuja atividade estava separada. Sua efluência procedeu da Vontade por estágios até o último nível da existência, segundo uma descrição comum aos místicos judeus e aos cabalistas. Klausner afirma que se trata de um tipo de panteísmo, mas de um panteísmo judaico. Além disso, diferencia a posição de Gabirol da de Spinoza, porque, segundo ele, a substância em Gabirol está separada do mundo, ao contrário de Spinoza, para o qual a substância, ou deus, está subsumida ao mundo. O tradutor de Klausner, L. Levin, acrescenta uma nota explicando que o panteísmo judaico poderia ser compreendido como ‘panenteísmo’, um termo evidenciado por C. Hartshorne, em 1940, que designa que tudo está incluído em Deus, mas que Deus não está incluído no mundo, ou seja, Deus é ao mesmo tempo transcendente e imanente. Um desenvolvimento histórico dessa ideia pode ser encontrado em Culp (2017), para o

¹⁵⁶ *How much greater, then, in the light of this consideration, must be the power of holy God as it permeates all things, resides in all, and timelessly acts in all!*

¹⁵⁷ *Everything is included in God, but God is not included in the world.*

qual o termo panenteísmo é uma alternativa ao teísmo e ao panteísmo. O teísmo enfatiza a diferença entre Deus e o Mundo, enquanto o panteísmo enfatiza a presença de Deus no mundo. O panenteísmo procura reconhecer a presença ativa de Deus no mundo, mas mantendo a identidade e o significado do que não é divino.

A discussão sobre a concepção de Spinoza relativa à presença de Deus no mundo e de quanto há uma participação e afetação mútuas aparece também em Wolfson. A análise desse ponto é relevante porque é o que constitui a origem da vida e acarreta consequências para a destruição. Iniciando o exame dessa questão pelos nomes imputados à concepção spinoziana (teísmo, panteísmo, acosmismo), Wolfson abandona essa tendência classificatória para estabelecer que o que realmente importa é “descobrir se seu Deus é absolutamente idêntico à totalidade agregada de coisas particulares ou se Ele de algum modo as transcende.”¹⁵⁸ (1934a, p. 299, tradução nossa).

Analisando algumas passagens da obra spinoziana, Wolfson declara ser indiscutível que Spinoza não identifica Deus com a natureza concebida como matéria corporal (SPINOZA, 2014b, Carta 73), mas ele identifica Deus com a natureza concebida em todos os seus infinitos atributos (SPINOZA, 2014a, *Breve tratado*, pt. I, c. II; 2014b, Carta 6). Também é possível sustentar essa posição ressaltando que Deus se identifica com o Universo e que tudo decorre¹⁵⁹ da natureza de Deus (SPINOZA, 2014b, Carta 43). E na primeira parte da *Ética*, proposição XV, “Tudo o que é, está em Deus e nada sem Deus é, ou pode ser concebido.” (SPINOZA, 2014d, p. 100).

A relação que Deus estabelece com o mundo também deve ser pensada na perspectiva de causalidade descrita por Spinoza, pois na proposição XVIII (E1) está estabelecido que “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva.” (SPINOZA, 2014d, p. 109), conforme já examinamos, mas Wolfson agrega algumas considerações pertinentes a esta questão. O termo ‘imanente’ aplicado à causa tem o sentido dela ser interna e inseparável do efeito, por oposição a ‘transitiva’, entendida como se fosse um tipo de causalidade externa, o que Spinoza rejeita. Então ‘imanente’ é oposto à ‘transitiva’, mas nenhum dos dois guarda relação com ‘transcendente’, que

¹⁵⁸ ...to find out whether his God is absolutely identical with the aggregate totality of particular things or whether He does in some way transcend it.

¹⁵⁹ No original em latim aparece o termo *emanare*. Adiante faremos considerações sobre isso.

é entendido como algo mais universal ou maior, do ponto de vista lógico. Para Wolfson, a noção de transcendência é importante para compreender a relação Deus-mundo na perspectiva spinoziana, ainda que o próprio Spinoza não tenha apresentado seu raciocínio sobre isso de forma detalhada. O fato é que “a causa, embora imanente, também pode ser chamada transcendente na medida que é mais universal que seu efeito. A concepção de uma causa imanente transcendente, portanto, não é uma contradição em termos.”¹⁶⁰ (WOLFSON, 1934a, p. 321-2, tradução nossa). Com essa análise, também podemos considerar que nossa discussão sobre o imanentismo de Ibn Ezra não é despropositada.

Analisando os dois diálogos do início do *Breve tratado*, Wolfson também procura salientar que a referência que Spinoza faz da relação de causa imanente entre Deus e o mundo e de que essa relação é como da parte com o todo, não implica em que Spinoza concebesse Deus como o agregado das partes individuais, mas implica justamente em pensar Deus como maior e mais universal do que qualquer parte. Em outros termos, a transcendência de Deus em relação ao mundo poderia ser deduzida, mesmo sendo ele causa imanente. Concordamos com essa posição devido ao raciocínio desenvolvido por Wolfson, mas podemos agregar mais dois aspectos que contribuem para reforçá-la. Primeiro, Spinoza concebe a produção das coisas através das modificações da substância, mas sem que a essência de Deus se altere, logo ele deve ser transcendente às coisas, pois caso contrário também sofreria mudança com as modificações ocorridas a partir dele. Segundo, o próprio Spinoza não proporia a possibilidade de que Deus fosse formado por partes, logo não é concebível pensá-lo como um agregado. Na proposição XV (E1) ele alerta sobre a forma de conceber a quantidade, pois se for tomada pela imaginação, a acharemos finita, divisível e composta de partes; “ao contrário, se a considerarmos como é no entendimento e a concebermos como substância [...] a encontraremos infinita, única e indivisível.” (SPINOZA, 2014d, p. 104), logo Deus não pode ser concebido como formado por partes.

Do que foi exposto, podemos observar que o termo panenteísmo parece ser adequado para descrever a posição de Spinoza frente as relações entre Deus e o

¹⁶⁰ ...the cause, though immanent, may also be called transcendent in so far as it is more general than its effect. The conception of a transcendent immanent cause is thus not a contradiction in terms.

mundo, pois esse termo descreve a situação de um Deus transcendente e imanente, conforme Wolfson procurou argumentar e com o qual somos concordantes. Todavia, parece-nos menos acertada a declaração de Klausner de que para Spinoza a substância fica subsumida no mundo. Se tomamos a ideia de transcendência como verdadeira, e acreditamos ter razões para isso, temos a consequência lógica de que a própria substância, que para Spinoza é Deus, é transcendente da mesma forma, o que não impede que sua esfera de influência se estenda ao mundo, devido às modificações que lhe sucedem.

Essa discussão importa porque em Spinoza, desde seus primeiros trabalhos, os seres criados devem sua existência e conservação ao poder de Deus, logo esse poder está no mundo de alguma forma, conforme temos destacado: "...as coisas criadas, isto é, todas coisas, salvo Deus, existem sempre pela exclusiva força ou essência de Deus, e não em absoluto por uma força própria;" (SPINOZA, 2014a, p. 285-6). Parece-nos que as concepções de Ibn Gabirol influenciaram as próprias concepções de Spinoza a respeito.

Um ponto destacado por S. Pessin (2016) é a concepção de Ibn Gabirol sobre todas as coisas criadas serem compostas de matéria e forma. Se por um lado esse raciocínio se encontra em Aristóteles, alguns entes não são compostos assim, tais como a alma e as inteligências das esferas. Já em Gabirol, nenhum ser foge a essa regra. Somente Deus seria o uno absoluto e escaparia à composição de matéria e forma. Esse ponto levou Pessin a recuperar a classificação dada à perspectiva de Gabirol como hylomorfismo universal, consoante com as ideias dele, que entende que a matéria e a forma universais são as emanações que se seguem imediatamente após a vontade e nunca existem separadas. É preciso reconhecer aqui que a matéria universal não é como a matéria sensível e nem como a matéria prima universal, que já possuiriam algum grau de densidade. A matéria universal é referida por Gabirol como matéria espiritual, ou matéria intelectual, procurando com isso caracterizar seu grau de sutileza que é anterior ao próprio intelecto, o que dificulta fazer uma apreensão conceitual dela. Todavia, a possibilidade que Gabirol levanta de pensar na matéria tendo origem a partir de Deus, como também visto anteriormente no caso de Crescas, se bem que com menor grau de explicitação, é o que teria criado a possibilidade de Spinoza pensar que Deus é uma coisa extensa, segundo T. Rudavsky (2007). Assim, o hylomorfismo de Gabirol pode lançar luzes à compreensão dos atributos de Deus

de extensão e pensamento, na filosofia spinoziana. Seguramente, as diferenças de concepção de Gabirol e de Spinoza não são pequenas, mas como temos dito não se trata de pensar em uma filiação direta de ideias, necessariamente, mas de supor certo grau de influência de linhas da filosofia judaica no pensamento de Spinoza¹⁶¹.

Agora, quanto à noção de retorno das coisas aos elementos e à sua destruição, podemos retomar uma frase de Ibn Gabirol, citada acima, 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, *Fonte da vida*, I, II, c. 6). 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, comparando com a matéria composta pelos elementos: “a massa celeste não recebe as qualidades dos quatro elementos não está envolvida em geração e corrupção.”¹⁶² (IBN GABIROL, 2005, p. 23, 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, conforme foi comentado anteriormente. Quando reivindica uma diferenciação da matéria universal e da matéria prima que comporta as nove categorias, ou seja, composta pelos quatro elementos, combina a influência aristotélica no sentido de reconhecer 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 constituíssem como coisas sensíveis.

¹⁶¹ A obra de Gabirol, *Fonte da vida*, enfoca a criação e o surgimento da vida, desde sua origem e percorre seus diferentes graus de emanção. De sua compreensão decorre um benefício: “Libertação da mortalidade e união com a Fonte de toda a vida.” (IBN GABIROL, 2005, p. 303, tradução nossa, *Fonte da vida*, I, V, c. 43: *Delivrance from mortality and union with the Source of all life*). 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, p. 369).

¹⁶² *the celestial mass does not receive the qualities of the four elements nor is it involved in generation and corruption.*

Diferentemente de Crescas e criando um fundamento semelhante ao de Maimônides, Ibn Gabirol concebe dois modos distintos da matéria, sendo um deles capaz de corrupção devido à sua densidade e distanciamento da Vontade primeira. Do ponto de vista lógico, segue a própria lógica aristotélica da corrupção. Do ponto de vista da comparação com Spinoza, valem as mesmas observações feitas anteriormente: não há propriamente elementos nem uma tendência de retorno a eles; há apenas a resolução de um todo em suas partes, quando sobrevém a destruição.

Todavia, a perspectiva de haver um domínio incorruptível e outro sujeito à corrupção está bem alinhada com o spinozismo, pois se trata 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, p. 61, BT, pt. I, c. II). Isso quer dizer que mesmo os corpos celestes perecerão, pois sendo coisas singulares estão sujeitos à duração. Somente a substância goza da eternidade. Embora essa distinção de corpos corruptíveis e não corruptíveis também tenha aparecido nos filósofos anteriores, discutimo-la aqui porque do ponto de vista cronológico, Ibn Gabirol foi quem antecedeu aos demais.

Comentamos, no início dessa seção, que Spinoza não fez nenhuma menção a Ibn Gabirol, não obstante, pudemos encontrar pontos de contato entre os dois. Na próxima seção, dedicamo-nos a explorar outro conjunto de influências sobre o pensamento spinoziano, que teve apenas breves menções na obra de Spinoza, contudo parece-nos envolver alguns pontos-chave para compreendê-la. Trata-se agora de examinar a referência aos “antigos hebreus” e à cabala, para verificar em que medida Spinoza se relaciona com seus fundamentos de pensamento.

3.6. OS ANTIGOS HEBREUS E A CABALA

A referência aos antigos hebreus se enquadra melhor nos aspectos relativos à criação e à origem da vida. Com relação a cabala, também é possível examinar suas concepções nesse sentido, mas além dessas, existem concepções sobre a destruição. Examinaremos em que medida coadunam com o pensamento de Spinoza.

Retomamos agora duas asserções de Spinoza citadas no início do capítulo:

Li também alguns cabalistas e tomei conhecimento de suas bobagens e fiquei confuso com sua demência. (SPINOZA, 2014c, p.205).

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, ouso 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, p.277-8).

A referência à cabala está inserida em um contexto no qual as ‘bobagens’ e a ‘demência’ dizem respeito às interpretações bíblicas e às especulações relacionadas ao alfabeto hebraico¹⁶³, o que não significa supor que Spinoza desacreditasse tudo o que a cabala pudesse oferecer¹⁶⁴. A segunda asserção acima pode agregar elementos para procurar entender melhor qual a posição de Spinoza com relação à cabala.

Começando pela invocação a Paulo, trata-se de uma referência a *Atos* 17, 28: “Pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos já disseram”. Essa perspectiva combina com a antiga asserção de que Deus é o lugar do universo (conforme já comentamos em *Crescas*). É nessa linha de pensamento que Wolfson (1934a) argumentou que os filósofos antigos seriam os poetas Aratus e Celanthos, conforme consta no próprio texto bíblico dos *Atos*, além de provavelmente uma referência aos estoicos em geral e ao próprio Aristóteles¹⁶⁵. E com relação aos ‘antigos hebreus’, teriam sido não apenas aqueles que ensinaram nos tempos bíblicos, mas

¹⁶³ Na cabala, há uma série de elementos que são considerados significativos no próprio contexto, mas opõem-se a uma análise racional dos fatos. É dito que as letras têm desenhos específicos e que guardam mistérios decorrentes disso. Que as letras possuem valor numérico e que podem ser reduzidas a números, sendo que palavras cujos números correspondentes se igualam possuem o mesmo significado, o que é conhecido como *gematria*. Que as letras das palavras podem ser substituídas por outras mediante certas correspondências, em um procedimento denominado *temurah*, por exemplo seguindo a norma *atbash*, onde a letra *aleph* é substituída pela letra *tav* e vice-versa, a letra *bet* é substituída pela letra *shin* e vice-versa, e assim por diante com as demais. Quem domina essas técnicas pode descobrir significados que não estão acessíveis, de modo geral. Além disso, há uma hoste de anjos em cada *sefira* (ver abaixo), um nome de Deus e um atributo específico. Frente a isso, é provável constatar o desdém de Spinoza. Todavia, a cabala não se limita a esses elementos, conforme iremos desenvolvendo.

¹⁶⁴ Esse ponto também foi destacado por Levy (1987), que além disso acrescentou o fato de que Spinoza também fez várias críticas à Descartes, mas é impossível negar que este último teve influência sobre a filosofia daquele. Na realidade, praticamente todos os autores utilizados por Spinoza foram criticados, ou seja, ele seleciona os elementos que considera coerentes com o próprio pensamento e que se insere na ordem de razões, rejeitando o que não se correlaciona com ele.

¹⁶⁵ Isso já seria tema para outra investigação.

também os que ensinaram na época de Paulo, nos ramos helenístico e palestino do judaísmo, dentre os quais se destacaria Fílon.

Melamed (2018) discorda de Wolfson sobre Spinoza se referir a Fílon e baseia seu raciocínio em três pontos, pois a maneira pela qual Spinoza se refere aos antigos hebreus permite abstrair que ele está considerando um contexto de ideias com as seguintes características: (i) panteísmo¹⁶⁶, (ii) atribuição a uma tradição antiga e (iii) percepção resultante da tradição corrompida. No caso de Fílon, não haveria por que aplicar (ii) e (iii), uma vez que a filosofia deste não se perdeu no tempo nem sofreu alterações, nem distorções. O argumento de Melamed está construído sobre essa leitura, mas Wolfson, por sua vez, teve boas razões para supor que se tratava de Fílon, pois em outra obra que examina mais detalhadamente o papel de Fílon nos fundamentos da filosofia religiosa no Judaísmo, no Cristianismo e no Islam, faz uma análise detalhada da concepção de Fílon quanto à questão de que Deus é o lugar do mundo, sintetizada no seguinte trecho:

E assim devemos agora tentar demonstrar como Fílon continua argumentar que, enquanto Deus não pode ser descrito como o lugar do Logos criado no sentido de Seu ser idêntico com ele, há outros sentidos nos quais Deus pode ser descrito como o lugar do Logos criado tanto quanto como o lugar de todas as coisas criadas. “O termo lugar”, disse Fílon, “tem um significado triplo: primeiro, o de um espaço preenchido por um corpo; segundo, o do Logos divino.” Em nenhum desses dois significados, certamente, Deus pode ser chamado lugar. “Há, contudo, um terceiro significado de acordo com o qual o próprio Deus é chamado de um lugar, pela razão (1) das coisas contidas Nele, e de não ser contido em nada, e (2) de Seu ser, para o qual todas as coisas correm em busca de refúgio, e (3) porque Ele é o espaço dele próprio, pois Ele é o que Ele próprio ocupou”.¹⁶⁷ (WOLFSON, 1962, p. 248-9, tradução nossa)

Nesse último sentido defendido por Fílon, identificamos uma compatibilidade com a posição de Spinoza, que propõe que Deus é uma coisa extensa, e que a

¹⁶⁶ Levando em consideração o que já expomos sobre o panteísmo e o panenteísmo, Melamed propõe outra forma de panteísmo que ele designou como do tipo substância-modo, a ser comentado adiante.

¹⁶⁷ *And so we shall now try to show how Philo continues to argue that, while God cannot be described as the place of the created Logos in the sense of His being identical with it, there are other senses in which God can be described as the place of the created Logos as well as the place of all other created things. "The term place," says Philo, "has a threefold meaning: firstly, that of a space filled by a body; secondly, that of the divine Logos." In neither of these two meanings, of course, can God be called place. "There is, however, a third signification in keeping with which God himself is called a place, by reason (1) of His containing things, and being contained by nothing whatever, and (2) of His being that to which all things flee for refuge, and (3) because He is himself the space of himself, for He is that which He himself has occupied."*

extensão é um atributo próprio, que revela sua natureza e não lhe pertence como adjetivo.

Retornando à argumentação de Melamed, de quem Spinoza trata, é justamente dos cabalistas, pois estes preencheriam os critérios acima e validariam seu argumento. Melamed também apresenta as seguintes considerações adicionais: o termo ‘tradição’ tem sido utilizado como sinônimo para cabala, cujo sentido original tem essa conotação de um conhecimento que é transmitido e recebido, e que perpetua uma tradição. Os cabalistas, eles próprios, se referiam a uma tradição recebida dos antigos, em uma franca tentativa de assegurar legitimidade para suas teorias e inseri-las no amplo contexto do judaísmo. De nossa parte parece-nos que as posições de Wolfson e Melamed não são necessariamente excludentes, pois ambos apresentam argumentos plausíveis para sustentá-las. Mas Fílon se encaixaria melhor na categoria dos ‘filósofos antigos’, como aliás costuma ser referido. Nesse caso, quem seriam os antigos hebreus? Observamos que Spinoza também utiliza a expressão ‘antigos hebreus’ no *TTP*, capítulo IX, quando analisa a autoria dos livros sagrados e comenta que a versão que chegou até nós apresenta incorreções e imprecisões que obrigariam a reconhecer que os “**antigos hebreus** ignoravam completamente sua própria língua e qualquer espécie de ordem no relato.” (SPINOZA, 2014c, p. 204, negrito nosso). Então, nesse contexto, os ‘antigos hebreus’ teriam sido os autores originais dos livros bíblicos, os quais seriam irrecuperáveis. Abre-se uma questão, a partir daí: como Spinoza poderia supor o sentido original desses escritos?

Nas versões dos textos bíblicos que chegaram até nós, não é essa concepção delineada por Paulo que se apresenta. O estudo de Marmorstein (1927), sobre as concepções de Deus dos antigos Rabinos é elucidativo nesse sentido. Ele destaca passagens bíblicas que deixam transparecer um atributo de Deus, por exemplo, Jo 34,21 “seus olhos acompanham...”; Pv 15, 3 “Em todo lugar os olhos de laweh...” e Sl 139, 16 “Teus olhos viam o meu embrião...”. Essa noção vinculada pela religião, conhecida comumente como o atributo da onipresença divina, procura apresentar a presença de Deus no mundo como uma verdade, aliás procura dar a entender que estando Deus no mundo, ele regula tudo o que aqui ocorre, pois além de onipresente é onipotente e onisciente. Não se trata disso, em absoluto, no caso de Spinoza para quem todas as coisas estão em Deus e decorrem da necessidade de sua natureza.

Não se trata de pensar na presença de Deus como um juiz ou um administrador que monitora sua criação e dispõe dos recursos sob sua alçada.

Admitindo a suposição de Melamed, de que os antigos hebreus na verdade constituem uma alusão, podemos pensar que Spinoza advoga a existência de um conhecimento de Deus mais original e mais próximo de suas próprias concepções. É como se ele depreendesse que através da tradição cabalística (supostamente) as verdadeiras concepções originais sobre Deus estivessem presentes. E não nos furtaríamos de incluir aqui as contribuições já examinadas de Ibn Ezra e Ibn Gabirol, que são tidos como autores que influenciaram a constituição da literatura cabalística medieval e renascentista (KOHLENER; GINZBERG, 1906; SCHOLEM, 1987). É nessa linha de raciocínio que iniciamos o exame da relação de Spinoza com a cabala, tema que aliás tem sido recorrentemente estudado.

Os autores mais contemporâneos que analisaram a cabala tendem a reconhecer seu surgimento no final do século XII, na Provença, e segundo Tirosh-Samuelson (2006) isso não foi casual, pois refugiados judeus da perseguição de 1148 na Andaluzia se estabeleceram naquela região. Famílias como Ibn Tibbon e Ibn Kimhi traduziram textos filosóficos para o hebreu e incrementaram o acesso a esse conhecimento. Um dos efeitos decorrentes dessa disseminação foi o questionamento da obra de Maimônides, devido a terem acesso ao aristotelismo por outras fontes e também por se abrirem ao um diálogo com o neoplatonismo. A cabala foi vista como uma espécie de contracorrente ao pensamento maimonideano que vinha se difundindo crescentemente entre os rabinos, em geral. Figuras de destaque como o R. Abraham ben David alegavam possuir um conhecimento mais legítimo, inspirado pelo próprio profeta Elias, símbolo da tradição dentro do judaísmo. Além desse aspecto, Scholem (1987) destacou que a região provençal se situava em uma encruzilhada de rotas que passavam por toda a Europa e que as trocas comerciais também favoreceram a troca de ideias, o que preparou um terreno fértil para o surgimento de um pensamento eclético, aproximando o conhecimento de gregos, árabes e judeus, bem como de movimentos como o catarismo, criando assim as condições de possibilidade de emergência da cabala. M. Idel (1992), por sua vez, reforça a influência neoplatônica na cabala medieval, mas destaca que na cabala renascentista essa influência estava ainda mais presente, conforme pode ser constatado nas obras de autores cabalistas como Yohanan Alemanno, Isaac

AbraVanel e Yehiel Nissin de Pisa, que citam Platão e dialogam com suas ideias, embora às vezes estejam utilizando contribuições de Plotino ou Proclo.

Por outro lado, antes desses autores citados acima, Kohler e Ginzberg (1906) apresentaram uma visão diferente quanto ao surgimento da cabala. Segundo eles, o termo cabala é utilizado para designar a doutrina mística¹⁶⁸ ou esotérica sobre Deus e o universo, que remonta a um período remoto, ao redor dos primeiros séculos da era comum. Pelo fato do termo cabala não ter ocorrido na literatura antes do século XI e porque o Zohar e outros escritos cabalísticos surgiram a partir de então, tem havido a tendência a aplicar o nome cabala apenas aos sistemas especulativos que apareceram a partir do século XIII, sob títulos pretensiosos e apelos fictícios, sem considerar a tradição mística das épocas talmúdica e dos *gemonim* (entre séculos III e X). Essa perspectiva empobrece o entendimento da natureza e do desenvolvimento da cabala, que se examinada atentamente, revela a continuidade das mesmas raízes e elementos constitutivos. Uma obra como o *Sefer yetzirah*, um dos clássicos da cabala, já circulava entre os judeus no período dos *gemonim*, tendo inclusive recebido comentários de autores dessa época. O próprio *Zohar*, outro livro clássico, é reputado ter sido escrito a partir do século II, obviamente não no formato final que apareceu no século XII, mas revelando já a reflexão cabalística bem anterior ao quarto final do medievo. Também é fato que essas obras sempre tiveram sua circulação restrita, na Idade Média e no Renascimento, o que contribuiu para serem envoltas em mistérios, quanto à origem e à autoria.

Scholem (2014) faz um trabalho bastante preciso para situar a cabala na mística judaica e procurou diferenciá-la de outras tendências místicas também presentes no judaísmo, buscando inclusive destacar onde ocorreram e seus respectivos períodos históricos. É assim que ele examinou os movimentos conhecidos como a *merkaba* palestina, na era talmúdica, o hassidismo alemão, nos séculos XII e

¹⁶⁸ Sobre a mística, Scholem (2014) aponta que se trata de uma etapa específica no desenvolvimento histórico da religião e surge mediante o aparecimento de certas condições. A religião, em sua forma clássica, reflete a criação de um vasto abismo, tomado como absoluto, entre Deus, Ser infinito e transcendente, e o homem, criatura finita. A mística não nega a existência do abismo, mas busca o meio de transpô-lo. O que favorece seu surgimento, são novos impulsos religiosos que não se limitam mais a seguir aspectos institucionais, uma espécie de modificação na consciência religiosa. Todavia, esses impulsos não são suficientes para criar um novo sistema religioso e tendem a permanecer confinados no sistema em que tiveram origem. O termo 'esotérico' é usualmente utilizado em oposição a 'exotérico', significando um conhecimento de caráter mais reservado e profundo, não raro envolto em mistérios.

XIII, a cabala, no sul da França e na Espanha, no final da Idade Média e no Renascimento, o sabatianismo, em Safed, no século XVIII, e o hassidismo polonês e ucraniano, no século XVIII. Todavia, o próprio Scholem destaca o aspecto tradicional da cabala:

A cabala, é preciso lembrar, não é o nome de um certo dogma ou de um sistema, porém o termo geral aplicado a todo um movimento religioso. Esse movimento [...] continuou desde os tempos talmúdicos até nossos dias; seu desenvolvimento tem sido ininterrupto, ainda que não uniforme e frequentemente dramático.¹⁶⁹ (SCHOLEM, 2014, p. 36, tradução nossa)

Então há que se diferenciar ao menos dois sentidos para a cabala: tradição geral e movimento específico. Scholem também argumenta sobre o sucesso de que goza a cabala entre os judeus, justamente por causa “da natureza de sua relação com a herança espiritual do judaísmo rabínico. Essa relação difere daquela de uma filosofia racionalista, enquanto ela está, de uma maneira mais profunda e mais viva, em conexão com as principais forças ativas do judaísmo.”¹⁷⁰ (SCHOLEM, 2014, p. 43, tradução nossa). Com essas observações acima, acreditamos ter subsídios para validar a proposta de uma tradição contínua.

Essa tese da cabala como uma tradição mais antiga teria sido assumida por Spinoza, supostamente, para justificar sua posição de que já houve concepções de Deus mais alinhadas com a dele e que daí então teriam sofrido distorções. Vejamos quais aspectos da cabala dialogam com a filosofia spinoziana. Não temos a pretensão de apresentar as ideias cabalísticas de modo amplo, mas nos deteremos à questão da origem e da preservação dos seres, inicialmente, e depois à questão da destruição e da morte, o que encerrará o presente capítulo. O contexto de vida de Spinoza e sua relação com a cabala e os cabalistas já foi bem documentado, bem como o acesso dele às obras sobre a cabala (LEVY, 1987; SUTCLIFF, 2000; AANEN, 2016; MELAMED, 2018). Ninguém afirmaria que Spinoza teria sido um estudioso da cabala, nem do Talmude, pois dados de sua biografia indicam que passou por um afastamento

¹⁶⁹ *La Kabbale, il faut le rappeler, n'est pas le nom d'un certain dogme ou d'un système, mais plutôt le terme général appliqué à tout un mouvement religieux. Ce mouvement, [...] a continué depuis les temps talmudiques jusqu'à nos jours ; son développement a été ininterrompu, bien que nullement uniforme et souvent dramatique.*

¹⁷⁰ *La nature de sa relation avec l'héritage spirituel du judaïsme rabbinique. Cette relation diffère de celle d'une philosophie rationaliste, en tant qu'elle est, d'une manière plus profonde et plus vivante, em connexion avec les principales forces actives du judaïsme.*

progressivo da *yeshiva* e da sinagoga que frequentava, até culminar em seu banimento (*herem*), mas é improvável que não tenha tido conhecimento dessas disciplinas, conforme está sendo demonstrado.

Costuma-se dividir a cabala em duas grandes vertentes: a cabala especulativa e a cabala prática. É a cabala especulativa que pode ser aproximada da filosofia, pois ambas compartilham preocupações comuns, conforme relacionado por Tirosh-Samuelson:

Ambas eram investigações teóricas sobre Deus, a origem e a estrutura do universo, e o lugar dos humanos na ordem das coisas. Ambas lutaram com as mesmas questões dentro do mesmo quadro conceitual do Aristotelismo Neoplatonizado medieval. Como metafísicos, ambos os grupos de pensadores lidaram com os paradoxos da singularidade e da multiplicidade e abordaram-nos tanto ontológica e cosmologicamente quanto psicológica e epistemologicamente...¹⁷¹ (TIROSH-SAMUELSON, 2006, p. 251, tradução nossa)

Embora escrita tendo em mente o período histórico compreendido entre os séculos XII e XVI, pensamos que essa reflexão não perdeu nada de sua atualidade. Assim, no contexto da cabala especulativa, importa-nos conhecer a visão que possui sobre a criação e a origem da vida, justamente no intuito de fazer as possíveis correlações com a filosofia.

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*). A relação entre eles é referida, no *Sefer Yetzirah* como: “Dez *Sefirot* da não-existência”¹⁷² (SEFER YETZIRAH, 1997, p. 22, c. 1, par. 2, tradução nossa). O termo traduzido por não-existência (*nothingness*) é *belimah*, literalmente, ‘sem algo’, mas também podendo ser o ‘inefável’, o que não se pode nomear ou descrever, em função de sua natureza, ou seja, não é um puro

¹⁷¹ *Both were theoretical inquiries about God, the origin and structure of the universe, and the place of humans in the order of things. Both wrestled with the same questions within the same conceptual framework of medieval Neoplatonized Aristotelianism. As metaphysicians, both groups of thinkers dealt with the paradoxes of singularity and multiplicity and approached them either ontologically and cosmologically or psychologically and epistemologically.*

¹⁷² *Ten Sefirot of Nothingness.* As dez *sefirot* são as seguintes, na ordem que elas aparecem no *Sefer yetzirah*: *kether* (coroa), *hochmah* (sabedoria), *binah* (inteligência), *hesed* (bondade), *geburah* (rigor), *tiferet* (beleza), *nezah* (vitória), *hod* (glória), *yesod* (fundamento) e *malkut* (reino).

nada, como costuma ser referido (KAPLAN, 1997). Ou ainda, como aponta Scholem (2014), o que não apresenta nenhum conteúdo porque está além da apreensão pela consciência intelectual. A relação entre as *sefirot* e sua origem é descrita nos seguintes termos: “Dez *Sefirot* da Não-existência. Seu fim está embutido em seu princípio e seu princípio em seu fim como a chama na brasa.”¹⁷³ (SEFER YETZIRAH, 1997, p. 57, c. 1, par. 7, tradução nossa). Kaplan (1997) destaca que essa forma de se referir à chama e à brasa é uma alegoria para indicar que a realidade material e a realidade espiritual possuem uma ligação intrincada, não podendo se conceber o espiritual fora de sua relação com o material. E que o começo e o fim de tudo está em Deus, o que reforça seu papel de tudo abranger.

A não-existência identifica-se com Deus, *En Sof*, (e em alguns casos com a primeira letra do alfabeto hebraico, *aleph*, que seria vista como estando de fora da criação, e também com o “Nome”) e é considerada a origem de todas as coisas, como se pode depreender das seguintes asserções: “Ocorre que tudo o que é formado e tudo o que é falado emana do Nome único”¹⁷⁴ (SEFER YETZIRAH, 1997, p. 124, c. 2, par. 5, tradução nossa), e também “Ele formou substância a partir do caos e transformou não-existência em existência”¹⁷⁵ (SEFER YETZIRAH, 1997, p. 131, c. 2, par. 6, tradução nossa). Cabem os esclarecimentos adicionais que caos é a tradução para *tohu*, usualmente entendida como matéria informe, e substância é a tradução para *mamash*, que por sua vez vem da raiz *mashash*, que significa tocar, ou seja, algo que seria acessível aos sentidos, no contexto da cabala (KAPLAN, 1997).

A questão da origem do universo também é explicada no *Sefer Ha Bahir*.

Está escrito (Isaías 44,24), ‘Eu sou Deus, Eu fiz tudo, Eu estendi os céus sozinho, a terra está espalhada diante de mim.’ [Apesar de lermos o verso ‘de Mim’ (*May ití*), também pode ser lido] *Mi ití* – ‘Quem estava comigo?’
 Eu sou o Um que plantou esta árvore a fim de que todo o mundo se deliciasse nela. E nela, Eu espalhasse o Todo.
 Eu o chamo Todo porque tudo depende dele, tudo emana dele e tudo precisa dele. Para ele olham, por ele esperam e dele as almas partem em alegria.¹⁷⁶
 (BAHIR, 1989, p. 9, c. 22, tradução nossa)

¹⁷³ *Ten Sefirot of Nothingness. Their end is embedded in the beginning and their beginning in their end like a flame in a burning coal.*

¹⁷⁴ *It comes out that all that is formed and all that is spoken emanates from one Name.*

¹⁷⁵ *He formed substance out of chaos and made nonexistence into existence.*

¹⁷⁶ *It is thus written (Isaiah 44:24), “I am God, I make all, I stretch out the heavens alone, the Earth is spread out before Me.” [Even though we read the verse “from Me” (*May-iti*), it can also be read] *Mi ití* – “Who was with Me?/ I am the One who planted this tree in order that all the world should delight in it.*

Esta interpolação realizada pelo tradutor (Kaplan) abre um panorama que não podemos desconsiderar, pois a leitura alternativa seria ‘a terra está espalhada de Mim’, logo, aqui estaria explícita a ideia de que a terra, ou a matéria por analogia, teria sua origem no próprio Deus. Na Tanak (Bíblia hebraica), em sua versão em inglês, a tradução é: Quem espalhou a terra a partir do Meu poder¹⁷⁷ (tradução nossa, *Who spread out the earth from My power*), em uma tentativa de eufemizar a ideia de que a matéria teria vindo de Deus, acrescentando **do Meu poder**, e não **de Mim**, propriamente. Essa é uma questão controversa porque há uma resistência considerável em aceitar que Deus teria criado a matéria a partir de si, mas parece que podemos afirmar isso com base nessa leitura indicada por Kaplan (1989). Com efeito, o primeiro verso do Gênesis (1,1) é direto: “No princípio, Deus criou o céu e a terra”, ou seja, o mundo espiritual e o mundo material, ou ainda, pensamento e extensão. E conforme enfatizado no livro de Isaías, o fez sozinho, isto é, a partir dele mesmo. Nessa linha de pensamento é plenamente legítimo que Spinoza tenha identificado nessa tradição as bases para propor que Deus possui os atributos de pensamento e extensão.

Vários autores têm analisado as obras pioneiras que relacionam Spinoza com a cabala (p. ex. BRANN, 1977; LEVY, 1987; POPKIN, 1992; NADLER, 2009; AANEN, 2016; BELTRÁN, 2016; LAERKE, 2019), bem como as articulações entre diversos aspectos desses sistemas. Dentre esses trabalhos, comentaremos alguns pontos concernentes aos nossos objetivos.

Dunin-Borkowski (*apud* Brann, 1977) considerou que o conceito de Deus infinito conforme estabelecido por Spinoza é o equivalente do *En Sof* da cabala e que se faz presente em todo o *Zohar*. Deus não pode ser designado por nenhum atributo conhecido, sendo mais bem chamado de *Ayin* (indeterminado). Para fazer sua existência conhecida, a divindade foi obrigada a se revelar, mas na condição de *En Sof*, ser infinito, não poderia se tornar criador, pois não possui vontade, intenção, desejo, pensamento, linguagem nem ação, pois esses atributos pertencem às coisas

And in it, I spread All./ I called it All because all depend on it, all emanate from it, and all need it. To it they look, for it they wait, and from it, souls fly in joy.

¹⁷⁷ Disponível em https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/15975

finitas. O *En Sof*, portanto, se fez conhecer pela criação do mundo através dos dez *sefirot*, que fluem diretamente Dele e partilham Sua perfeição e infinitude.

Dunin-Borkowski parece ter sido o pioneiro em apontar o provável conhecimento por parte de Spinoza da obra de Abraão Herrera, a *Porta do céu*. Escrita originalmente em espanhol, ela foi traduzida para o hebreu por Isaac Aboab – um dos professores da *yeshiva* frequentada por Spinoza – e circulava também entre os outros dois professores, Menasseh ben Israel e Saul Levi Morteira. De acordo com Herrera, há uma substância original de extensão infinita. Para além dela, somente existem ‘modos’ (segundo Burkowski) divinos, que estão envolvidos plenamente na substância original, o *En Sof*. Então existem dois estados de Deus: Deus em si mesmo, que é incriado, e o Universo, que é criado. E Deus permanece sendo a causa imanente de todas as coisas.

Aanen (2016) também destacou a relação Herrera-Spinoza apontada por Dunin-Burkowski como a mais provável para entender o contato de Spinoza com a cabala. Dunin-Burkowski aponta que a unidade descrita por Herrera como a natureza do *En Sof* implica na visão de que tudo é um em Deus e que Deus é um na medida que é infinito e é múltiplo na medida que manifesta a si próprio nos seres. Nessa perspectiva, a essência do mundo não é outra coisa que o aspecto revelado de Deus, o que seria o correlato de Deus ser a causa imanente de todas as coisas, no raciocínio de Spinoza. Assumindo essa visão, que pode ser denominada panenteísta, Burkowski agrega que este ensino cabalístico é uma herança antiga e foi esse aspecto que Spinoza reconheceu na cabala, quando mencionou a tradição dos antigos hebreus, na carta 73, à Oldenburg.

Aanen (2016) ressalta pontos de concordância entre Herrera e Spinoza: há vários tipos de infinito em ambos. O *En Sof* existe por virtude de sua essência, o que seria equivalente em Spinoza que Deus é causa de si. O *En Sof*, como Deus, não é distinto de seu ser ou de suas modificações, embora não seja idêntico a eles. A potência de *En Sof* ativa tudo, ou seja, dá origem às coisas criadas, que dela dependem, como no caso de Deus, que a tudo sustenta. Não obstante às semelhanças, Aanen também aponta ao menos uma diferença importante: em Herrera, a criação está condicionada a um ato de vontade por parte do *En Sof*, que se limitou a si mesmo para criar um espaço que poderia ser preenchido pelas coisas

finitas. Em Spinoza, esse processo não tem cabimento porque é uma forma antropomorfizada de se referir à atividade divina.

Gelbhaus (*apud* Brann, 1977), por sua vez, apontou as relações entre a noção de *causa sui* e do próprio *En Sof*, que também é conhecido como ‘causa de todas as causas’ (*sibot kol hassibot*), estabelecendo assim que para a cabala, assim como para Spinoza, Deus se encontra na origem de tudo. Considerou também alguns nomes atribuídos a Deus, que revelam aspectos de sua natureza, assim, Deus (*En Sof*) conectou e ligou a Natureza com sua essência, como um ser para Ele mesmo, e enquanto referido como *elohim* revela sua presença na natureza. É evidente o paralelo dessas ideias com a natureza naturante e a natureza naturada, respectivamente. E também em relação a famosa frase spinoziana *Deus sive natura*, pois segundo Gelbhaus, foi a aproximação entre *elohim* e a natureza que inspiraram Spinoza. Essa relação teria sido descoberta pelo Rabino Joseph Karo e por Hachem Z’wi, no final do século XV, ao reivindicarem a correspondência entre *elohim* (Deus) e *hateva* (natureza), baseada na equivalência dos valores numéricos dessas palavras, no hebraico, que é o número 86, segundo o procedimento da guematria.

Considerando um dos nomes pelos quais Deus é referido e retomando a ligação entre *elohim* e a Natureza, M. Idel (2000) estabelece todo um raciocínio procurando demonstrar que o resultado dessa ligação antecede o que foi apontado por Gelbhaus, e que isso foi possível devido a transformação de ideias que podem ser detectadas em Maimônides, passando por alguns cabalistas e culminando no *Deus sive natura* de Spinoza. Maimônides entendeu a ação divina como uma ação natural, manifestada em três áreas: o intelecto humano, o corpo humano e os corpos dos seres vivos e também objetos minerais, tais como tábuas de pedra¹⁷⁸. A partir disso, estabeleceu-se a proximidade entre Deus e a natureza e essa noção foi se desenvolvendo. No século XIII, Abraão Abulafia, um cabalista que contrariou a tendência neoplatônica geral e baseou suas reflexões em Maimônides, postulou a equivalência, a partir da ideia desse último entre *elohim* e *hateva*, o que antecipa em dois séculos o que foi identificado por Gelbhaus. A partir disso, foi proposta uma alternativa de leitura para o primeiro versículo do Gênesis: onde se lê “No princípio, Deus (*Elohim*) criou...” pode ser lido “O princípio criou *Elohim*”, o que seria uma versão

¹⁷⁸ Respectivamente, *Guia* I:1; I:66 e III:32 (IDEL, 2000)

mais literal do texto hebraico. Nesse caso, *Elohim* deixa de ser o sujeito da ação para ser o meio pelo qual céu e terra surgem no mundo, donde a possibilidade de identificá-lo à natureza. Idel cita um trecho da obra de Abulafia e tece seu próprio comentário, elucidando essa concepção:

‘O nome *Elohim* compreende [vários significados]: é um apelativo para a totalidade das forças naturais; é parte dos nomes da Causa Primeira, e também se refere a um atributo dEle, pelo qual Ele, Glorificado seja, é separado de outras entidades.’

Esta concepção de *Elohim* como o nome geral de todas as forças naturais, convém com o entendimento desse nome como um objeto no primeiro verso do Pentateuco. No princípio, a ordem natural foi criada, e só depois as várias divisões apareceram.¹⁷⁹ (IDEL, 2000, p. 92, tradução nossa)

Assim, fica estabelecida a criação de um reino espiritual desde o princípio e que regula a ordem natural, ela própria considerada divina. Essa noção também foi desenvolvida por Rabi Joseph Gikatila, considerado um dos alunos de Abulafia. Ele segue o mesmo raciocínio, mas complementa a análise da criação lembrando que o Tetragramaton (IHVH, o Nome divino de quatro letras) não aparece quando o mundo é criado, mas somente *Elohim*. Em sua concepção é porque o Tetragramaton designa o ser divino enquanto permanece nEle mesmo, enquanto *Elohim* é a ação divina no processo de criação. Diante dessa descrição, na qual fica evidente a relação entre o natural e o divino, fica a questão de como é possível que o infinito dê origem à natureza finita e é para explicar como isso ocorre que Idel utiliza o conceito de ‘contração’, ou *zimzum* (ou *tzimtzum*, ou *simsum*), que pode ser localizado nos escritos do Rabi Isaac Luria (1534-1572), do século XVI, e também nas obras do hassidismo. Desse modo, Tetragramaton, cuja luz é de uma grandeza e brilho incomensuráveis, limitou-se e contraiu-se no nome de *Elohim*, que se torna um escudo. A partir daí, Idel apresenta a seguinte conclusão: “Essa ocorrência das noções Natureza, *Elohim* e contração juntas, pode apontar para a concepção paralela ao entendimento de Spinoza de

¹⁷⁹ *The name Elohim comprises [several meanings]: it is an appellative for the totality of the natural forces; it is part of the names of the First Cause, and it refers also to an attribute of Him, by which He, Glory to Him, is separated from other entities.*

This conception of Elohim as the generic name of all the natural forces, is congenial within the understanding of this name as an object in the first verse of the Pentateuch. In the beginning, the natural order was created, and only afterwards the various divisions appeared.

natureza naturada como o modo limitado de Deus, como natureza.”¹⁸⁰ (IDEL, 2000, p. 99, tradução nossa).

Tais argumentos remetem à noção do *zimzum* que vem sendo apresentada na cabala como uma explicação aceitável para a criação do mundo a partir da infinitude de Deus. Isaac Luria lhe deu a forma mais acabada que tem circulado entre os cabalistas a partir dele. Há uma filiação na transmissão da cabala que importa conhecer: Herrera estudou a cabala em Ragusa (Dubrovnik, atualmente) com Israel Sarug que por sua vez foi discípulo de Isaac Luria. Vejamos como essa concepção foi representada por Herrera, considerando que ele foi a fonte mais provável do conhecimento cabalístico de Spinoza, segundo os pesquisadores aqui estudados.

Comunicou-se, pois, quando quis, a infinita e perfeitíssima luz primeira, mas não segundo a infinitude de sua essência, eternidade de sua existência e imensidão de sua potência e presença atual, senão como se se encolhera, estreitara, e limitara, e de infinita que sempre é, se fizera acabada [...] E essa comunicação se pode imaginar que fez (falando metaforicamente, e conforme a capacidade de nosso intelecto, que mendiga a ciência dos fantasmas) desta maneira: encolheu sua imensa luz, que preenchia todos os lugares imagináveis e possíveis, em si mesma e para si mesma, quase do centro da circunferência (se no imenso pode haver ou há circunferência e centro), de maneira que deixou em si mesma um quase lugar ou vazio, capaz e disposto para receber e conter os efeitos futuros, que assim ficou privado da luz infinita e recolhida ao centro da circunferência, que retendo, entretanto, alguma porção dela, quase seu rastro e pegada, serviu para ser sujeito e disposição dos efeitos produzíveis, e primeiramente do primeiro, que recebeu seu ser desse modo.¹⁸¹ (HERRERA, 2015, p. 98-9, tradução nossa, l. 2, c. II)

Desse trecho podemos extrair ao menos duas informações importantes: a descrição do *zimzum*, como encolhimento e autolimitação da primeiríssima luz primeira infinita, e a alusão a esta descrição como sendo metafórica, ou seja, em sentido não literal, o que quer dizer que é uma descrição que auxilie a imaginar um

¹⁸⁰ *This occurrence of the notions Nature, Elohim and contraction together, may therefore point to a conception parallel to Spinoza's understanding of natura naturata as the limited mode of God as nature.*

¹⁸¹ *Comunicóse, pues, cuando quiso, la infinita y perfectísima luz primera, mas no según la infinidad de su esencia, eternidad de su existencia, e inmensidad de su potencia y actual presencia, sino como si se encogiera, estrechara, y limitara, y de infinita que siempre es, se hiciera terminada [...] Y esta comunicación se puede imaginar que hizo (hablando metafóricamente, y conforme a la capacidad de nuestra razón, que mendiga la ciencia de los fantasmas) en esta manera: encogió su inmensa luz, que henchía todos los lugares imaginables y posibles, en sí misma y a sí misma, casi del centro a la circunferencia (si en el inmenso puede haber o hay circunferencia y centro), de manera que dejó en sí misma un casi lugar o vacío, capaz y dispuesto para recibir y contener a los futuros efectos, que así quedó privado de la luz infinita y recogida del centro a la circunferencia, que reteniendo todavía alguna porción de ella, casi su rastro y huella, sirvió para ser sujeto y disposición de los producibles efectos, y primeramente del primero, que recibió su ser de este modo.*

processo segundo as possibilidades da mente humana, mas que não é exatamente como ocorre. Beltrán (2016) e Melamed (2018) destacam esse ponto, o qual comentaremos adiante.

Se a análise anterior da equivalência entre *Elohim* e natureza parece razoável como condição de possibilidade para o avanço de Spinoza, a ideia de contração (*zimzum*), por outro lado, precisa ser melhor analisada, embora tenha havido uma tendência a acatá-la, por exemplo, como Salomon Maimon (1753 - 1800) que chegou a fazer a seguinte declaração: “De fato, a cabala não é nada senão um spinozismo estendido, no qual não somente a origem do mundo é explicada pela limitação do ser divino, mas também a origem de cada tipo de ser, e sua relação com o restante, são derivadas de um atributo separado de Deus.”¹⁸² (MAIMON, 1888, p. 105, tradução nossa). Sobre essa posição assumida por Maimon, Melamed (2018) comenta que deveria haver algum fundamento nessa aproximação, uma vez que o próprio Maimon era um cabalista antes de ter se dedicado ao estudo da filosofia. As discussões que estamos estabelecendo aqui permitem encontrar pontos de contato e afastamento entre Spinoza e a cabala, mas seja como for, afirmar que Spinoza propôs que a origem das coisas advém da limitação de Deus parece-nos despropositado, conforme argumentaremos na sequência do texto.

Importa conhecer a análise que Melamed fez sobre o *zimzum*. Ao explorar um texto de Spinoza não muito visitado, a saber o Apêndice ao *Breve tratado*, Melamed destaca uma definição que esclarece a impossibilidade de Spinoza ter aceitado a hipótese da contração, ou da Causa Primeira¹⁸³ ter se limitado a si mesma: “O que é causa de si não pode limitar-se a si mesmo.” (SPINOZA, 2014a, p. 145, ax6). Com base nisso, Melamed ponderadamente declara: “Eu suspeito, embora nesse estágio eu não possa provar, que o sexto axioma do BT, anexo 1, foi a própria contribuição de Spinoza para o corrente debate sobre a interpretação adequada da doutrina do *zimzum*, isto é, que Spinoza – bem como Herrera – rejeitou a noção da contração

¹⁸² *In fact, the Cabbalah is nothing but an expanded Spinozism, in which not only is the origin of the world explained by the hmitation of the divine being, but also the origin of every kind of being, and its relation to the rest, are derived from a separate attribute of God.*

¹⁸³ A relação entre Causa Primeira e causa de si, em Spinoza, é verificada da seguinte forma: “Disso se segue que Deus é a causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto divino.” (SPINOZA, 2014d, p. 105, E1pXVIcor1). “Em segundo lugar, segue-se que Deus é causa por si, e não por acidente.” (Idem, cor2). “Em terceiro lugar, Deus é absolutamente causa primeira.” (Idem, cor3).

divina ou auto-limitação.”¹⁸⁴ (MELAMED, 2018, p. 14, tradução nossa). Observemos que a posição de Herrera é ambígua com relação à Causa Primeira ter se limitado, conforme já assinalamos. Quanto a isso, a posição de Spinoza é mais bem definida, pois essa autolimitação não pode ocorrer, seguindo a ordem de razões de seu raciocínio.

De nossa parte, agregamos que essa discussão já se encontrava no próprio texto do BT, no qual o argumento está mais bem explicado: “Ela [a substância] não pode limitar-se a si própria pois, sendo ilimitada, deveria mudar toda a sua natureza.” (SPINOZA, 2014a, p. 55, pt. I, c. II, n. 7) e “... não é possível que uma substância tenha querido limitar-se e, particularmente, uma substância que existe por si mesma; digo, pois, que ela é ilimitada por sua causa, que é, necessariamente, Deus.” (SPINOZA, 2014a, p. 56). Ou seja, é da própria natureza e devido a sua causa, que a substância não se limitaria a si mesma e, de um ponto de vista da razão, é assim que esse estado de coisas se caracteriza. Para o *zimzum* ser validado pelos cabalistas, é necessário lançar mão do argumento de que se trata de um ato volitivo de Deus: “Comunicou-se, pois, quando quis...”, conforme citado acima, o que para Spinoza decorre da imaginação do homem em atribuir à Deus um modo de agir que reconhece como sendo o seu próprio, quando diz fazer uma coisa porque quer fazê-la, de acordo com o que explicou no Apêndice da primeira parte da *Ética*.

Outro ponto do *zimzum* incompatível com as ideias de Spinoza é o fato de que a contração da Causa Primeira teria deixado um vazio, para permitir que os efeitos variados se manifestassem. Sobre esse ponto, Spinoza é bastante claro ao afirmar a impossibilidade do vazio, como já expusemos na seção sobre Crescas.

Observamos que Melamed também afirma que o próprio Herrera rejeitou a noção de contração, mas não é isso que depreendemos da leitura de sua obra, apenas que ele é ambivalente com relação a ela, afinal propõe que tem um sentido metafórico, porém não apresenta nenhuma outra maneira de conceber a criação.

Mas a contração é um ponto de partida, ao qual se segue outro processo, o que nos leva à algumas considerações sobre a emanação, ainda que de forma breve.

¹⁸⁴ I suspect, though at this stage I cannot prove, that the sixth axiom of KV-A1 was Spinoza’s own contribution to the then ongoing debate on the proper interpretation of the doctrine of the *zimzum*, i.e., that Spinoza – just like Herrera – rejected the notion of divine contraction or self-limitation.

Essa ideia vem sendo veiculada pela tradição judaica tanto entre os filósofos quanto entre os cabalistas. De acordo com Beltrán:

A cabala adotou o princípio emanativo para descrever como as *sefirot* procediam de *En Sof*, e também para expor o processo pelo qual o mundo chegava à existência. Este último se concebeu como um todo orgânico que, seguindo a concepção dos graus do neoplatonismo, se encontrava hierarquicamente organizado de acordo com seu grau de participação no universo das *sefirot*.¹⁸⁵ (BELTRÁN, 2015, p. 26-7, tradução nossa)

É digno de nota lembrar que, dentre às *sefirot*, o mundo criado corresponde à décima *sefira*, *malkut* ou o reino. Também é importante destacar que “A razão da emanação é dar origem à multiplicidade...”¹⁸⁶ (BELTRÁN, 2015, p. 34, tradução nossa), ou seja, a forma pela qual do Uno decorre o múltiplo e como isso pode ser descrito. Em outras palavras, como as coisas passam a existir e como se dá o processo da vida. Várias referências à emanação são encontradas em Herrera, para citar apenas um exemplo:

Produziu, pois, *En Sof*, a Causa Primeira, por simples emanação, efusão e resultado, que não é, propriamente falando, criação, geração ou artefato, como imenso sol que difunde de si, irradiando, inúmeros e subsistentes raios ou luzes, as dez *sefirot* soberanas, com tudo o que contém, que são, como dizemos, os atributos, sobrenomes, e nomes com que se apresenta e manifesta...¹⁸⁷ (HERRERA, 2015, p. 58, tradução nossa, l.1, p. XI)

A questão que emerge aqui é como a noção de emanação se articula com o pensamento de Spinoza. Teria ele incorporado essa noção, ou se mostrou totalmente refratário a ela? Ele não adotou a noção de emanação propriamente dita para explicar a produção do mundo, mas empregou termos que são utilizados no contexto da descrição do processo emanativo, tais como, “tudo dele escoia [no original, *profluunt*]” (SPINOZA, 2014a, p. 196, PFC, p12cor3); “eles se originam [no original, *fluunt*] da Eternidade” (SPINOZA, 2014b, p. 81, carta 12); “tudo decorre [no original, *emanare*]

¹⁸⁵ *La cábala adoptó el principio emanativo para describir cómo las sefirot procedían de En Sof, y también para exponer el proceso por el cual el mundo llegaba a la existencia. Este último se concibió como un todo orgánico que, siguiendo la Concepción de los grados del neoplatonismo, se hallaba jerárquicamente ordenado de acuerdo con su grado de participación en el mundo de las sefirot.*

¹⁸⁶ *La razón de la emanación es dar origen a la multiplicidad...*

¹⁸⁷ *Produjo, pues, En Sof, la Causa Primera, por sencilla emanación, procesión, y resultancia, que no es, propiamente hablando, creación, generación, o arteificio, como inmenso sol que difunde de sí, irradiando, innumerables y subsistentes rayos o luces, las diez sefirot soberanas, con todo lo que en sí contienen, que son, como dijimos, los atributos, apellidos, y nombres con que se representa y manifiesta...*

necessariamente da natureza de Deus” (SPINOZA, 2014b, p. 208, carta 43); “ou decorra [no original, *emanef*] da necessidade da natureza divina” (SPINOZA, 2014b, p. 281, carta 75); “tudo, necessariamente decorreu [no original, *effluxisse*], ou sempre se seguiu, com a mesma necessidade” (SPINOZA, 2014d, p.107, E1pXVIIesc). O emprego desses termos também foi destacado por Melamed, que observou que na *Ética* o termo *emanare* não apareceu nenhuma vez e que isso se deveu a Spinoza ter reservas em aplicá-lo justamente porque ele implica nas concepções assinaladas acima, que não coadunam com seu pensamento. O uso dos outros termos, como *profluunt*, *fluunt* e *effluxisse* traz consigo as ideias de escoamento, decorrência, fluxo e seguimento, mas podem ser utilizados de maneira não vinculada à noção de emanção, propriamente dita. De nossa parte, o que percebemos é que não foi somente na *Ética* que *emanare* não foi aplicado, na realidade somente em duas cartas é que esse termo aparece, logo podemos concluir que na obra que se destinava à publicação (exceto a carta 12), Spinoza deve ter sido mais cuidadoso e evitado o termo em questão. Na correspondência, talvez a preocupação com o uso dos termos não fosse tão grande, já que o endereçamento era restrito¹⁸⁸.

Mas, no que implicaria aceitar ou não a noção de emanção? É preciso lembrar que uma das características da emanção é que os efeitos emanados se seguem sem alteração ou perdas da fonte original e essa noção se encontra também em Spinoza, se considerarmos as seguintes proposições: “Tudo o que é está em Deus e por ele deve ser concebido...; e assim ..., Deus é a causa das coisas que nele estão ... Em seguida, nenhuma substância fora de Deus pode ser dada ..., ou seja, existe em si ... Logo, Deus é a causa imanente de todas as coisas.” (SPINOZA, 2014d, p. 109, E1pXVIIIidem), e também “...Deus é imutável, ou seja, que todos os seus atributos são imutáveis.” (SPINOZA, 2014d, p. 110, E1pXXcor2). Em outros termos, Deus a tudo causa e as coisas se seguem a partir dele, mas ele não varia, de modo semelhante

¹⁸⁸ Há, com efeito, uma exceção que gera dúvida, pois no BT, capítulo 3, na tradução consta: “Dizemos, pois, que ele [Deus] é uma causa emanativa...” (SPINOZA, 2014a, p. 70), porém no original, em holandês, a palavra é *uitvloejende*, que pode ser traduzida também por ‘fluida’. Nas traduções para o português usou-se ‘emanativa’ e na tradução para o inglês de A. Wolf, *emanative*, e talvez a primeira vez que essa palavra apareceu por escrito, Spinoza a tenha usado livremente. Por outro lado, os termos em latim remetem ao sentido de fluxo, fluido, etc., o que parece indicar que faria mais sentido pensar em ‘fluida’ como a tradução mais provável. O significado mais adequado dessa palavra permanece em questão.

ao que ocorre na emanção, ainda que Spinoza não denomine esse processo propriamente 'emanção'.

Contudo, é possível que Spinoza rejeite a noção de emanção porque ela implica em reconhecer que os efeitos tendem a se tornar mais densos e embrutecidos, até chegar na matéria, usualmente concebida como antítese do espírito, ou do pensamento. Mas o raciocínio de Spinoza não se estabelece assim, pois é conhecida sua tese de que tanto extensão quanto pensamento são atributos divinos. O estatuto da matéria, em sua filosofia, ele próprio deixa claro: “não sei por que a matéria seria indigna da natureza divina...” (SPINOZA, 2014d, p. 104, E1pXVesc). Nesse sentido, podemos concordar com Idel quando ele afirma que Spinoza contribuiu para resolver o dilema da distância entre Deus e o mundo criado:

Parece que a conclusão última em relação a esse dilema foi esboçada por Spinoza rejeitando o princípio de emanção que foi tão importante para os medievais, permitindo assim uma relação mais simples entre o natural e o divino. Essa ideia ousada de Spinoza não estava presente de modo claro em nenhum de seus predecessores judeus...¹⁸⁹ (IDEL, 2000, p. 90, tradução nossa)

De fato, o que observamos em Spinoza é uma concepção da produção do universo por modificações e não por emanções. Na modificação, há uma continuidade na produção de todas as coisas, sem ser necessário reivindicar a existência de elementos como abismo, vazio, contração (ou *zimzum*), *sefirot* e outros do gênero. Também permite pensar em uma causa única e infinita dando origem a infinidade de coisas, e isso de uma forma compatível com a razão, na perspectiva spinoziana:

Mas acredito ter demonstrado bastante claramente ... que da soberana potência de Deus, ou de sua infinita natureza, uma infinidade de coisas em infinitos modos, quer dizer, tudo, necessariamente decorreu, ou sempre se seguiu, com a mesma necessidade; da mesma forma que, de toda a eternidade e para toda a eternidade, segue-se da natureza do triângulo que seus três ângulos igualam dois retos. Eis porque a onipotência de Deus esteve em ato desde toda a eternidade e permanece, para toda a eternidade, na mesma atualidade [em ato]. (SPINOZA, 2014, p. 107, E1pXVIIesc)

¹⁸⁹ *It seems that the ultimate conclusion regarding this quandary was drawn by Spinoza in rejecting the principle of emanation that was so important for the medievals, thus allowing a simpler relationship between the natural and the divine. This daring idea of Spinoza was not presented in a clear fashion by any of his Jewish predecessor...*

Aqui podemos observar que a infinitude da causa se modifica em infinitude de efeitos, se observarmos o contexto em seu todo, e não deixa de ser infinita. Então, por mais que existam coisas singulares, finitas, sua manifestação infinita permite que sejam concebidas como causadas pelo infinito. O infinito se manifesta infinitamente, de um modo diferente. Aplicando esse raciocínio à matéria, foi o que Spinoza explicitou: “Logo, não se pode dizer, sob qualquer consideração... que a substância extensa seja indigna da natureza divina, ainda que a supuséssemos divisível [o que não é o caso], desde que se concorde que ela é eterna e infinita.” (SPINOZA, 2014d, p. 104-5, E1pXVesc).

Isso nos remete novamente ao panteísmo, uma vez que trata da relação entre Deus e o mundo. Sendo o mundo criado a modificação de Deus, como se dá a interação entre esses entes? Melamed (2009) propôs pensar em um panteísmo do tipo substância-modo, que é diferente do panteísmo parte-todo, pois Spinoza considera que a substância não tem partes (E1pXIIesc) e, na realidade, o todo e a parte não são seres reais, mas apenas seres de razão (BT, pt. I, c. II). Outro esclarecimento fornecido por Melamed, onde a diferença entre panteísmo e panenteísmo fica estabelecida, é elucidativo:

panteísmo afirma uma inerência simétrica [...] dependência entre Deus e o mundo como a totalidade de todas as coisas (uma visão às vezes expressa pela fórmula que “o mundo está em Deus e Deus está no mundo”), enquanto panenteísmo afirma uma inerência assimétrica do mundo em Deus. [...] Portanto, nós podemos sugerir definir panteísmo como a visão de que todas as coisas físicas e mentais estão em Deus, mas há coisas em Deus que transcendem os reinos físico e mental. Esta segunda definição de panenteísmo sugere essencialmente que o que tomamos como sendo natureza está de fato em Deus, mas que não exaure Deus. Deus pode ter aspectos (ou coisas que estão nEle) os quais transcendem tudo o que nós percebemos como natureza.¹⁹⁰ (MELAMED, 2018, p. 20-1, tradução nossa)

Esse raciocínio está totalmente alinhado com o que encontramos no *Sefer Ha Bahir*. “Deus é o lugar do mundo, e o mundo não é Seu lugar.”¹⁹¹ (BAHIR, 1989, p. 6,

¹⁹⁰ *pantheism asserts a symmetric inherence [...] dependence between God and the world as the totality of all things (a view sometimes expressed by the formula that “the world is in God and God is in the world”), whereas panentheism asserts an asymmetric inherence of the world in God. [...] Thus, we may suggest defining panentheism as the view that all physical and mental things are in God, but there are things in God which transcend the physical and mental realms. This second definition of panentheism essentially suggests that what we take to be nature is indeed in God, but that it does not exhaust God. God may have aspects (or things which are in Him) which transcend everything we perceive as nature.*

¹⁹¹ *God is the place of the world, and the world is not His place.*

tradução nossa). A maneira pela qual essa ideia figura na filosofia spinoziana é que a relação de inerência entre o mundo e Deus é de modificações a partir da substância. Ou seja, as modificações têm lugar na substância, mas a substância não tem lugar nas modificações.

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 emanção que em determinados graus perde a pureza da luz original. Isso ocorre porque a luz emanada de *En Sof* 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 da *sefira 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.¹⁹² (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 seguem, 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 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

¹⁹² *no pudiendo las siete sefirot inferiores e instrumentarias sufrir el ímpetu de la exuberantísima luz soberana, le volvieron las espaldas, y dejándola, como incapaces de ella, quedaron tenebrosas y oscuras, privadas de la superior vida y como muertas, cayendo de aquel noble e ilustre grado a otro inferior, oscuro y bajo, y en efecto de su sublime mundo a los inferiores y siguientes.* Além de Herrera (2016), outra referência que apresenta esse processo detalhadamente, incluindo a perspectiva de diferentes cabalistas é Scholem (2007).

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, que seguramente consideraria seres de imaginação, mais ainda do que seres de razão. A dinâmica dos *kelim* é insustentável do ponto de vista dele, porque não é possível supor que os vasos já estivessem prontos para conter a luz divina e não foram capazes de fazer isso, pois pensar assim seria, por um lado, supor que haveria algo de coeterno a Deus; ou, por outro, supor que Deus teria produzido algo que deveria contê-lo, mas que não foi capaz de fazê-lo. Na cabala de Herrera, a justificativa para isso é a distância em relação à fonte original, no caso de Spinoza, já comentamos que a distância não seria motivo para imaginar que haveria uma imanência menor. Mas se removermos essas alegorias imaginárias, as concepções spinozianas de eternidade e duração correspondem às concepções de incorruptível e corruptível, naturalmente se considerarmos os desdobramentos da lógica de Spinoza, conforme demonstramos anteriormente.

Fiel a uma tendência dos escritos cabalísticos a partir do Zohar, Herrera também referenciou 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 comentamos 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. CAPÍTULO 3 – SE QUERES AGUENTAR A VIDA, PREPARA-TE PARA A MORTE

O título desse capítulo é uma citação do próprio Freud e é importante para nossa tese porque revela o intrincado da vida e da morte. Percorreremos a obra freudiana para demonstrar como ele chega a estabelecer essa formulação e como algumas noções provenientes do judaísmo passam a ser articuladas com suas próprias ideias.

O judaísmo de Freud tem sido objeto de diversos trabalhos, que investigam os reflexos que deixou em sua obra. R. Mezan (1987) propõe duas linhas principais para focar essa relação: a primeira seria referente a pensar até que ponto existe influência do judaísmo na psicanálise, o que seria equivalente a admitir que ela é uma variante do “pensamento judaico”, ou ainda, que a psicanálise é uma **espécie** do **gênero** judaísmo. A outra é saber em que medida a psicanálise pode esclarecer o sentido do judaísmo, ou seja, o judaísmo é tomado como uma formação cultural que pode ser **objeto** de estudo para a psicanálise, que passa a ser vista como parte das **ciências humanas**, em geral.

De nossa parte, propomos uma abordagem que se encontra entre as duas: a psicanálise é um saber autóctone, no sentido adotado por Lebrun (1977), mas alguns aspectos do judaísmo estão em sua origem, ainda que ela não derive diretamente dele. Com isso queremos dizer que ela é irreduzível a qualquer outro saber, mas que se vale de contribuições de diferentes áreas do conhecimento humano, dentre elas, a tradição judaica, conforme buscamos demonstrar. Afastamo-nos, portanto, de uma concepção da psicanálise como uma ciência judaica, no mesmo sentido que a filosofia de Spinoza não pode receber o adjetivo de judaica, uma vez que também a caracterizamos como um sistema autóctone. Consideramos adiante alguns aspectos relacionados à qualificação de “ciência judaica” à psicanálise e suas respectivas implicações.

O acesso ao material que permite nossa argumentação é, preferencialmente, obtido nos escritos do próprio Freud, para evitar, dentro do possível, especulações exacerbadas, embora seja inevitável algum grau de conjectura, tanto de nossa parte quanto da parte dos autores que nos servem de referência neste capítulo.

Por exemplo, Freud jamais citou os filósofos judeus de que nos ocupamos no capítulo anterior, mas isso não significa que não os conhecesse. Sabemos que em sua infância iniciou seu aprendizado em casa, com seus pais, que o introduziram no estudo de temas fundamentais, referentes à cultura geral, e em temas especificamente judaicos. Posteriormente, já matriculado na escola regular, estudou religião com o rabino Samuel Hammerschlag. O programa de ensino bíblico e de história judaica foi analisado por R. M. Rainey (*apud* PFRIMMER, 1994) e evidenciou o estudo de duas obras em particular, além dos escritos bíblicos: uma delas dirigida para crianças, de autoria de Leopold Breuer (pai de Joseph Breuer), que abordava a história bíblica, a história dos judeus e do judaísmo, passando pelo período da conclusão do Talmude, e estendendo-se até 1860. A outra obra, de autoria de D. Cassel, era uma espécie de compêndio que aprofundava a história bíblica até o exílio, a história dos judeus na época da destruição do templo, na diáspora e estendendo-se até os tempos modernos. Desde a infância, Freud esteve às voltas com o estudo bíblico e conferiu grande importância a ele, como veremos. Aliado a isso, o fato de Freud utilizar abundantemente material de origem judaica atesta seu conhecimento nesse campo. Trazemos esse fato como pressuposto: alguns elementos do judaísmo são apropriados por Freud e estão na ereção do edifício psicanalítico; alguns visíveis mais diretamente, outros não, mas tanto em um caso como outro, o que nos cabe é analisá-los e procurar determinar seu grau de influência sobre o sistema autóctone de Freud.

Nesse sentido, mesmo não citando Maimônides, é altamente provável que Freud tivesse conhecimento de sua obra, uma vez que seus estudos de religião contemplaram a história dos judeus e Maimônides (conhecido como Rambam) é um personagem que goza de consideração especial dentre eles, pelo papel que desempenhou mantendo vivo o judaísmo sob regime muçulmano e também pelas obras escritas que produziu. Além disso, é um dos autores que aparecem nos comentários da Bíblia de Philippon, lida por Freud, e que será abordada adiante. Scliar (1999) também declarou em sua tese de doutorado que Freud poderia ter em Maimônides um precursor na interpretação dos sonhos, na própria interpretação da Bíblia, e na atenção aos aspectos emocionais envolvidos no adoecimento. Todavia, seu comentário não desenvolve uma análise mais aprofundada dessa relação.

De nossa parte, acrescentamos que algumas influências da obra de Maimônides sobre Freud podem ser localizadas. A primeira que destacamos está no *Mal-estar na civilização*, obra na qual Freud elenca as três fontes do sofrimento humano:

O sofrer nos ameaça a partir de três lados: do próprio corpo, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos. (FREUD, 2010t, p. 31)

Comparemos agora com o que Maimônides escreve a respeito:

Os males que acontecem ao homem são de três tipos:

- (1) O primeiro tipo de mal é aquele que é causado ao homem pela circunstância que ele é sujeito à geração e destruição, ou que ele possui um corpo [...]
- (2) A segunda classe de males compreende esses males que as pessoas causam umas às outras, i.é., algumas delas usam sua força contra outras [...]
- (3) A terceira classe de males compreende aqueles que todo mundo causa a si mesmo pela própria ação.¹⁹³ (MAIMÔNIDES, 2000, p. 268-9, tradução nossa)

Ainda que a comparação apresente diferenças, as semelhanças não podem ser desprezadas. Freud acrescenta o mundo externo, onde também ocorre geração e destruição e omite os sofrimentos auto infligidos. É fato que esse artifício de utilizar uma ideia já conhecida e modificá-la de modo personalizado já fora utilizado por ele em outros contextos. Por exemplo, foi em *Totem e tabu* que se referiu aos estágios de pensamento da humanidade: “No curso dos tempos a humanidade produziu três grandes visões de mundo, se dermos crédito às autoridades: a animista (mitológica), a religiosa e a científica.” (FREUD, 2012, p. 82), modificando a perspectiva de A. Comte, para se encaixar no contexto da psicanálise¹⁹⁴. Parece-nos que no *Mal-estar*,

¹⁹³ *The evils that befall man are of three kinds: (1) The first kind of evil is that which is caused to man by the circumstance that he is subject to genesis and destruction, or that he possesses a body [...]/ (2) The second class of evils comprises such evils as people cause to each other, when, e.g., some of them use their strength against others [...]/ (3) The third class of evils comprises those which every one causes to himself by his own action.*

¹⁹⁴ Esta análise é aprofundada em Bocca (2016, p. 38), que afirma: “A afinidade com Comte salta aos olhos, carecendo de apenas alguns ajustes nos pormenores, embora, em linhas gerais, haja uma correspondência evidente, particularmente no que diz respeito ao ponto de partida e ao de chegada do processo evolutivo. [...] lembremos que nesta obra Freud aplicou às teses de Comte sua perspectiva filogenética particularmente com o propósito de indicar a relação que pleiteava entre o desenvolvimento libidinal dos homens e as sucessivas concepções de mundo por eles elaboradas em sua evolução.”

Freud procedeu da mesma forma, mas desta vez, com Maimônides. Acreditamos que assim fica demonstrado com certo grau de segurança a presença de um pensador judeu no texto freudiano, mesmo sem ter sido originalmente explicitado.

Felizmente, no caso da interlocução de Freud com o judaísmo, não dependeremos somente de conjecturas, uma vez que há várias referências feitas por ele mesmo e analisadas por alguns pesquisadores que permitem um entendimento seguro sobre suas ideias a respeito. Passemos, pois, a considerar as relações da obra de Freud com o judaísmo e em seguida, a articulação das concepções de vida e morte com elementos provenientes dessa mesma tradição.

4.1. A CONTROVÉRSIA: EXISTE OU NÃO UMA INFLUÊNCIA JUDAICA NA OBRA DE FREUD?

Uma análise dos autores que já se ocuparam das possíveis influências do judaísmo na obra freudiana é necessária para situar como essa questão tem sido tratada. O exame das obras que já consideraram esse tema permite vislumbrar como a articulação do pensamento de Freud com aspectos do judaísmo tem sido concebida. Seleccionamos duas obras centrais sobre o tema, bem como alguns de seus comentadores, para fazer um contraponto de ideias. Contudo, como veremos, a morte não é um tema que aparece em destaque nesses autores e enfocá-la na articulação do judaísmo com a psicanálise será propriamente a nossa contribuição.

Um dos livros que ocupa papel central e que tem sido referenciado por autores posteriores é *Sigmund Freud and the jewish mystical tradition*, de autoria de D. Bakan (1958). De início, esse autor presta um esclarecimento importante, de que Freud não teria sido um estudioso secreto da tradição Judaica. Não obstante, o pensamento místico judeu estava espalhado pelo ar daquelas partes da Europa de onde seus parentes e vários judeus de Viena procederam. Isso autorizaria a pensar que essa atmosfera teria exercido influência sobre Freud. O contexto de época de Freud era permeado pelo antissemitismo, então Bakan supôs que nenhuma referência judaica seria abertamente declarada¹⁹⁵. A cabala, em si mesma, tem carácter restrito e Freud,

¹⁹⁵ Bakan chega a se utilizar do argumento de Leo Strauss (2015) de que escritores que sustentam versões heterodoxas são perseguidos e desenvolvem uma técnica de escrita peculiar que consiste em escrever nas entrelinhas. Com efeito, a partir de 1895 viu-se evidenciar uma onda antissemita em

motivado de forma consciente ou inconsciente, teria escondido partes de seu pensamento. A tradição cabalística é transmitida por pistas e de forma oral e Bakan sustenta que esse modelo foi incorporado por Freud. Bakan enfatiza o destaque dado pelo próprio Freud de que ele era judeu e sua defesa de que a psicanálise foi criada por um judeu, percorrendo a obra psicanalítica e evidenciando as declarações de Freud, nesse sentido.

Quanto à perspectiva cabalística supostamente adotada, Bakan a centraliza em Abraão Abulafia, por considerar que sua proposta se alinhava com Freud. Com efeito, o objetivo psicológico de Abulafia era "liberar a alma, desatar os nós que a amarram". Dessa forma, o estudo das escrituras e a meditação sobre os textos e mesmo sobre as letras do alfabeto hebreu, permitem recombinações que ampliam sentidos e a compreensão da realidade. Abulafia propôs que esse procedimento alcança uma outra lógica, referida por ele como a lógica do mundo real de Deus. De modo similar, os procedimentos propostos por Freud alcançam a lógica do inconsciente. Outra fonte potencial de conhecimento cabalístico teria sido o livro do Zohar, que compartilha com Freud o interesse nas relações sexuais e familiares, a concepção bissexual do ser humano e as técnicas de interpretação das produções linguísticas. Estas, por sua vez são baseadas no *Midrash*, embora mais exageradas. O ponto em questão, segundo Bakan, é que as interpretações de textos, no judaísmo, deram lugar à interpretação dos sonhos, lapsos, atos falhos e o discurso dos doentes, na psicanálise. Esse autor demonstra grande erudição ao cotejar trechos da obra de Freud com os escritos tradicionais do judaísmo, visando sustentar sua tese. Todavia, o trabalho que realizou parece querer apontar exatamente o contrário do que ele mencionou no início, ou seja, que Freud não seria um estudioso secreto da tradição judaica. Na perspectiva de

Viena, após cerca de 20 anos de um movimento de forte assimilação dos judeus, no qual tiveram sua cidadania reconhecida, participaram de todas as instâncias da vida sociocultural e política e gozavam da liberdade de culto. Chegou-se mesmo a constatar que o interesse no judaísmo ia sendo relegado ao segundo plano, na medida em que vários judeus participavam mais integralmente da cena cosmopolita da época. Karl Lueger, fundador e membro do Partido Social-Cristão da Áustria, foi eleito prefeito em 1895, mas Francisco José, o Imperador, defensor da integração entre os povos que constituíam seu império, impediu que assumisse a prefeitura e manteve essa postura até 1897, quando acabou cedendo à pressão para empossá-lo como prefeito. O governo de Lueger foi considerado próspero e Viena tornou-se uma grande cidade, com diversas realizações em termos de infraestrutura e desenvolvimento econômico (GRUNWALD, 1936). Isso acarretou a reeleição de Lueger por mais dois mandatos, ou seja, ela foi prefeito até o ano de 1910, quando veio a falecer (AHERN, 1910). Observemos que foi em plena onda de antissemitismo que Freud publicou *A interpretação dos sonhos* e *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, obras nas quais há materiais que fazem referência à aspectos relacionados ao judaísmo. Se fosse como Bakan propôs, isso provavelmente não teria ocorrido.

Bakan, que procede por comparações, como então Freud teria escrito sua obra, influenciado pela respectiva tradição se a desconhecesse? Aí é que reside uma tensão irreduzível, em nossa apreciação, porque Freud repetidamente nega tanto o conhecimento quanto o uso de aspectos místicos do judaísmo. Esse ponto será retomado adiante.

A crítica que R. Mezan (1987) faz a Bakan é que ele procura se sustentar sobretudo pelo emprego de analogias, apontando que há um paralelo entre as ideias de Freud e a cabala, por exemplo; que os procedimentos de interpretação de Freud são similares àqueles empregados pelo *Midrash*, pelo Talmude e pelo Zohar; que os talmudistas se interessavam pela interpretação dos sonhos e pela sexualidade. Dessa forma, como Freud se interessava por esses mesmos temas, a psicanálise seria a expressão leiga do misticismo judaico. Contudo, isso não prova nada porque o interesse pela alma e seus segredos não é uma prerrogativa de Freud e não seria difícil encontrar semelhanças não só com a cabala, mas também com Platão, Aristóteles e com o budismo. Mezan é mais rigoroso com a possibilidade de provar o que Bakan pretendeu: “Qualquer tentativa de filiação de um pensador a doutrinas que o precederam tem que passar pela crítica textual de seus escritos, e pela probabilidade empírica de que ele tenha estudado ou pelo menos lido os textos nos quais supostamente se inspirou.” (MEZAN, 1987, p.65). Há que lembrar que na obra e nas cartas de Freud não se encontra nada sobre o misticismo e o argumento de Bakan de que as referências não podem ser feitas porque a tradição mística é oculta e não pode ser diretamente revelada é circular, beirando à falácia.

Outra crítica precisa à obra de Bakan veio de M. Robert (1989[1974]), que declara que o autor não consegue atingir seu objetivo de provar a filiação de Freud à cabala porque

omite justamente a questão mais espinhosa, ou seja, os caminhos misteriosos através dos quais a doutrina cabalística – ou qualquer outro ensinamento tradicional – se transmitiu a um judeu incrédulo, a um ‘racionalista extremado’ segundo suas próprias palavras que, como já sabemos, era hostil a qualquer espécie de misticismo e não possuía uma sombra sequer de cultura nesse domínio específico [...] (ROBERT, 1989, p. 169, n1).

Segundo ela, não há como justificar o estudo por parte de Freud do cabalista Abraão Abulafia, tampouco imaginar que Fliess teria sido uma influência nesse

sentido. Só seria possível admitir esse tipo de relação de Freud com uma tradição mística se fosse desconsiderado tudo o que ele disse a respeito¹⁹⁶. Mesmo o apelo aos aspectos inconscientes de Freud, no sentido de ele deixar de considerar alguns temas da teoria que revelariam tendências ocultas ou não assumidas, não pode ser realizado sem um mínimo de coerência, ou seja, não se pode forçar que o inconsciente de Freud seja responsável por qualquer ponto obscuro.

A tese de Bakan retornou em mãos mais modernas. W. Szafran (1998) basicamente reafirma a pertinência de se pensar na mística judaica como uma referência para Freud. Considerando o contexto de vida desse último, sua origem familiar, as relações com a esposa e demais conhecidos do entorno social, Szafran enaltece o argumento de Bakan que o judaísmo basicamente estava impregnado no pensamento de Freud e que “o pensamento judeu, mesmo em sua forma laica, está

¹⁹⁶ Para citar apenas algumas referências do caráter pejorativo do misticismo, para Freud: “Para muitos médicos, ainda hoje a psicoterapia é um produto do misticismo moderno e, comparada a nossos meios terapêuticos físico-químicos, cuja aplicação se baseia em conhecimentos fisiológicos, parece francamente não científica, indigna do interesse de um pesquisador.” (FREUD, 2010b, p. 333). “Mas logo vim a desgostar da hipnose, por ser um recurso caprichoso e, digamos assim, místico;” (FREUD, 2010d, p. 180). “Devo dizer que não sinto necessidade de suposições místicas para preencher as lacunas de nosso conhecimento atual, e, portanto, jamais encontrei algo que confirmasse a natureza profética dos sonhos.” (FREUD, 2010d, p. 192). Todavia, a dissertação de Terêncio (2007) apresenta uma investigação de apreciações de Freud sobre a mística hindu, nas quais ele reconhece seu caráter profundo e respeitoso. Curiosamente, Freud não fez esse tipo de referência à própria mística judaica. Terêncio desenvolve seu argumento não no sentido de buscar fundamentos místicos em Freud, mas em encontrar paralelos entre correntes místicas e a psicanálise. Faz uma aproximação lúcida, resgatando a perspectiva textual do próprio Freud, como citado no seguinte exemplo: “E bem podemos imaginar que certas práticas místicas tenham êxito em alterar as relações normais entre os setores da psique, de modo que a percepção, por exemplo, seja capaz de apreender coisas nas profundezas do Eu e do Id que lhe são inacessíveis de outra forma. Pode-se tranquilamente duvidar, no entanto, que essa via conduza às verdades últimas das quais se espera a salvação. Mas admitimos que os esforços terapêuticos da psicanálise adotaram uma abordagem semelhante.” (FREUD, 2010u, p. 223). Nessa declaração, Freud acena para congruência de um outro campo de conhecimento com a psicanálise, mas não é o campo que ele cultivou. A psicanálise é fruto da razão e da experiência. Contudo, para sermos precisos na relação de Freud com a mística, é necessário reconhecer que em uma carta a Jung, ele considerou a data de sua morte e conclui seu raciocínio com: “Você encontrará aqui uma nova confirmação da natureza especificamente judaica da minha mística.” (apud JUNG, 1975, p.319). É a única referência desse tipo e considerando a controvérsia com Jung, do modo como Mezan (1991) qualificou: “diálogo de surdos” – no sentido que para Freud, Jung representava a via de acesso ao mundo não-judeu e para Jung, Freud representava uma elevação na sua própria condição de psiquiatra iniciante, sem que houvesse algo que de fato os unisse – é possível que Freud estivesse fazendo um comentário casual ou mesmo irônico. Birman (2013) também analisa a relação Freud-Jung, mas apresenta a existência de oportunismo como uma questão a ser investigada. Todavia, o próprio Freud parece ter assumido essa posição: “minha intenção de juntar judeus e goyim [não-judeus] ao serviço da ψA parece agora ter desaparecido. Eles estão se separando como óleo e água” (BRABANT et al., 1993, p. 399, carta a Ferenczi, 29 de julho de 1912, tradução nossa, *my intention of amalgamating Jews and goyim in the service of ψA seems now to have gone away. They are separating like oil and water*). P. Gay (1992) por sua vez, declara que a despeito das relações de interesse tanto de Freud quanto de Jung, houve um sentimento de amizade genuíno, ao menos da parte de Freud, no início do período de colaboração entre eles.

completamente impregnado de tradição mística”¹⁹⁷ (SZAFRAN, 1998, p. 48, tradução nossa). Os exemplos que utiliza para argumentar seguem a mesma linha de raciocínio de Bakan: a associação livre derivaria da combinação de letras de Abulafia, a atenção minuciosa conferida aos lapsos e ao discurso dos pacientes derivaria da atenção minuciosa dedicada ao estudo da Torá e os sonhos são interpretados como foram interpretados no Talmude. Não há propriamente um avanço no argumento e, nesse sentido, as críticas de Mezan e Robert ainda continuam válidas. Podemos agregar, inclusive, que há seguramente outras maneiras pelas quais Freud teria desenvolvido sua “atenção minuciosa” a detalhes, por exemplo, o fato de ter se dedicado a pesquisas de laboratório no início de sua carreira e ter desenvolvido um espírito agudo e penetrante ao longo de toda a sua formação.

Há um ponto nos escritos de Bakan e de Szafran que nos parece acertado: a ideia de que o ambiente de Freud estava impregnado com algo do judaísmo, que eles referem como sendo o misticismo. Contudo, podemos questionar isso: e se não fosse propriamente o misticismo judaico? O que seria, então? Mesmo o pai de Freud não pareceu ter sido alguém ligado à mística judaica¹⁹⁸, tampouco as outras pessoas do

¹⁹⁷ *la pensée juive, même dans sa forme laïque, est tout imprégnée de tradition mystique.*

¹⁹⁸ O grau de religiosidade do pai de Freud ainda é assunto controverso. Yerushalmi (1992) [p.100] compilou diversos estudos sobre Jacob Freud e acreditou ter reunido evidências suficientes para afirmar que ele com frequência lia a Bíblia e eventualmente o próprio Talmude, no original, e mesmo que sua religiosidade exterior tivesse diminuído, sua crença na Lei de Moisés sempre fora constante e a principal referência em sua vida. A partir da dedicatória que fez para Freud, em hebraico, na Bíblia da família, em seu aniversário de 35 anos, Yerushalmi deduziu um importante conhecimento das Escrituras por parte de Jacob. Goodnick (1992, 1993), por sua vez, também procurou sustentar a hipótese que Jacob Freud sempre foi um homem religioso, que respeitava os ritos do judaísmo e era um estudioso da Torá. Para isso, recorreu aos dois textos deixados por ele. O primeiro é a mesma dedicatória analisada por Yerushalmi (GOODNICK, 1992) e o segundo é o breve texto de um cartão que acompanhava o presente de aniversário de seu filho mais novo, Alexander, quando completou 27 anos (GOODNICK, 1993). Os textos são escritos com base em conteúdo da Torá e fazem menção a rituais judaicos e bênçãos tradicionais usadas entre o povo judeu. No artigo de 1992, Goodnick afirmou que “Eles também estudavam juntos temas seculares e judaicos, a provável base dos sólidos fundamentos de Freud e o precoce avanço na escola.” (GOODNICK, 1992, p. 350, tradução nossa, *They also studied together secular and Hebraic subjects, the probable basis of Freud's solid grounding and early advance in school*). Para afirmar isso se baseou em um artigo publicado pela irmã de Freud, Anna Freud-Bernays, no qual ela apresenta uma declaração, mas que não é bem do modo como foi apresentado por Goodnick: “Meu pai, um estudioso autodidata, era realmente brilhante. Ele discutia conosco, crianças, especialmente Sigmund, todo tipo de questões e problemas.” (BERNAYS, 1940, p. 337, tradução nossa, *My father, a selftaught scholar, was really brilliant. He would discuss with us children, especially Sigmund, all manner of questions and problems*). Anna confirma que os anos iniciais de estudo de Freud foram em casa, com o pai, e é altamente provável que dentre ‘todo tipo de questões e problemas’ estivessem também os assuntos judaicos. Não nos parece que seria necessário que Jacob Freud estivesse profundamente envolvido com a religião judaica, em seus aspectos comunitários e rituais, para ser um estudioso da Bíblia. Ele poderia se dedicar a esse estudo de modo inteiramente privado, o que aliás é consistente com o depoimento de Anna de ele ser autodidata.

entorno de Freud, muito menos o próprio Freud. É possível conceber que aspectos das tradições e conhecimentos judaicos estivessem impregnados no ambiente familiar e que Freud os tivesse assimilado, como já comentamos, mas a questão é identificá-los e ponderar em que medida influenciaram a psicanálise, sem dar um salto por demais arriscado. Veremos que Freud menciona quais aspectos do judaísmo o impregnaram, e que isso pode ser localizado claramente em sua obra, conforme será demonstrado adiante.

Outro pesquisador que investigou supostas influências do judaísmo sobre Freud foi G. Haddad (1992), na obra *O filho ilegítimo: as fontes talmúdicas da psicanálise*. De início, o autor evidencia o que ele considera ser um problema ao focar as relações entre o judaísmo e a psicanálise, pois opera uma espécie de recalque¹⁹⁹ gerador de sintoma que impede o reconhecimento dessa relação. É bem verdade que Freud se precaveu quanto à psicanálise ser considerada uma ciência judaica, mas atualmente a universalização da psicanálise já está garantida e é irreversível, logo não haveria por que não analisar mais profundamente essa questão. Dessa forma, segundo Haddad, após ler *A interpretação dos sonhos*²⁰⁰ ou a

¹⁹⁹ A tradução em português, da Editora Imago, utilizou o termo 'repressão', mas o original em francês utiliza *refoulement*, portanto 'recalque' é mais adequado.

²⁰⁰ A possibilidade de aproximar a interpretação dos sonhos na psicanálise à outras técnicas foi considerada por Freud. Ele tendia a reconhecer maior semelhança com o método criptográfico grego de Artemiodoro de Daldis. Em que pese que a proposta de Freud se diferencia de qualquer outra, fica claro que ele se ocupou dessa questão na seguinte nota de rodapé acrescentada em 1914, na qual comenta sobre um aumento no escopo de pesquisas sobre a interpretação dos sonhos em outros contextos: "Para a história posterior da interpretação dos sonhos na Idade Média ver, entre outros, Diepgen (1912), as pesquisas especiais de Föster (1910 e 1911) e Gothard (1912). Da interpretação dos sonhos nos judeus tratam Almoli (1848), Amran (1901), Löwinger (1908) e, mais recentemente, levando em conta o ponto de vista psicanalítico, Lauer (1913). Conhecimentos sobre a interpretação árabe dos sonhos nos transmitem Drexl (1909), F. Schwarz (1913) e o missionário Tfindji (1913); para a interpretação japonesa, ver Miura (1906) e Iwaya (1902); para a chinesa, ver Secker (1909-10); e para a indiana, Negelein (1912)" (FREUD, 2019, p. 27). Apesar da clara posição assumida por Freud, G. Haddad tenta forçar uma aproximação com o Talmude. Ele comenta que é "a própria língua do sonhante, que deve fornecer os elementos para a interpretação." (HADDAD, 1992, p. 196) e fornece o seguinte exemplo: "O que significa, por exemplo, sonhar com um gato? Existe um sentido unívoco para esse sonho? Não, de modo algum. Pois se na língua do sonhante o gato é chamado de *shunrá*, 'terá ele composta em seu louvor uma bela canção (*shirá naá*). Mas se a palavra é pronunciada, pelo sonhante, em sua outra forma, *shinrá*, o sonho prevê 'um acontecimento (ou mudança) funesto, (*shinúi rá*).'" (Idem) Evidentemente isso passa longe da perspectiva adotada por Freud de fazer associações livres com os elementos do conteúdo manifesto do sonho. Os exemplos de Haddad recaem em um sistema fixo de correspondências. E quanto ao motor dos sonhos, o desejo, na impossibilidade de localizar algo análogo no Talmude, Haddad apela para um argumento escatológico: "Na ótica judaica, o sonho expressa o desejo de pelo menos um personagem: o próprio Deus, o Senhor dos Sonhos..." (Idem, p. 194). Desnecessário dizer que na perspectiva freudiana isso não faz sentido, uma vez que o sonho é a estrada régia para o inconsciente do sonhador. Logo, fica bem estabelecido que o uso dos sonhos por parte de Freud não coincide com a perspectiva presente no Talmude. Não obstante, convém reconhecer que o termo *Traumdeutung* já era conhecido de Freud, pois como afirma Pfrimmer (1994),

Psicopatologia da vida cotidiana, não é possível deixar de perceber a estranha familiaridade da interpretação na psicanálise com a arte do *Midrash*. A proposta do livro é compreender essa similitude.

O *Midrash* é o conjunto de textos escritos sobre a tradição oral de leitura da Torá, e que segue determinadas regras de interpretação. Situado por Haddad na época pós Esdras, o *Midrash* se instituiu porque a partir desse sábio a leitura do Livro de Moisés e seu estudo se tornam obrigações rituais. Deve-se isso a conjectura de o *Midrash* ser a estrada real da cultura judaica original e, posteriormente, do pensamento dos mestres do Talmude. Este último é reconhecidamente o representante ortodoxo do judaísmo, o ponto de aglutinação do povo judeu.

Dentre as regras de interpretação midráshica, para citar apenas um exemplo, é legítimo supor que “Dois pensamentos aparentemente sem relação alguma um com outro, mas que se seguem de modo imediato, formam um todo que é preciso adivinhar... Esta fórmula pertence a Freud.”, conforme destacado por Haddad (1992, p. 46). É possível supor que Freud tivesse certo conhecimento dessa matéria, devido a sua educação judaica, nos anos de juventude. Mas isso só não teria bastado, pois a memória de Freud fora reavivada por um acontecimento fortuito: “o seu encontro singular com as histéricas, essas mulheres de espírito que faziam... *Midrash* sem sabê-lo.” (Idem, p. 72). Nesse caso, a referência diz respeito a apresentação de material clínico, sob a forma da fala das histéricas, passível de interpretação.

A ideia central, defendida em *O filho ilegítimo*, é que esse filho – porque judeu declarado – embora ilegítimo – porque ateu e descrente – recuperou algo da essência do judaísmo: “A partir de então, o empreendimento de Freud, sua arte de interpretar os sonhos e os lapsos, aparece nessa perspectiva como um retorno do reprimido [recalcado]” (HADDAD, 1992, p. 83). Isso se aplica à cultura como um todo, na qual o judaísmo foi calado e calou-se, e também no próprio meio judeu, no qual a tradição estava condenada a um ocultamento esclerosante.

A leitura feita por Haddad, da obra freudiana e do Talmude, com o auxílio de especialistas, conforme frisado por ele, permitiu-lhe estabelecer a seguinte declaração: “Os laços entre a psicanálise e o judaísmo, nem mecânicos nem a simples

é o termo em alemão que Philippson utilizou para comentar as passagens bíblicas que faziam referência à interpretação dos sonhos.

tradução de uma herança cultural para um novo campo, revelam-se profundos, subterrâneos, ferozmente desconhecidos.” (1992, p. 107) Com seu esforço inicial, Haddad pretendeu cavar “os primeiros sulcos”, na expectativa de ser seguido nesse empreendimento.

Mezan (1987) considera que a obra de Haddad se afasta das barbaridades de Bakan, pois reconhece que a psicanálise foi fundada no consultório de Freud, ao tratar de pacientes histéricas, porém nem sempre consegue se manter dentro de uma cautela adequada. A tese de que o que há de judaico na psicanálise é a interpretação, assemelhada ao *Midrash*, exige um exame mais aprofundado, no sentido de comparar efetivamente as metodologias em questão, o que o próprio Haddad pouco fez, preferindo identificar paralelos com o Talmude. Mas Mezan procedeu a essa análise, utilizando exemplos retirados das Escrituras, quanto à forma de interpretá-los. Remetemos o leitor interessado à obra dele, para melhor conhecimento desse tópico. Aqui, destacaremos apenas que ele conseguiu até mesmo identificar os mecanismos de deslocamento, condensação, redes associativas e sobredeterminação na interpretação midráshica, mas ao mesmo tempo alerta que isso seria pouco provável de ter sido conhecido por Freud. Sua análise caminha mesmo no sentido de diferenciar a interpretação do *Midrash* da interpretação psicanalítica, quanto a sua característica geral e função. Embora a livre-associação de ideias esteja presente, “a interpretação analítica não se esgota nisto; ela põe em jogo certas hipóteses sobre o conflito psíquico, o desejo e a transferência, que nada têm a ver com a ‘arte do Midrash’.” (MEZAN, 1987, p. 71). Além disso, frisa Mezan, há uma distinção importante entre a interpretação psicanalítica e a constituição da teoria da psicanálise, que é um processo racional e deliberado, que inclui a interpretação, ou seja, a teoria da psicanálise não se limita à interpretação, que não é senão um de seus elementos, logo, atribuir as regras midráshicas de interpretação à psicanálise como um todo, conferindo-lhe o caráter judaico, não parece estar em uma proporção adequada.

Podemos contribuir com esse debate agregando a seguinte observação: não nos parece seguro afirmar que a associação de ideias na interpretação midráshica possa ser considerada propriamente livre. Com efeito, os termos dos escritos judaicos tradicionais já estão definidos e preza-se muito por cada um deles, ou seja, há um campo semântico restrito. A noção de associação livre (*freie einfall*), em Freud, tinha o caráter de ideias que surgiam ou brotavam na consciência, sem uma predefinição

de quais seriam (FREUD, 2010d; 2010h). A possibilidade de uma palavra qualquer ser investida pulsionalmente revelaria, portanto, um aspecto inconsciente até então recalçado. Mas isso é diferente de fazer a interpretação de um texto, principalmente porque não se espera que um texto mude após sua interpretação. Mudam os sentidos, mas o texto permanece intacto. A psicanálise preconiza modificações no psiquismo do indivíduo após as interpretações que são mais significativas para ele. O correlato disso seria admitir que a palavra que está no texto sagrado poderia ser outra, o que seria absurdo, dentro de uma tradição religiosa milenar.

Reconhecemos o esforço de Haddad para estabelecer diversas aproximações entre os escritos talmúdicos e excertos da obra freudiana, mas gostaríamos de destacar os seguintes aspectos: não fica clara a posição do autor na defesa de sua tese de que a psicanálise é o retorno do recalçado do judaísmo. O que ele propõe não se ajusta nem na perspectiva do recalque no indivíduo, nem na perspectiva grupal que Freud abordou tardiamente. Sabemos que na perspectiva do indivíduo o recalque é um processo composto por três fases: recalque primário, que fixa e institui o inconsciente, recalque propriamente dito, que se estabelece a partir do conflito entre conteúdos, e o retorno do recalçado, que é a via substitutiva de manifestação de material inconsciente, sendo também a via do sintoma (FREUD, 2010l; 2010o; 2018c). O recalque primário é necessário para fixar o inconsciente, então como seria o processo de recalque primário operando na cultura? Haddad não esclarece isso, embora afirme que “Israel, fóssil vivo, parece encarnar neste mundo o resto da catástrofe original da qual emergiu a aventura humana e seus grandes escritos bíblicos situam-se exatamente no lugar desse saber primitivo irremediavelmente perdido, o **‘recalçado primário’** de Freud.” (1992, p. 255-6, negrito nosso). Estranha comparação, pensar que uma formação da cultura, que constitui a própria ordem das representações simbólicas, esteja naquela posição sujeita ao recalçamento primário, na qual não haveria acesso à representação de palavra possível. Enfaticamente, podemos afirmar que não é isso que Freud propôs. Ao contrário, ao tratar do grupo, a proposta dele se desenvolve em termos bem específicos:

As impressões dos primeiros traumas [...] acreditamos que podemos acompanhar bem seu sentido subsequente, na medida em que se trate de algo vivenciado pela própria pessoa. Surge uma nova complicação, porém, ao nos darmos conta da probabilidade de que na vida psíquica do indivíduo podem estar ativos não apenas conteúdos vivenciados por ele próprio, mas também

inatos, elementos de origem filogenética²⁰¹, *herança arcaica*. (FREUD, 2018a, p. 137).

Ou seja, Freud trabalha com essa concepção de recalque aplicada ao grupo, mas na perspectiva de uma herança arcaica, isto é, adquirida filogeneticamente. Não se trata, portanto, de um recalque entre grupos devido a situações conflitivas, como se fosse entre as instâncias psíquicas do indivíduo. Isso está claramente estabelecido na obra freudiana: “Não usamos aqui o termo reprimido [recalcado] em seu sentido próprio. Trata-se de algo passado, desaparecido, superado na vida dos povos, que ousamos comparar ao que é reprimido [recalcado] na psique de uma pessoa.” (FREUD, 2018a, p. 181).

O que Haddad está descrevendo parece ser uma terceira concepção, talvez uma nova forma de pensar o recalque no contexto cultural. Só que ele não esclarece propriamente como seria isso. Ele aborda a questão do judeu, e do judaísmo como um todo, ter sido silenciado na cultura, e no mesmo sentido as relações entre judaísmo e psicanálise, mas a análise que fez cobre um período de décadas, o que do ponto de vista da cultura, diferentemente do indivíduo, é pouquíssimo tempo. Caberia a pergunta se é razoável pensar que em décadas houve tempo hábil para instituir o recalque, dispor do período de latência e observar o retorno do recalcado.

Para finalizar essa discussão, propomos comentar ainda dois aspectos da obra de Haddad. Primeiro, uma declaração de impacto: “A estranha semelhança entre as interrogações nos textos de Freud e no Talmud, **que ele provavelmente jamais leu**, longe de atenuar-se no decorrer dos anos que passei lendo as duas obras simultaneamente, não cessava de reforçar-se em minha mente.” (HADDAD, 1992, p. 254, negrito nosso). Como algo que nunca foi lido poderia ser considerado *as fontes [...] da psicanálise*, conforme consta no subtítulo do livro? Não faria mais sentido procurar as fontes de Freud no que ele efetivamente leu, e reconheceu ter lido? Voltaremos a esse ponto. Não obstante, as analogias e as semelhanças não de ser encontradas, pois conforme mencionado acima, Freud não foi o primeiro a investigar a alma humana, nem a observar certos fenômenos, tampouco a ter determinados *insights*. Nesse sentido, é possível concordar parcialmente com Haddad, em uma de

²⁰¹ A perspectiva filogenética de cunho lamarckista permeia grande parte da obra de Freud. O texto onde é mais desenvolvida é *Neuroses de transferência: uma síntese* (FREUD, 1987).

suas conclusões, de que “o *Inconsciente em seu sentido freudiano fora pressentido pelos eruditos da época talmúdica.*” (HADDAD, 1992, p. 253). Parcialmente, porque não podemos assentir que o inconsciente examinado na época talmúdica era **no sentido freudiano**. No material que Haddad apresenta sobre o judaísmo, é possível aproximar uma noção de inconsciente caracterizada pela presença de vontades contraditórias, em relação à consciência, o que é conhecido com *yétzer hará*, o impulso do mal, que leva o indivíduo a desviar-se da *kavaná*, a intenção consciente. Todavia, não há nada que permita perceber um inconsciente sob ação do recalque, que leva ao adoecimento psíquico formando sintomas e que tem a possibilidade de ser tratado através da fala.

Na contramão da tendência dos autores examinados até aqui, P. Gay (1992) se opôs veementemente a reconhecer qualquer influência judaica na psicanálise. Ele destaca a relação de Freud com a religião, que sempre foi baseada na crítica, e cujos trabalhos relacionados contribuíram para o questionamento e a derrubada dos dogmas. Ressalta que autores como Voltaire, Diderot, Feurbach, Darwin, Lessing e posteriormente, Ernst Brücke, Theodor Meynert e Hermann Nothnagel²⁰² serviram de base para Freud formular seu sistema de pensamento e alerta que não há referências a nenhum pensador judeu, ou à documentos de origem judaica. Dessa forma, Gay conclui que:

As reivindicações a favor do caráter judaico da psicanálise, tendo por base sua matéria-prima ou sua ascendência intelectual, mostram-se sem fundamento. A afirmação de que haveria uma qualidade judaica oculta, influenciando misteriosamente o trabalho de Freud, possibilidade essa que ele próprio parecia endossar, é demasiado inconsistente para merecer o crédito a ela dado por alguns de seus biógrafos. (GAY, 1992, p. 142-3)

Todavia, está fora de questão o fato de Freud ser judeu e ter as próprias concepções de judaísmo. O que Gay defende é uma separação desses aspectos pessoais da filiação científica. Procurou demonstrar seu ponto de vista ao narrar um episódio da vida de Freud e a correspondência com Ernest Jones. Freud chegou a se interessar pela telepatia²⁰³ e fez experiências com Anna e Ferenczi, de modo a ficar

²⁰² As bases epistemológicas de Freud são desenvolvidas em detalhes em Assoun (1983)

²⁰³ Para saber mais sobre o envolvimento de Freud com a telepatia ver os artigos dele próprio, *Psicanálise e telepatia* (1921), *Sonhos e telepatia* (1922), Gay (1989), pp. 404-6, e Jones (1957), principalmente o capítulo sobre ‘Ocultismo’.

impressionado com os resultados. Escrevendo a Jones, em 1926, buscou deixar claro o que seria de sua esfera pessoal e o que concernia à psicanálise: “Se alguém o repreender pelo fato de eu ter caído em pecado, sinta-se livre para responder que minha adesão à telepatia só diz respeito a mim, assim como meu judaísmo, minha paixão pelo fumo e várias outras coisas, e o tema da telepatia – todos não-essenciais à psicanálise.” (FREUD *apud* GAY, 1992, p. 143).

Agora, se Bakan e Haddad demandam certo grau de credulidade, Gay se coloca no extremo oposto, do ceticismo. Sua ênfase no ateísmo de Freud leva-o a deixar de analisar material importante que contribui para elucidar a posição de Freud em relação à religião, na fase mais tardia de sua vida e, inclusive, observar o que o próprio Freud reconhece sobre esse assunto.

Em 1935, Freud assumiu uma posição mais firme com relação à religião. Acrescentou um dado relativo ao seu interesse de pesquisa, na *Autobiografia*. Aqui cabe o comentário de que Freud deve ter considerado esse acréscimo muito representativo dele próprio, tanto assim que quiz inseri-lo nas edições posteriores dessa obra: “O fato de ter-me ocupado precocemente da história bíblica²⁰⁴, tão logo aprendi a arte da leitura, influiu de forma duradoura na direção de meus interesses, como vim a reconhecer bem depois.” (FREUD, 2010r, p. 78). E mais do que isso, produziu um pós-escrito a pedido do editor americano para viabilizar uma nova edição do trabalho, onde desenvolve ideias concordantes com essa:

Após o *détour* de uma vida inteira pelas ciências naturais, a medicina e a psicoterapia, meu interesse retornou aos problemas culturais que um dia haviam fascinado ao jovem que mal despertara para o pensamento. Já durante o auge de meu trabalho psicanalítico, em 1912, com *Totem e tabu*, eu havia utilizado os novos conhecimentos analíticos para investigar as origens da religião e da moralidade. Dois ensaios posteriores, *O futuro de uma ilusão* [1927] e *O mal-estar na civilização* [1930], deram prosseguimento a essa direção de

²⁰⁴ Na correspondência de juventude com Edward Silberstein, Freud (1995) menciona em uma sequência de cartas, um estudo bíblico da autoria dele, que foi perdido. “Infelizmente, não estou conseguindo concluir o prometido relato bíblico, não mais estou sentindo ‘o impulso de recriar artisticamente o que vivenciei’ [...]” (carta de 10 de julho de 1873). “a carta é que está perdida e nada a substituirá. E justamente esta carta, ó tu, invejoso destino, ouve, nesta carta havia um pequeno trabalho, um estudo bíblico com motivos modernos, uma coisa que não estaria em condições de fazer uma segunda vez e da qual, por tê-la feito, estou orgulhoso [...]” (carta de 24 de julho de 1873). “Embora na carta que desapareceu se encontre uma obra-prima da poética bíblica, algo que dificilmente voltarei a fazer, já que meu inofensivo bom humor o diabo o levou.” (carta de 30 de julho de 1873). Isso denota o interesse de Freud pela Bíblia desde a juventude, quaisquer que tenham sido suas motivações na época. Podemos cogitar que pelas palavras que ele usou: ‘motivos modernos’, ‘poética bíblica’ e ‘humor inofensivo’ tratava-se de uma produção de cunho literário, não um estudo crítico, nem analítico.

trabalho. Cada vez mais claramente percebi que os acontecimentos da história da humanidade, as interações entre natureza humana, evolução cultural e aqueles precipitados de experiências primevas (dos quais a religião é o maior representante) são apenas o reflexo dos conflitos dinâmicos entre Eu, Id e Super-eu que a psicanálise estuda no ser humano individual, os mesmos processos, repetidos num cenário mais amplo (FREUD, 2010r, p. 164)

Esse material fora acrescentado posteriormente à escrita da versão preliminar do livro sobre Moisés, que aconteceu em 1934. Contudo, é de uma clareza ímpar, pois aqui Freud reconhece, sem hesitação, qual é a parcela do judaísmo que lhe interessou e exerceu influência em sua obra: a própria Bíblia, todavia deixando explícito sua vertente histórica, seguramente no intuito de precaver-se de ser tomado como um leitor da Bíblia segundo a perspectiva religiosa. Agora, temos que convir que um menino de 7 ou 8 anos provavelmente não teria esse grau de discriminação. O que ele aprendeu inicialmente, com seu pai e mãe, e depois com Hammerschlag, foi ler a Bíblia, o que deixou as devidas marcas em sua constituição intelectual, ainda que tenha reconhecido isso apenas em idade avançada (FREUD, 2010c). Será que há traços dessa influência ao longo de sua obra? Certamente. Ele acrescentou esse comentário quando já estava engajado na escrita de *Moisés*, mas ao mesmo tempo isso autoriza pensar sobre o fator de influência que esse aspecto do judaísmo exerceu sobre ele. Observemos que aqui não há dúvidas, nem é necessária qualquer conjectura sobre quais teriam sido os antecedentes judaicos de Freud, pois ele mesmo os reconhece.

Esta também é a tese de T. Pfrimmer, ao afirmar que:

O fato de Freud haver introduzido esta frase em sua *Autobiografia* apenas aos 79 anos tende a mostrar que só tardiamente percebeu a importância dessa leitura, mas também que fez questão de relatá-la. A partir de agora pode-se determinar-lhe o sentido e o alcance possível: *o próprio Freud a põe em relação estreita com o esboço das grandes linhas de seu desenvolvimento intelectual e de seu interesse pelas relações humanas.* (PFRIMMER, 1994, p. 16)

O estudo que Pfrimmer faz do uso da Bíblia por parte de Freud é bastante completo e sua tese fica plenamente demonstrada. Detém-se sobretudo na Bíblia que Freud manuseou, conhecida como Bíblia de Philippon. Embora concordemos na maior parte com Pfrimmer, iremos nos ocupar dele mais detidamente na segunda seção, apresentando nossas visões complementares.

O reconhecimento do foco de interesse por parte de Freud no judaísmo, e na constituição do povo judeu fica plenamente demonstrado porque ele se ocupou em escrever o livro *Moisés e o monoteísmo*, obra na qual a dinâmica desse povo é compreendida à luz da teoria psicanalítica.

A primeira menção que Freud fez ao texto *Moisés e o monoteísmo* foi em carta à Arnold Zweig, datada de 30 de setembro de 1934, a qual ele inicia com breve descrição do panorama político de então²⁰⁵:

Diante das renovadas perseguições, pergunta-se novamente como o judeu se tornou o que é e por que atraiu para si esse ódio eterno. Logo encontrei a fórmula: Moisés criou o judeu. E meu ensaio recebeu o título: O homem Moisés, um romance histórico [...] O material é dividido em três partes; a primeira leitura parece um romance interessante; a segunda é trabalhosa e demorada, a terceira é substancial e exigente. O empreendimento encontrado na terceira seção, contém uma teoria da religião que, embora nada nova para mim depois de *Totem e Tabu*, entretanto, deve ser algo fundamentalmente novo e devastador para os não iniciados.²⁰⁶ (FREUD, 1975, p. 421-2, tradução nossa)

²⁰⁵ No dia 21 de março de 1933, os nazistas encenaram uma cerimônia para marcar a posse do recém-eleito Reichstag, que com a concordância de Hitler, foi feita na igreja da guarnição de Potsdam, local simbólico da monarquia prussiana. Celebrada assim a aliança entre os poderes nazistas e conservadores da Alemanha, uma onda antissemita de crescimento avassalador se instalou neste país e não tardaria em estender sua esfera de ação para a Áustria. Em Berlim, na manhã de 6 de maio de 1933, um grupo de membros da Liga dos Estudantes Nacional-Socialistas Alemães invadiu e depredou o Instituto de Ciência Sexual do doutor Magnus Hirschfeld, que conseguiu fugir para a França. Quatro dias depois, seu acervo bibliográfico fora incinerado na Praça da Ópera. As descrições dadas a esses acontecimentos foram: “ação enérgica contra uma loja de veneno” e “estudantes alemães fumigaram o Instituto de Ciência Sexual” dirigido pelo “judeu Magnus Hirschfeld”. O estudo da sexualidade e a aceitação do homossexualismo eram vistos como execráveis pela moralidade nazista porque corrompiam a família alemã. (EVANS, 2010). Essa queima de livros, ocorrida em 10 de maio de 1933, foi um evento momentoso no nazismo, que queria purificar a cultura alemã de tudo aquilo que considerava espúrio. Foram incluídas as obras de Freud, Thomas Mann, Stefan Zweig, dentre outros. Uma avalanche contra o povo judeu já dava mostras de não ter mais retorno e Freud se colocou mais uma vez a pensar no que é ser judeu. Ele escreveu para Arnold Zweig em setembro de 1934 sobre o texto, Jones e Strachey supuseram que ele concluiu a primeira versão do texto em agosto, então é plausível que a escrita deva ter começado após esses eventos de 1933. Jones (1957) cogitou que a abordagem do tema teria sido deflagrada pela dominação nazista na Alemanha. Schur (1981, p. 571), ao contrário, declarou que esse teria sido apenas “um dos fatores determinantes”. De nossa parte acrescentamos que não foi devido a esses acontecimentos que a reflexão de Freud se estabeleceu em torno desse tema. Eles podem ter desempenhado um papel de catalizador do processo, nessa época específica, mas a busca por uma definição por parte de Freud do que é ser judeu foi constante em sua vida, como ele próprio admitiu e conforme exploraremos adiante.

²⁰⁶ *Faced with the renewed persecutions, one asks oneself again how the Jew came to be what he is and why he has drawn upon himself this undying hatred. I soon found the formula: Moses created the Jew. And my essay received the title: The Man Moses, a Historical Novel (with more right than your novel about Nietzsche). The material is divided into three parts; the first reads like an interesting novel; the second is laborious and lengthy, the third substantial and exacting. The enterprise foundered on the third section, for it contains a theory of religion which, although nothing new to me after Totem and Taboo, is nevertheless bound to be something fundamentally new and shattering to the uninitiated.*

Em que pese o fato de o texto ter sido considerado como que apoiado em fundamentos de argila e Freud ter relutado sobre sua publicação, acabou mostrando-se convicto da análise que estabeleceu sobre o que é ser judeu. Em carta a Lou Andreas-Salomé, de 06 de janeiro de 1935, afirmou isso de modo claro: “os fundamentos históricos da história de Moisés não são sólidos o suficiente para servir de base para essas minhas conclusões inestimáveis. E assim permaneço silencioso. Basta que eu mesmo acredite na solução do problema. **Ele me perseguiu por toda a minha vida.**”²⁰⁷ (PFEIFFER, 1972, p. 205, negrito nosso, tradução nossa). Mas sabemos que essa atitude não combinava com Freud, que tornou público praticamente tudo o que escreveu e considerava digno de ser divulgado. A obra foi efetivamente publicada, como é de amplo conhecimento. No primeiro ensaio sobre *Moisés*, Freud deixa sua posição sobre a publicação perfeitamente clara: “Privar um povo do homem celebrado como o maior de seus filhos não é algo que se faça com prazer ou de forma leviana, ainda mais quando quem o faz pertence a esse povo. Mas nenhuma consideração desse tipo nos levará a preterir a verdade em favor de supostos interesses nacionais,” (FREUD, 2018a, p. 14). Posteriormente, em carta datada de 31 de outubro de 1938, endereçada a Charles Singer, mantém a mesma posição e esclarece que não teria sido demovido de publicar o livro: “Passei toda a minha vida defendendo o que considero ser a verdade científica, mesmo quando era desconfortável e desagradável para meus companheiros. Eu não posso terminar com um ato de recuo.”²⁰⁸ (FREUD, 1975, p. 453, tradução nossa).²⁰⁹

No *Moisés*, Freud demonstra a erudição e a fluência teórica habituais, mas desta vez aplicada às Escrituras, à história e às obras de comentadores com os quais ele dialogou. A ideia central contida nesse livro pode ser apresentada, sinteticamente,

²⁰⁷ *the historical foundations of the Moses story are not solid enough to serve as a basis for these invaluable conclusions of mine. And so I remain silent. It suffices me that I myself can believe in the solution of the problem. It has pursued me throughout the whole of my life.*

²⁰⁸ *I have spent my whole life standing up for what I have considered to be the scientific truth, even when it was uncomfortable and unpleasant for my fellow men. I cannot end up with an act of disavowal.*

²⁰⁹ Não exploramos os diversos aspectos de *Moisés e o monoteísmo*, apenas aqueles em que Freud analisa a origem do judaísmo e fornece uma resposta sobre o que é ser judeu. Mas cabe o comentário de que Freud analisou também a gênese do cristianismo, recuperando o que já escrevera em *Totem e tabu*, e que o fato que lhe deu origem foi justamente o assassinato do Cristo, o que confere maior consistência à sua tese no caso de Moisés. Além disso, o cristianismo celebra a comunhão, que é a incorporação simbólica da carne e do sangue do Cristo, em franca alusão à repetição do banquete totêmico. Os autores com quem estamos trabalhando nesse tópico exploram o texto de Moisés mais amplamente (JONES, 1957; ROBERT, 1989; YERUSHALMI, 1992; DERRIDA, 2001; GUINSBURG; PARDES, 2006).

da seguinte forma: tomando como ponto de partida o “problema de como surgiu o caráter²¹⁰ especial do povo judeu” (FREUD, 2018a, p. 143), Freud propôs que esse povo se constituiu a partir da repetição da experiência do assassinato primordial, desta vez tendo como alvo o Moisés egípcio, que se tornou responsável pela criação do “povo eleito”. O recalque dessa experiência e a consciência de culpa decorrente, passada de geração em geração, foram responsáveis por uma espécie de ‘herança arcaica’ (ver supra, p. 165), que fixou o caráter do povo judeu e dotou-o das alturas éticas e do avanço na espiritualidade, consolidando um tipo étnico bem específico. Não nos ocuparemos mais com o conteúdo dessa obra capital²¹¹, pois isso nos

²¹⁰ O uso do termo ‘caráter’ por parte de Freud aparece em textos como *Caráter e erotismo anal* (1908) e *Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica* (1916), mas somente em 1932, nas *Novas conferências introdutórias à psicanálise – Angústia e instintos*, é que uma discussão mais conceitual sobre o termo é estabelecida. Dessa forma, podemos ler o que segue: “Vocês já imaginam, sem dúvida, que essa coisa de difícil definição a que chamamos ‘caráter’ deve ser atribuída ao Eu. Algo do que compõe esse caráter já apreendemos. Sobretudo a incorporação, como Super-eu, da inicial instância parental, talvez a parte mais decisiva e importante, depois as identificações com os dois genitores da época posterior e com outras influentes pessoas, e as mesmas identificações como precipitados de relações objetivas abandonadas. E acrescentemos, como contribuições nunca ausentes na formação do caráter, as formações reativas, que o Eu adquire primeiramente em suas repressões e, depois, nas rejeições de impulsos instintuais indesejados, por meios mais normais.” (FREUD, 2010v, p. 236). Formulando uma síntese mais geral, podemos dizer que o caráter é o conjunto de atributos do indivíduo que se forma ao longo de seu desenvolvimento e é constituído por traços inconscientes deixados por suas experiências. No texto do Moisés, Freud amplia essa noção que passa a adquirir também uma dimensão étnica, daí o sentido de analisar o “caráter especial do povo judeu”, ou seja, de um grupo étnico específico, formado a partir de traços que remetem a uma experiência ancestral comum.

²¹¹ Essa obra foi objeto de estudo de vários pesquisadores. Stroumsa (2006) aponta que a partir do *Moisés*, Freud apresenta uma mudança de atitude, deixando de pensar na religião apenas como uma ilusão e reconhecendo que também leva a evolução de um povo. Yerushalmi (1992) considerou que a resposta de Freud a o que é ser judeu como sendo uma herança arcaica foi conveniente porque justificava a própria posição dele, que poderia ser judeu sem participar dos ritos do judaísmo. Pfrimmer (1994), por sua vez, evidencia que a noção de que Moisés criou o povo judeu já estava disseminada mesmo na ortodoxia judaica e a questão é como a leitura desse fato é realizada e, a partir dela, a quais desdobramentos leva. Jones (1957) representa uma tendência que considera impossível que a herança psíquica esteja vinculada à herança biológica porque as experiências ambientais não alteram os genes. Robert (1989) e Yerushalmi (1992) apontam que Freud não foi suficientemente cuidadoso na sua abordagem histórica do texto, carecendo de evidências ou mesmo utilizando materiais de forma muito particular. Ao contrário, Derrida (2001), Birman (2013) e Confino (2006) consideram válido libertar-se de referenciais históricos positivistas, pois a realidade psíquica não deve ser menosprezada e mesmo não sendo realidade concreta, necessariamente, não deixa de produzir traços de memória e registros. Confino (2006) também salienta que a perspectiva adotada por Freud não era estranha a outras concepções de raça e nacionalidade vigente à sua época. Rojtman (2006) avança na teoria psicanalítica e propõe que é fundamental incluir na questão do assassinato de Moisés uma compreensão baseada na dualidade pulsional. Por fim, um aspecto que é abordado por quase todos os comentaristas acima é a identificação de Freud com Moisés. De nossa parte, observamos que certamente a transmissão da herança arcaica, incluindo aí principalmente a consciência de culpa, é uma questão que permanece em aberto. Supor que isso possa ocorrer, como fez Freud, é recuperar uma questão que se apresenta milenarmente e se as “evidências” e argumentos que ele forneceu não provam nada, tampouco é possível contestar o fato em si. Nesse caso, a biologia não forneceu respostas, e lembremos que Freud sempre apostou nessa ciência, mas não foi dessa vez que ela

afastaria de nosso tema, mas importa situá-la porque nela a influência judaica que existiu sobre as reflexões de Freud fica claramente demonstrada e reconhecida por ele mesmo: a Bíblia, a história da Bíblia e a história do povo judeu. Sobre isso, não é necessária nenhuma conjectura, diferentemente dos autores que analisamos no começo dessa seção. Tampouco se trata de analogias, como apontado por Mezan, uma vez que Freud declara seu interesse nesses temas e que teve contato efetivo com o material respectivo.

Tendo estabelecido os aspectos do judaísmo que constituíram influências para Freud, o que faremos a seguir é demonstrar como esses aspectos contribuíram para inspirar a concepção de dualidade morte-vida, conforme preconizada pela psicanálise.

4.2. TU DEVES À NATUREZA UMA MORTE

A influência da Bíblia na obra de Freud seguramente deixou muitas marcas indeléveis e a concepção de morte é uma delas. Pfrimmer²¹² (1994) fez uma análise minuciosa sobre as informações provenientes da Bíblia usada por Freud, tanto dos textos originais quanto dos comentários redigidos por Ludwig Philippson²¹³. A título de

permitiu um avanço no esclarecimento. Isso não deve ser o impeditivo para que a pergunta se renove sempre. Por isso, o *Moisés* continua a ser um livro instigante.

²¹² Utilizaremos o texto de Pfrimmer como ponto de apoio, pois não haveria sentido em refazer o trabalho que ele já realizou, a não ser que quiséssemos contrapor alguma de suas análises, o que não é o caso. O que pretendemos é aprofundar certos aspectos, de fato. Ademais, encontramos nesse texto os comentários de Philippson já traduzidos para o português.

²¹³ A Bíblia de Ludwig Philippson segue a estrutura da Bíblia Hebraica, conhecida por Tanak, palavra essa formada pelas iniciais para Torah, Nevi'im e Ketuvim, ou ainda Ensino, Profetas e Escritos. O judaísmo não reconhece como canônicos os seguintes livros que constam no Antigo Testamento: Tobias, Judite, Macabeus 1 e 2, Sabedoria, Eclesiástico, e Baruc.. Segundo Pfrimmer (1994, p. 238) "*Ludwig se propõe sobretudo a aprofundar as ideias expressas pelo próprio texto, mostrar que existe um mesmo espírito para o conjunto da Sagrada Escritura, levar à conscientização de sua unidade, e explicar a Bíblia através dela mesma. É escolhido um ponto de vista conservador, e a crítica moderna só é aceita na medida em que ofereça resultados conformes a esta opção*". Detalhe interessante, Philippson também utilizou exegetas cristãos em seus comentários, o que introduziu Freud no universo do cristianismo. Várias biografias conferem esse papel à babá católica de Freud, o que poderia ser reavaliado, em outra oportunidade. Porém, o que gostaríamos de destacar aqui quanto à proximidade de Freud com autores cristãos refere-se ao conhecimento da parte dele da obra de Paulo, que ele cita em algumas passagens de seus escritos, principalmente no *Moisés*. Isso nos importa porque convém lembrar a origem judaica de Paulo e que encontramos em uma de suas epístolas uma ideia que certamente repercutiu em Freud no que diz respeito ao nosso tema principal: "Com efeito, nós, embora vivamos, somos sempre entregues à morte... Assim a morte trabalha em nós;" (2Cor 4,11-12). Vemos o reflexo do pensamento judeu adaptado a um discurso que se delineia a partir de então como pertencente ao cristianismo.

ilustração, podemos relacionar aqui dois exemplos desses comentários, que inspiraram noções centrais na teoria psicanalítica.

Observemos a comparação que Freud fez, na primeira das *Cinco lições de psicanálise*, ao explicar a noção de que conteúdos psíquicos podem estar encobertos e dos quais apenas algumas lembranças podem ser recuperadas:

Também os monumentos e estátuas com que adornamos nossas cidades são símbolos desse tipo. Se fizerem um passeio por Londres, encontrarão, na frente de uma das maiores estações de trem da cidade, uma coluna gótica ricamente ornada, a Charing Cross. No século XIII, um dos antigos reis plantagenetas transferiu para Westminster o corpo de sua amada rainha Eleanor e ergueu cruzes góticas em cada uma das paradas onde o sarcófago fora depositado no chão; Charing Cross é o último dos monumentos que conservam a lembrança desse préstito. Em outro ponto da cidade, não muito distante da London Bridge, vê-se uma coluna mais moderna, elevada, chamada simplesmente de The Monument. Ela se destina a lembrar o grande incêndio que em 1666 irrompeu ali perto e que destruiu boa parte da cidade. (FREUD, 2010d, p. 174)

Observemos agora um dos comentários de Philippon sobre a história da criação:

Procurem, não as fábulas, e sim os ensinamentos dos antigos sábios helenos, que só conservaram um respeito piedoso diante dos monumentos dos antepassados, onde um sistema sobre a origem do mundo renega o outro e o recalca (*verdrängt*). Até hoje, homens que pensam quiseram se pôr como mestres dos pensamentos da criação. (PHILIPPSON *apud* PFRIMMER, 1994, p. 248)

A forma geral da comparação é significativa, em dois pontos: primeiro, a noção de que realizações culturais se sucedem e que as anteriores subjazem sob as posteriores, não sendo, de fato, destruídas. Segundo, quanto ao uso do termo *Verdrängt* (recalque) como o recobrimento de um estado de coisas por outro, no sentido que possui na psicanálise, isto é, uma espécie de represamento, que não permite a expressão de um conteúdo psíquico específico. Provavelmente, o emprego da palavra recalque apareceu aqui pela primeira vez nas leituras de Freud.

Outro termo fundamental na psicanálise também deve ter sido apreendido de forma semelhante e constitui nosso próximo exemplo. Observemos o comentário de Philippon ao livro de Provérbios (5,15-20):

Ao aviso contra a estrangeira, liga-se a exortação para se unir fielmente à própria mulher, desposada na juventude. Em profundidade se encontra a ideia: não busques desculpa em tua pulsão (*entschuldige dich nicht mit dem Triebe*), que a natureza pôs em ti; podes satisfazê-la, mas só com tua mulher, para quem deves sempre reorientar tua afeição... Todos estes versículos não dizem nada além de: goza com tua mulher e somente com ela, e com ela, quanto desejares... (PHILIPPSON, *apud* PFRIMMER, 1994, p. 291)

O uso do termo *Trieb*, especificamente com o caráter de pulsão sexual, fica aqui claramente referido, no mesmo sentido em que fez sua aparição nos *Três ensaios*.

Pfrimmer se estende em vários exemplos e não é nosso objetivo reproduzi-los, mas analisar as correlações que consideramos significativas e que nem sempre seguem a perspectiva dele. A diferença principal da abordagem de Pfrimmer e da nossa é que ele se propôs a analisar a obra freudiana em sua totalidade e nós focamos em dois aspectos, vida e morte, sendo assim, nossa análise não é tão abrangente, mas acreditamos que é mais precisa e vai além do que ele observou, justamente por explorar esses dois aspectos em profundidade e buscar correlações mais demarcadas nos textos de Freud e no texto Bíblico.

Uma das referências bíblicas mais precoces, o próprio Freud recuperou em seus sonhos, e essa memória em especial tem grande importância em nossa argumentação, por isso nos deteremos na análise dela.

Após uma viagem, deito-me exausto e faminto; no sono se manifestam as grandes necessidades da vida, e eu sonho: *Entro numa cozinha para pedir um pudim. Na cozinha há três mulheres, uma das quais é a dona do estabelecimento e que amassa algo com as mãos, como se estivesse preparando Knödel [bolinhos de massa]. Ela responde que devo esperar até que termine (fala ininteligível). Fico impaciente e saio irritado. Visto um casacão; o primeiro, porém, é comprido demais. Tiro-o, um pouco surpreso ao ver que ele tem aplicações de pele. O segundo que visto tem uma longa faixa com desenhos turcos. Aparece então um desconhecido, de rosto longo e cavanhaque curto, e me impede de me vestir, declarando que o manto lhe pertence. Mostro-lhe então que o casacão está coberto de bordados turcos. Ele pergunta: “Que lhe dizem respeito os (desenhos, faixas...) turcos?” Depois, porém, tratamo-nos de forma muito amigável.* (FREUD, 2019, p. 241)

Foram várias as considerações feitas por Freud sobre esse sonho, que envolveram leituras que ele fez na infância, personagens conhecidos – como um certo Knödel, o professor Brücke e o assistente Fleischl – e a ideia de plágio, evocada a

respeito dos escritos desse professor e da lembrança de uma personagem de livro denominada Pélagie. Contudo, algumas associações se destacam:

Então, juntam-se às três mulheres as três Parcas, que tecem o destino do ser humano, e sei que uma das três mulheres, a dona do estabelecimento no sonho, é a mãe que dá a vida e, por vezes, como no meu caso, também o primeiro alimento. No seio feminino, o amor e a fome se encontram. Existe uma anedota sobre um homem jovem que se tornou um grande admirador da beleza feminina. Certa vez, quando o assunto da conversa se voltou para a linda ama que o amamentara, ele disse: “Lamento não ter aproveitado melhor aquela oportunidade”. Costumo usar a anedota para explicar o fator “a posteriori” [*Nachträglichkeit*] no mecanismo das psiconeuroses. – Uma das Parcas esfrega as mãos como se estivesse preparando *Knödel*. Uma ocupação estranha para uma Parca, que exige uma explicação urgente! Esta se acha em outra lembrança da primeira infância. Aos seis anos de idade, quando tive as primeiras aulas com minha mãe, ela queria que eu acreditasse que éramos feitos de terra e que, por isso, deveríamos retornar para a terra. Aquilo não me agradou, e eu questioneei aquela doutrina. Foi quando minha mãe esfregou as mãos uma na outra – semelhante ao movimento feito no preparo dos *Knödel*, só que sem a massa entre as mãos – e me mostrou como prova da terra da qual somos feitos os pequenos fragmentos de epiderme quase pretos que se descamam. Fiquei estupefato com essa demonstração *ad óculos* [visual] e me rendi àquilo que, mais tarde, ouviria expresso nas palavras: “Tu deves à natureza uma morte” [*Du bist der natur einen Tod schuldig*]. (Idem, p. 242-3)

Em nota de rodapé, Freud explica que os afetos que aparecem nesse sonho – espanto e rendição ao inevitável – haviam ocorrido em um sonho que tivera anteriormente ao relatado acima e que trouxe à lembrança o evento de infância.

Sobre a frase “Tu deves à Natureza uma morte”, Strachey comentou tratar-se de uma reminiscência de Freud da leitura de Shakespeare, pois na primeira parte de Henrique IV, ato V, cena 1, o Príncipe Hal dirige-se a Falstaff dizendo: “*Why, thou owest God a death.*”, que traduzindo livremente seria: “Deves a Deus uma morte”, expressão na qual pode-se verificar a substituição de Deus por Natureza. Essa mesma expressão fora utilizada por Freud na correspondência com Fliess, na carta de 6 de fevereiro de 1899. Jones (1953), afirma que a frase não é uma citação incorreta de Shakespeare, influenciada pela substituição feita por Goethe, e comum entre autores clássicos, de Deus pela Natureza²¹⁴, mas que seria devida à influência do escritor Laurence Sterne, que gozava da afeição de Freud, e que já teria feito essa

²¹⁴ Observemos que essa equivalência Deus ou a Natureza é encontrada originalmente em Spinoza, conforme comentado no capítulo anterior. Goethe foi influenciado pelo pensamento de Spinoza, o que é fato conhecido, ver por exemplo, a tese de Fontanella (2008) e o próprio ensaio de Goethe (1983) *A study based on Spinoza*.

substituição, na obra *Tristram Shandy*. Jones reconhece que Freud mencionou essa expressão na correspondência com Fliess, embora não tenha indicado a referência de forma correta, deixando de mencionar a qual carta específica se referia. Mas na carta em questão, já apontada por Strachey, Freud é claro ao escrever “E Shakespeare diz: Deves uma morte à Natureza” (MASSON, 1986, p. 344), o que deixa pouca dúvida de que se trata mesmo desse autor, com a modificação de Deus em Natureza, ao contrário do que supôs Jones²¹⁵.

Independentemente de onde tenha vindo essa ideia, e do modo como ela tenha sido adaptada, mais importante é seu significado: o caráter compulsório da morte, apresentado sob a forma de dívida (*shuld*). É o que Freud deixa claro em outro texto: “cada um de nós deve à natureza uma morte e tem de estar preparado para saldar a dívida, em suma, que a morte é natural, incontestável e inevitável.” (FREUD, 2010m, p. 171). Todavia, continua ele, “Via de regra enfatizamos a natureza casual da morte, um acidente, uma doença, infecção ou idade avançada, e desse modo traímos o nosso empenho em vê-la como algo fortuito, em vez de necessário.” (Idem, p. 172).

Sobre essa passagem do sonho, Schur (1981a, p. 33) fez um comentário, considerando ainda que Freud já havia reconhecido a importância do estudo da Bíblia: “Tendo em vista a declaração de Freud, de sua autobiografia citada anteriormente, podemos admitir que conhecia ele as linhas do Gênesis: ‘Tu és pó, e em pó te hás de tornar’ antes que lesse Shakespeare. Desta forma, a inevitabilidade da morte foi cedo trazida à sua consciência – e isto através de sua mãe!”. O exame do caráter compulsivo da morte também foi tema destacado por Razinsky (2013), ou seja, a morte está sempre presente e acarreta implicações para a vida:

Especificamente, insistir no fato de que os humanos são feitos de poeira e retornarão à poeira sublinha como a morte está sempre lá, sempre uma potencialidade. Não apenas porque nos espera todos no final do caminho, mas

²¹⁵ Na obra mencionada por Jones, *Tristram Shandy*, encontramos a seguinte escrita: “Morrer, é a grande dívida e tributo devidos à natureza.” (STERNE, s/d, p. 319, tradução nossa, *To die, is the great debt and tribute due unto nature*) O modo como Freud apresenta a ideia e o estilo da escrita adotado é, de fato, mais próximo de Shakespeare. O argumento de Jones, de que Freud tinha particular afeição por Sterne é difícil de ser aferido, mas se pensarmos na frequência com que Freud dialoga com Shakespeare e com Sterne em suas obras, o primeiro está muito mais presente. Na realidade, Freud citou Sterne somente uma vez, na *Psicopatologia da vida cotidiana*, no capítulo sobre atos casuais e sintomáticos, ao contrário do que ocorreu com Shakespeare, cujas citações passam de cinquenta. Além disso, Freud demonstrou apreço por Shakespeare e envolveu-se em investigações para desvendar sua suposta identidade desconhecida. Não nos parece exagero afirmar que se um desses dois autores gozava da particular afeição de Freud, seria mais provavelmente esse último.

porque está lá desde o início, porque está implícito em nossa estrutura; é o material do qual somos feitos. A morte que tememos está incorporada em nós.²¹⁶ (RAZINSKY, 2013, p. 95, tradução nossa)

A questão que Razinsky aponta sobre nossa estrutura é sumamente importante, pois o pó carrega a potencialidade da morte, ou seja, mesmo que a vida sobrevenha, a morte já está pressuposta. Há, portanto, um intrincado relacionamento entre vida e morte, mas isso não escapou a Freud, como é possível constatar na sequência de sua análise sobre o sonho. Em uma lembrança motivada pela questão do gracejo com nomes, Freud cita uma frase de um bilhete jocoso escrito por Herder a Goethe: *“Der du von Göttern abstammst, von Goethen oder von Kote.”*, que foi traduzida por Pfrimmer como: “Tu que és o rebento dos deuses ou dos godos ou do lodo”. Em seguida a essa, outra frase retirada do poema Ifigênia, de Goethe, *“So seid ihr Götterbilder auch zu Staub.”*, traduzida como “Vós, imagens dos deuses, também sois poeira”. Diante da inevitabilidade da morte, Freud expressa uma ideia, segundo ele, sugerida no sonho pela fome: *“Não deixe escapar nada, pegue o que conseguir, mesmo que isso signifique cometer uma pequena injustiça; não perca nenhuma oportunidade, a vida é curta, e a morte, inevitável.”* (FREUD, 2019, p. 245).

Na análise desse desfecho, Pfrimmer (1994) reúne diferentes referências bíblicas. As duas citações em alemão acima, seriam uma forma condensada dos versículos Gn 1,27: “Deus criou o homem à sua imagem” e Gn 3,19: “Pois tu és pó e ao pó tornarás”. O seja, mesmo oriundos dos deuses, segundo o pensamento grego, ou imagens de Deus, como no Antigo Testamento, não passamos de pó. Com a finalização de que a morte é inevitável e que as oportunidades da vida não devem ser desprezadas, Freud aproximou-se da tonalidade do Coélet (Eclesiastes 3,20-22), como pode ser observado no texto de Pfrimmer, que segue a versão de Philippon: “Tudo vai para um só lugar, tudo vem da poeira e tudo volta à poeira. Vejo que nada melhor existe para o homem que fruir de suas obras, pois esta é sua parte. Pois quem o fará ver o que se passa depois dele?”²¹⁷ (PFRIMMER, 1994, p. 134). Até a afirmação

²¹⁶ *Specifically, insisting on the fact that humans are made of dust and will return to dust underlines how death is always there, always a potentiality. Not only because it awaits us all at the end of the road, but because it is there from the start, because it is implied in our structure; it is the material out of which we are made. The death that we fear is embodied in us.*

²¹⁷ Essa mesma passagem, na Bíblia de Jerusalém, consta da seguinte forma: “Tudo caminha para um mesmo lugar: tudo vem do pó e tudo volta ao pó. [...] Observo que não há felicidade para o homem a

que pode parecer um pouco estranha: “mesmo quando isso implica praticar um pequeno delito”, pode ser entendida como uma formulação pessoal de Freud diante de outra passagem do Eclesiastes: “Não sejas justo demais, não te comportes bem demais; por que razão queres te destruir? Não sejas injusto demais e não sejas um insensato: por que razão queres morrer antes do tempo? É melhor que segues uma coisa e não retires tua mão da outra...”²¹⁸ (PFRIMMER, 1994, p. 134-5). Ao estabelecer essa correlação de ideias, Pfrimmer acredita ter descoberto a atitude geral de Freud com relação à morte:

Voltemos ao texto de Freud na IR [Interpretação], que é uma formulação pessoal enfatizada por ele. Ela é bem mais reveladora de sua mentalidade, que vários autores qualificam como sendo do Antigo Testamento, do que se estivéssemos diante de uma citação literal de um texto deste Antigo Testamento. O parágrafo mostra que Freud integrou este aspecto da mensagem bíblica, talvez um dos mais duros a admitir. Desde esta época, diante da morte, ele não foge com representações de imortalidade, mas se aceita como mortal, para disto retirar uma lição de sabedoria quanto ao sentido da vida. Só vive bem aquele que se aceita mortal. (PFRIMMER, 1994, p. 135)

Além disso, nós percebemos outra associação evocada por Freud a partir do sonho em questão, que também se integra no mesmo contexto. Ele mencionou mais versos de Goethe, lembrados a partir de sua estada com Brücke, no Instituto de Fisiologia, lugar em que Freud disse ter passado “as horas mais felizes de minha [de Freud] vida estudantil, livre de todos os outros desejos – *So wird's Euch na der Weisheit Brüsten/ Mit jedem Tage mehr gelüsten.*” (FREUD, 2019, p. 244, tradução de Paulo Renato de Souza: A cada dia nos seios da Sabedoria/ encontrará maior prazer.²¹⁹). Consideramos que não é fortuita essa associação, não só no âmbito do

não ser alegrar-se com suas obras: essa é a sua porção; pois quem lhe mostrará o que vai acontecer depois dele?”

²¹⁸ Na Bíblia de Jerusalém, temos: “Não seja demasiado justo e nem te tornes sábio de mais: por que irias te destruir? Não sejas demasiado ímpio e nem te tornes insensato: para que morrer antes do tempo?” Em nossa opinião, essa observação de Pfrimmer é bem coerente, mas os dois versículos que ele citou parecem ter descontextualizado a ideia central. O versículo anterior restitui um sentido mais completo: “Já vi de tudo em minha vida de vaidade: o justo perecer na sua justiça e o ímpio sobreviver na sua impiedade.” (Ec 7,17). Ou seja, nada está garantido, de modo algum, portanto, a posição de Freud é que se for possível obter uma satisfação, pode valer a pena, mesmo se for preciso praticar uma pequena injustiça. O excesso de virtuosismo não representa necessariamente mais satisfação ou melhor felicidade.

²¹⁹ Convém lembrar que Freud comenta que Leonardo foi chamado de Fausto italiano, devido ao ‘instinto’ de investigar como prazer de viver que era o pressuposto de Fausto, aproximando-o também ao pensamento spinoziano (2010e, p. 97). No TCI, Spinoza define o bem soberano como o “conhecimento da união que a mente possui com a natureza” (2014a, p. 331).

sonho, obviamente, mas também em sentido mais amplo, pois está totalmente alinhada com os temas desenvolvidos no Eclesiastes, que além da morte, da vida, da vaidade e da parte que cabe ao homem, aborda igualmente a sabedoria. Nesse texto bíblico, a fragilidade da vida humana e de suas produções é posta à prova, e o desfecho inevitável dado pela morte a tudo consome, tampouco o sábio escapa desse destino. Inicialmente, a visão do sábio e da sabedoria neste livro pode ser pessimista, conforme algumas referências deixam transparecer: “Muita sabedoria, muito desgosto; quanto mais conhecimento, mais sofrimento.” (Ecl 1,18) e além dessa, “Porém compreendi que ambos [o sábio e o insensato] terão a mesma sorte.” (Ecl 2,14). Todavia, no decorrer do texto, o valor conferido à sabedoria é inegável, como fica evidenciado nesses versículos:

Observei que a sabedoria é mais proveitosa do que a insensatez, assim como o dia é mais que as trevas: O sábio tem os olhos na cabeça, mas o insensato caminha nas trevas. (Ecl 2,13-14)

A sabedoria é boa como uma herança, e é vantajosa para aqueles que veem o sol. Pois o abrigo da sabedoria é como o abrigo do dinheiro, e a vantagem do conhecimento é que a sabedoria faz viver os que a possuem. (Ecl 7,11-13)

A Sabedoria do homem faz sua face brilhar, e abrandando a dureza de sua face (Ecl 8,1)

A sabedoria torna o sábio mais forte do que dez chefes numa cidade. (Ecl 7,20)
Também vi essa sabedoria debaixo do sol, e ela me parece importante: (Ecl 9,13)

A relação dos temas abordados por Freud com o texto do Eclesiastes é bem evidente, embora Freud tenha se referido a eles indiretamente, utilizando a pena de Goethe, e não citando diretamente o texto bíblico. Por que isso teria ocorrido? Uma espécie de “lembrança encobridora”? Criptomnésia? Tentativa de tornar o caráter da *Interpretação* mais universal, uma vez que se tratava da “ciência” dos sonhos? Difícil formular uma resposta precisa para essas questões, mas talvez as coisas sejam mais simples, pois é fato que Freud possuía uma erudição incontestável. Nessa condição nem sempre é possível localizar a origem precisa de determinadas ideias, logo, a formulação de um raciocínio se apresenta com os elementos que estão mais acessíveis à consciência, e referências mais antigas podem ser suplantadas por outras mais recentes.

Agora, o que queremos demonstrar, partindo dessa perspectiva de análise, é que o diálogo de Freud com o texto Eclesiastes foi muito mais constante do que se pode supor em um primeiro momento, bem como com o livro do Gênesis. Para isso,

recorreremos a correspondência que Freud dirigiu aos membros da Sociedade B'nai B'rith²²⁰, em 6 de maio de 1926, em comemoração ao seu aniversário, porque acreditamos que ela pode revelar alguns 'segredos'.

Aconteceu que, nos anos após 1895, duas fortes impressões em mim se produziram, tendo o mesmo efeito. Por um lado, tive as primeiras percepções das profundezas da vida instintual humana, vi coisas que podiam desencantar e, inicialmente, até mesmo assustar; por outro lado, a comunicação de meus desagradáveis achados fez com que eu perdesse a maioria das relações pessoais que tinha na época; sentia-me como um proscrito que era evitado por todos. (FREUD, 2014b, p. 301)

O que Pfrimmer destacou nessa carta foi o tom geral de desencantamento de Freud, o que era compatível com o Eclesiastes. Nesse fragmento, mais especificamente, chamou-lhe a atenção a parte final, na qual Freud estaria se sentindo como o servo de lahweh, conforme retratado no livro de Isaías: “Era desprezado e abandonado pelos homens...” (Is 53,3). Acreditamos que são conjecturas plausíveis, mas queremos nos deter na parte inicial do parágrafo. Embora Freud tenha escrito essa carta em 1926, ele fez uma retrospectiva dos acontecimentos, recuando até 1895, e foi a essa época que ele se referiu quando afirmou que teve “as primeiras percepções das profundezas da vida instintual [pulsional] humana” e que viu “coisas que podiam desencantar e, inicialmente, até mesmo assustar”. Acreditamos que dentre os diferentes aspectos desvelados pela psicanálise, podemos incluir aí nada menos do que a pulsão de morte, já intuída por Freud anteriormente e manifestada na noção do princípio de inércia. Afinal, dentre as descobertas freudianas assustadoras, o papel amplo da sexualidade no adoecimento psíquico provavelmente goza da prerrogativa, mas quais seriam as outras “coisas que podiam desencantar”? A morte também assusta, e junto com a sexualidade foram os temas ao redor dos quais a psicanálise se erigiu, contudo, a morte em si não faz parte da “vida instintual (pulsional)”, a princípio. Já um aspecto como o parricídio se torna mais assustador e

²²⁰ Sobre a filiação de Freud a essa Sociedade, ver H. Knoepfmacher (1979), ele próprio um membro da B'nai B'rith e que era filho de Wilhelm Knoepfmacher, amigo de juventude de Freud ao qual é reputado o convite para seu ingresso nessa Sociedade. O artigo descreve detalhes da atuação de Freud, trabalhos que foram apresentados por ele e uma série de depoimentos e homenagens, que permitem uma ideia precisa do seu engajamento com a instituição e com as pessoas em questão. Esclarece que o ingresso de Freud na Sociedade foi em 1897, ao contrário do que afirmou Strachey, na Standard Edition, vol. XX, e revela a identidade de quem leu o discurso de Freud: foi seu irmão Alexander, também membro ativo da B'nai B'rith. Sobre um comentário a respeito dos trabalhos que Freud apresentou na Sociedade, ver Meghnagi (1993)

a tendência que cada organismo tem para a própria destruição, idem, e permite vislumbrar o elemento pulsional. E essa foi uma lição de infância, como Freud reconheceu mais tarde: tudo volta ao pó. Diante da inevitabilidade da morte, a parte que nos cabe é cultivar a alegria de viver e aproveitar a vida, conforme preconizado pelo Eclesiastes. Podemos fazer uma releitura de alguns textos de Freud a partir da interlocução com este livro e com o Gênesis.

No *Projeto...*, ao introduzir o que chamou de ideias – ou teoremas – principais, Freud formulou a primeira delas como sendo: “A que distingue a atividade do **repouso** [*Ruhe*]...” (FREUD, 1996, p. 347, negrito nosso) e logo em seguida definiu o princípio de inércia neuronal: “os neurônios tendem a se livrar de Q.” (idem, p. 348), ou seja, tendem ao repouso da atividade. A ideia de uma ação seguida de repouso pode ser pensada como o modelo geral de um processo e é o mesmo modelo que está descrito no livro do Gênesis, no que se refere à criação do mundo: “Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda a sua obra de criação.” (Gn 2,3). O termo em alemão que Freud utilizou para se referir a repouso, conforme destacado acima, foi **Ruhe**, e acreditamos não ser coincidência que na Bíblia de Phillipson, o termo que ele utilizou para traduzir o hebraico *shabat* para o alemão foi **ruhe**. Trata-se, portanto, da mesma ideia, do mesmo repouso. Naturalmente não insinuamos que Freud aplicou aqui um princípio religioso, mas aplicou um princípio de fato, que pode ser descrito em uma série de contextos, dentre eles, o funcionamento neuronal. Após a atividade, sucede o repouso. Ideia também presente no tradicional ritual do *Shabat*, que recorda o repouso divino, e que é comemorado semanalmente nos lares judaicos, como o foi pelo menos nos primeiros anos de Freud. Já vimos que essa prática, como todas as demais nesse mesmo sentido, não contaram com a adesão de Freud, que as rechaçou de sua família, mas isso não impede que esse conhecimento tenha deixado uma impressão duradoura no próprio Freud.

Podemos examinar mais uma consideração sobre a criação, que circulava nos meios judaicos. No início do presente capítulo propusemos que Freud conheceu o pensamento de Maimônides, dessa forma, é possível que a obra desse filósofo tenha servido como meio de acesso para Freud para a seguinte afirmação: “O mundo permanece seis mil anos, e mil anos será descartado.”²²¹ (MAIMÔNIDES, 2002, p.

²²¹ *The world remains six thousand years, and one thousand years it will be waste,*

209, tradução nossa). Ocorre que essa ideia replica o princípio geral que mencionamos acima, o repouso após a ação, que ocorre no milhar de anos após o sexto, ou seja, o sétimo, isto é, o “dia” do repouso. Todavia, nesse caso trata-se de um repouso mais radical ainda, pois aqui o repouso é o descarte, a destruição, o repouso absoluto. Decorrente do repouso e do descarte, vemos se insinuar outro princípio que também consta no Gênese e que retomamos aqui: “Pois tu és pó e ao pó tornarás.” (Gn 3,19). O comentário apresentado por Maimônides aplica o princípio do retorno ao pó ao próprio mundo que, sendo uma criação, está fadado à destruição. Não há por que supor que algo criado tivesse uma sorte diferente de tudo o que foi criado²²². Com essa análise, conectamos a inércia, o repouso, o retorno ao pó com o sonho das três Parcas, mencionado acima.

Ainda no *Projeto*, em outra passagem, Freud aborda a complexificação da vida:

Desde o início, porém, o princípio da inércia é rompido por outra circunstância. À proporção que [aumenta] a complexidade interior [do organismo], o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento somático – os estímulos endógenos – que também têm que ser descarregados.[...] Para efetuar essa ação (que merece ser qualificada de específica), requer-se um esforço que seja independente da Q endógena e, em geral, maior, já que o indivíduo se acha sujeito às condições que podem ser descritas como as *exigências da vida*. (FREUD, 1996, p. 349)

Disso resultam duas observações: primeira, o organismo mantém certa quantidade de energia e já não consegue reduzir-se ao zero de excitação, em outros termos, o organismo mantém a vida. Devido a isso, Freud introduziu a ideia do princípio de constância, que se apresenta na mesma direção do princípio de inércia, que é da redução da excitação, mas dessa vez, não ao zero, e sim a um nível “tão baixo quanto possível”. Ao mencionar o princípio de constância, evoca o nome de Fechner e mesmo sem dizer explicitamente, acreditamos que seu raciocínio teria sido algo como: “o princípio de constância é de Fechner, quanto ao princípio de inércia, este é minha inspiração!”. Afinal, nos dizeres do próprio Freud, o princípio de inércia foi formulado a partir das “observações clínicas patológicas” feitas por ele. De nossa parte, com base no que comentamos acima, acrescentamos que a inspiração obtida

²²² É fato que Maimônides era um defensor convicto da ideia da criação do mundo em seis dias, conforme consta no capítulo anterior, então ele apresenta essa ideia, mas procura suavizá-la, alegando que é a opinião de um rabino e que pode ser entendida como a continuidade do tempo. Diferentes posições sobre a criação do universo, no judaísmo, foram discutidas na nota 64.

no texto do Gênesis também desempenhou um papel nisso. A segunda observação implica em uma análise das condições nas quais Freud estabelece seu raciocínio. Acreditamos que esse neurônio que descarrega totalmente suas tensões e que segue o princípio da inércia de forma rigorosa é um “neurônio mítico”. Não é possível concebê-lo sem aplicar a própria noção de Freud sobre as *exigências da vida*²²³, uma vez que ele próprio está vivo e, como tal participa da ordem do vivo. Mal teria se estabelecido, já estaria inserido em um movimento de complexificação. Então, o que Freud atribuiu às *exigências da vida*, em um primeiro momento, que foi a complexificação do organismo, é o que também introduziu a própria vida, afinal, ela teve um começo.

Esse encadeamento de ideias nos remete novamente ao livro do Gênesis: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas.” (Gn 1,1). Segue a partir daí todo o drama da criação, que ocorre mediante o que “Deus disse”, ou seja, o poder de Deus expresso através de sua voz. Este teria sido o fator responsável pela criação de todo o universo, inclusive da vida que nele habita, segundo as Escrituras. Colocando isso em termos fundamentais, há um fator que influencia a matéria inerte. Mas no que ele consiste? Freud debateu-se com essa questão, e não poucas vezes. No *Projeto...*, a referência as *exigências da vida* foi sua primeira formulação (provavelmente). Mas veremos no decorrer do exame de seus textos que essa questão retornou com diferentes matizes.

Passados alguns anos, Freud volta a se bater com questões sobre morte e vida, em uma perspectiva teórica. Lembramos que ele reconheceu, na *Autobiografia*, que em 1920 deu “rédea larga ao pendor à especulação, que havia muito era contido, e ponderei uma nova solução para o problema dos instintos [pulsões]”, ou seja, isso só confirma que estas questões estiveram sempre presentes no espírito de Freud. Isso fica demonstrado no trabalho realizado por Max Schur (1981), que abordou a problemática da morte na obra e na vida de Freud, localizando a evolução de seu pensamento ao longo de seus livros, artigos e correspondência. Schur examinou o conteúdo dos documentos à luz das próprias experiências de Freud com a morte e a doença – sua própria e de seus conhecidos e parentes – incluindo aí os impactos da

²²³ Examinamos em outro texto o emprego dos termos *Not des Lebens* (exigências da vida) e *Ananke* (necessidade), ao longo da obra freudiana. Ver Souza (2019).

Primeira Guerra. Investigou as tendências de Freud à superstição e a certo pessimismo e abatimento diante dos obstáculos que enfrentava, a saber: o próprio envelhecimento, a dissensão de seus companheiros, as doenças de que padeceu e a despedida de seus amigos. Eram frequentes expressões de Freud como “espero morrer em breve” ou “minha hora ainda não chegou”. Para Schur é possível reconhecer na obra freudiana, desde os textos iniciais, as reflexões de Freud sobre a morte, que culminaram com as ideias apresentadas no *Além do princípio do prazer*, posição com a qual concordamos, mas também defendemos a ideia de que mesmo antes das obras psicanalíticas, desde a infância, a questão da morte se apresentava para Freud como um objeto de reflexão.

Observamos a retomada do tema da morte em textos de 1913, após um período que poderia ser considerado uma espécie de “fase de latência”. O primeiro deles é *O tema da escolha do cofrinho*, no qual Freud analisa uma cena do *Mercador de Veneza*, de Shakespeare, que retrata a filha do mercador prestes a conceder sua mão ao pretendente que fizer a escolha certa de um cofrinho dentre três. Associando o cofrinho à figura feminina, Freud identifica um motivo recorrente na literatura que trata da escolha de uma dama dentre três irmãs: isso ocorre no mito de Páris, que escolhe Afrodite; na *Gata borralheira*, em que a terceira irmã é a escolhida pelo príncipe; e na peça *Rei Lear*, também de Shakespeare, na qual o Rei após fazer escolhas duvidosas, fica com Cordélia, que é a terceira dentre as três filhas. Há um traço comum, que a terceira é a mais bela de todas. Correlacionado a esses exemplos, o mito das Moiras (equivalentes gregas das Parcas) também revela um significado em seus nomes: Cloto (disposição inata), Laquese (a experiência) e Átropo (inelutável, morte), sendo essa, a terceira. Após desenvolver argumentos que analisaram as modificações que esse tema sofreu, Freud conclui que a representação da terceira personagem escolhida reflete uma formação reativa que na verdade representa a morte e é nesse ponto em que ele aponta o caráter da morte:

A criação das Moiras é consequência da percepção que lembra ao homem que também ele é um pedaço da natureza e, por isso, sujeito à inalterável lei da morte. Algo no homem tinha de se rebelar contra esta sujeição, pois apenas muito a contragosto ele renuncia à sua posição privilegiada. Sabemos que o homem usa a sua atividade imaginativa para a satisfação dos seus desejos que a realidade não satisfaz. Desse modo a sua fantasia revoltou-se contra a percepção incorporada no mito das Moiras e criou um mito dele derivado, em que a deusa da morte é substituída pela deusa do amor e o que a ela equivale em forma humana. A terceira das irmãs já não é a morte, é a mais bela, a

melhor, a mais desejável e mais digna de amor entre as mulheres. (FREUD, 2010i, p. 237-8)

Assim, o que parece escolha, na realidade é obediência a uma compulsão, uma vez que recai sobre a mais bela e desejável das mulheres, outra forma de representar uma necessidade, ou o destino, isto é, o que ocorrerá de modo inexorável: a morte. No caso do Rei Lear, ele permanece com Cordélia que no final da peça já está morta, e ele próprio vem a falecer. Segundo Freud, nesse exemplo a referência à morte sequer precisou de disfarce. O texto sobre *a escolha do cofrinho* é o primeiro no qual ele menciona a sujeição do homem à ‘inalterável lei da morte’, pois como tudo o que faz parte da natureza, terá seu perecimento no devido tempo.

No mesmo ano, em *Totem e tabu*, Freud examina as concepções de mundo na história humana e seu impacto na relação com a morte. Usando a noção de ‘onipotência dos pensamentos’²²⁴, propõe que na fase *animista* o homem atribuiu a si mesmo essa onipotência, posteriormente, na fase *religiosa*, a atribuiu aos deuses, mas sem abrir mão dela totalmente, uma vez que ainda imagina poder influir sobre os deuses, de várias formas. Todavia, na próxima concepção de mundo, a *científica*, parece haver uma alteração mais expressiva, embora não uma mudança total:

Na concepção científica do mundo não há mais lugar para a onipotência do homem, ele reconhece a própria pequenez e submete-se resignadamente à morte e às outras necessidades naturais. Mas a confiança no poder do espírito humano, a contar com as leis da realidade, retém algo da primitiva fé na onipotência. (FREUD, 2012, p. 92)

Nas fases anteriores, devido a *Ananke*, a necessidade, o homem experimentou uma quebra de seu narcisismo. Na concepção científica, o caráter inexorável da morte é efetivamente constatado. Ela pode ser suavizada, por exemplo, acreditando na vida no além, contudo basta abrir os olhos para reconhecer sua inevitabilidade. Os temas do enfrentamento da morte e sua respectiva eufemização apareceram em

²²⁴ O próprio Freud se explica quanto a esse termo: “Podemos agora dizer, sintetizando, que o princípio diretor da magia, a técnica do modo de pensar animista, é o da ‘onipotência dos pensamentos’. Tomei a expressão ‘onipotência dos pensamentos’ de um indivíduo bastante inteligente [Homem dos ratos], que sofria de ideias obsessivas e que, após restabelecer-se com o tratamento psicanalítico, pôde dar provas de sua capacidade e sensatez. Ele a havia cunhado para explicar todos os acontecimentos singulares e inquietantes que pareciam persegui-lo, a ele e a outros acometidos da mesma doença. Se acabava de pensar em alguém, este lhe surgia ao encontro, como se o tivesse invocado magicamente;” (FREUD, 2012a, p. 89-90)

Considerações atuais sobre a guerra e a morte, de 1914. Este texto está dividido em duas partes, que envolvem uma discussão sobre a Guerra e um exame de nossas atitudes diante da morte. Seguramente, quando foi publicado, a preocupação com a Primeira Guerra era premente, mas as considerações sobre a morte, estiveram sempre na mente de Freud, e esse texto pareceu ser um local privilegiado para expressá-las. É sabido que a segunda parte do texto foi um material apresentado previamente na B'nai B'rith, em uma conferência denominada *A morte e nós*²²⁵, e que guardou grande semelhança com o texto escrito. Podemos acompanhar no texto escrito, suas reflexões: “Para quem nos ouvisse, naturalmente nos dispúnhamos a sustentar que a morte é o desfecho necessário de toda vida, que cada um de nós deve à natureza uma morte e tem de estar preparado para saldar a dívida, em suma, que a morte é natural, incontestável e inevitável.” (FREUD, 2010m, p. 171). Contudo, o que Freud chamou de atitude cultural-convencional tende a negar a morte, em geral, e nosso desejos inconscientes de praticá-la, em determinados casos. O problema é que iremos nos deparar com ela inevitavelmente e uma situação como a guerra, que ele analisou, coloca a questão da morte diante de nossos olhos de uma forma que não pode mais ser negada. Ele levanta então uma série de questões no que tange a ser preferível aceitar a verdade da morte, adaptar-se a ela e reconhecer tendências inconscientes. A resposta a que chega é que essa nova atitude pode soar estranha, pois

Isso não parece uma realização maior, seria antes um passo atrás em vários aspectos, uma regressão, mas tem a vantagem de levar mais em conta a verdade e nos tornar a vida novamente suportável. Suportar a vida continua a ser o primeiro dever dos vivos. A ilusão perde o valor se nos atrapalha nisso. Recordemo-nos do velho ditado: *Si vis pacem, para bellum*. Se queres conservar a paz, prepara-te para a guerra. No momento atual caberia mudá-lo: *Si vis vitam, para mortem*. Se queres aguentar a vida, prepara-te para a morte. (FREUD, 2010m, p. 182)

²²⁵ Existe uma tradução para o inglês da conferência original, realizada por M. Solms, disponível em Meghnagi (1993). A tradução também é acompanhada de uma comparação entre os dois textos, na qual Solms destaca as principais distinções: passagens com referências judaicas, como costumes e comentários chistosos foram removidos no texto impresso, bem como o uso de expressões como “nós, judeus”. O tom geral do texto da conferência era mais hesitante e supositivo que a versão impressa. A linguagem da conferência, mais coloquial e analógica, do que no texto impresso, por exemplo, Freud se referiu a psicanálise como “psicologia subaquática” (*under-water psychology*). O teor geral do texto escrito foi mais formal e objetivo do que a conferência. De nossa leitura das duas versões resultou a concordância com a comparação de Solms. O que podemos observar em decorrência disso é que, de fato, Freud procurou parecer mais judeu em uma plateia judaica, mas do ponto de vista das ideias essenciais sobre a morte não houve diferenças expressivas. Permanece aberta a questão se ele era, de fato, mais judeu do que queria parecer aos olhos do mundo não-judeu, ou vice-versa.

Essas reflexões que Freud vinha fazendo desde antes da guerra, e não somente por causa dela, deixam transparecer o mesmo espírito que animou a escrita do livro bíblico de Eclesiastes: a morte como sendo parte da natureza, afetando a todos indiscriminadamente, o que permite reconhecer seu caráter incontestável e inevitável, e diante dela, como agir, e como aceitá-la. Encontramos interlocução com essas questões em diversos versículos, além do já citado Ecl 3,20:

O sábio morre com o insensato (Ecl 2,16)

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 (Ecl 3,19)

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. (Ecl 9,2-3)

Nestes versículos fica evidente o aspecto natural da morte, quando homem e animal são confrontados e conclui-se que o homem não leva vantagem sobre o animal, ou seja, a natureza perecível é a mesma, pois a natureza de um e outro também é idêntica, uma vez que “ambos têm o mesmo alento”, o que faz referência ao sopro que os anima. Outro versículo interroga: “Quem sabe se o alento do homem sobe para o alto e se o alento do animal desce para baixo, para a terra?” (Ecl 3,21). O pó, para onde tudo volta, fornece igualmente uma medida comum da natureza. No final do livro, a sorte do alento humano é mais promissora: “antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu.” (Ecl 12,7). Contudo, não muda o caráter natural e inexorável da morte, visto que há “uma sorte única” e o “mesmo destino cabe a todos”. E qual a posição possível do homem diante disso? Não há eufemismo no enfrentamento desse impasse:

Mais vale ir a uma casa em luto

do que ir a uma casa em festa,

porque esse é o fim de todo homem;

deste modo, quem está vivo refletirá.

Mais vale o desgosto do que o riso,

pois pode-se ter a face triste e o coração alegre.

O coração dos sábios está na casa em luto,

o coração dos insensatos está na casa em festa. (Ecl 7,2-4)

O movimento do pensamento freudiano de afastar ilusões, de encarar de frente todas as circunstâncias da vida e da morte, teve seu gérmen no Eclesiastes, com elevada probabilidade. E isso sem perder as oportunidades de ser feliz quando a ocasião se apresenta.

Podemos observar outro aspecto do Eclesiastes refletido no próximo texto a ser examinado, *A transitoriedade*, de 1916. Neste pequeno escrito, Freud questionou se a transitoriedade das coisas belas implicaria em sua desvalorização, visto que a atitude do jovem poeta que ele mencionou considerava um demérito irreparável que o que é belo e perfeito viesse a perecer, como tudo o mais. Quanto ao caráter transitório decorrente do perecimento de todas as coisas, mesmo as mais belas, não cabe dúvida, mas não seria por isso que elas deixariam de ter seu valor, pelo contrário, isso lhes aumenta o valor, pois a raridade torna o objeto ainda mais digno de ser admirado. Nas palavras de Freud, “Tampouco posso compreender por que a beleza e a perfeição de uma obra de arte ou de uma realização intelectual deveriam ser depreciadas por sua limitação no tempo.” (FREUD, 2010n, p. 187), pois tudo está sujeito à destruição, embora tenha a capacidade de nos impressionar enlevadamente, enquanto dure: “se o valor de tudo quanto é belo e perfeito é determinado somente por seu significado para a nossa vida emocional, não precisa sobreviver a ela, e, portanto, independe da duração absoluta.” (Idem). Logo, o que está em questão, é o valor e a capacidade de fruição que o belo e o perfeito proporcionam, ainda que por um tempo determinado. E quando sobrevém a destruição, resta-nos reconstruir o que perdemos, “talvez em terreno mais firme e de modo mais duradouro do que antes”. (Idem).

O Eclesiastes aborda a questão do tempo, conforme pode ser depreendido dos seguintes versículos:

O que foi, será,
 O que se fez, se tornará a fazer; (Ecl 1,9)
 Há um momento para tudo e um tempo para todo propósito debaixo do céu.
 Tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar e tempo de arrancar a planta.
 Tempo de matar e tempo de curar; tempo de destruir e tempo de construir.
 Tempo de chorar, e tempo de rir; tempo de gemer e tempo de bailar.
 Tempo de atirar pedras, e tempo de recolher pedras; tempo de abraçar, e tempo de separar.
 Tempo de buscar, e tempo de perder; tempo de guardar, e tempo de jogar fora.
 Tempo de rasgar, e tempo de costurar; tempo de calar, e tempo de falar.
 Tempo de amar, e tempo de odiar; tempo de guerra e tempo de paz. (Ecl 3,1-8)

O que existe, já havia existido; e o que existirá, já existe (Ecl 3,15)
 Em tempo de felicidade, sê feliz,
 E no dia da desgraça reflete:
 Deus fez tanto um como o outro. (Ecl 7,15)

Este último versículo, “Deus fez tanto um como o outro” fornece a tônica geral diante da vida, os estados de felicidade e de desgraça alternam-se, sendo, portanto, transitórios. Não é proveitoso nem tampouco sábio desgastar-se quanto a isso. O que importa, ou seja, a parte que cabe ao homem é desfrutar de alegrias possíveis e enquanto elas duram: “o coração do sábio conhece o tempo e o julgamento”. (Ecl 8,5).

O texto seguinte em que vida e morte, e questões correlatas, foram discutidos é *Além do princípio do prazer*, de 1920, no qual Freud introduz a noção de pulsão de morte. Em uma primeira reflexão, declara que: “Em algum momento, por uma ação de forças ainda inteiramente inimaginável, os atributos do vivente foram suscitados na matéria inanimada”. Embora isso seja a colocação de um problema, deixa claro que o raciocínio de Freud está formatado nessa perspectiva: deve haver uma ação de forças para possibilitar a vida naquilo que não tem a vida, o inanimado. A resposta do judaísmo, concedida no livro do Gênese, que foi a ação de Deus, não o satisfaz, mas ele manteve o problema em mente e empenhou-se em encontrar uma resposta: “Nós procuramos os sóbrios resultados da pesquisa ou da reflexão nela baseada, e não desejamos que eles possuam outra característica senão a da certeza.” (FREUD, 2010p, p. 148-9). Sabemos, contudo, que essa certeza almejada é a certeza do próprio Freud que, uma vez convicto de determinada ideia, esforça-se para prová-la, mas mesmo que não consiga, não necessariamente abandona sua convicção, ao contrário, persegue-a até onde for capaz. O que vemos no *Além* é a colocação da questão da origem de forma mais aberta, deixando de mencionar, nesse momento, as *exigências da vida*, para supor a existência de forças desconhecidas. Logo em seguida, Freud faz uma descrição de como o processo da vida teria se estabelecido, gradualmente:

A tensão que sobreveio, na substância anteriormente inanimada, procurou anular a si mesma; foi o primeiro instinto [pulsão], o de retornar ao inanimado. Era fácil morrer, para a matéria então vivente; provavelmente percorria um curso de vida bastante breve, cuja direção era determinada pela estrutura química da jovem vida. Assim, por longo tempo a substância viva pode ter sido repetidamente criada, sempre morrendo com facilidade, até que decisivas influências externas mudaram de forma tal que obrigaram a substância ainda sobrevivente a desviar-se cada vez mais do curso de vida original e fazer

rodeios cada vez mais complicados até alcançar a meta da morte. Tais rodeios rumo à morte, fielmente seguidos pelos instintos [pulsões] conservadores, nos ofereceriam hoje o quadro dos fenômenos da vida. (FREUD, 2010p, p. 149-50)

Freud discute aqui, em mais detalhes, o que no *Projeto* apareceu como a tendência a complexificação da vida. O momento inicial, da anulação da primeira tensão, é que corresponde ao que denominamos de “neurônio mítico”. Posteriormente, as “influências externas” levaram à manutenção de tensão crescente, responsável pela diversidade da vida.

Diante disso, podemos fazer nova comparação. No primeiro capítulo do livro do Gênese também encontramos uma descrição de etapas mais complexas de desenvolvimento da vida, até culminar com a vida humana. Ao longo do capítulo, que compreende 31 versículos e descreve os seis dias da criação, vemos aparecer, a partir da “terra vazia e vaga” (*tohu wa-bohu* – o inanimado), em ordem sucessiva, a luz e as trevas; o firmamento do céu; as águas dos mares e o continente de terra; ervas, árvores e frutos; os luzeiros no céu; as feras, os animais domésticos e os répteis; e por fim o homem. É uma perspectiva da criação semelhante à de Freud, o que fortalece nossa suposição de que o livro do Gênese foi uma de suas fontes de inspiração.

Agora, se no Gênese quem criou e quem tornou complexa a vida é o próprio Deus, o raciocínio de Freud se estabeleceu em bases diferentes. As forças da criação da vida são desconhecidas, porém as “influências externas” podem ser conjecturadas: “Mas, em última instância, a história do desenvolvimento da terra e de sua relação com o sol é que deixaria sua marca no desenvolvimento dos organismos.”²²⁶ (FREUD,

²²⁶ É possível supor uma influência kantiana na perspectiva de Freud com respeito a ação do sol sobre a vida na terra, uma vez que encontramos em Kant a seguinte asserção: “Devemos admitir que as distâncias dos corpos celestes e do sol envolvem certas relações que trazem uma influência vital sobre as diferentes características das naturezas pensantes encontradas nesses mesmos corpos. Sua maneira de agir e sofrer está associada à composição da matéria a que estão ligados e depende da quantidade de impressões que o mundo desperta nelas, de acordo com a relação de seu ambiente de habitação com o centro do poder de atração e calor.” (KANT, 2008, p. 143-4, tradução nossa: *We must admit that the distances of the celestial bodies from the sun involve certain relationships which bring with them a vital influence on the different characteristics of the thinking natures found on these very bodies. Their way of working and suffering is associated with the composition of the material to which they are bound and depends upon the quantity of impressions which the world arouses in them, according to the relationship of their living environment with the centre of the power of attraction and heat.*) E a inspiração de Freud não pára nisso, pois a noção da morte provinda do interior do organismo também se insinua em Kant: “então esses líquidos nutritivos que acrescentam massa ao corpo devem, através do impulso mecânico que é usado para alimentar o animal, constranger e bloquear as seções vazias desses vasos, destruindo a estrutura de toda a máquina com uma paralisia que aumenta

2010p, p. 149). Se não fosse isso, “o ser vivo elementar não pretenderia mudar desde o seu início.” (Idem). Ainda que brevemente, Freud também mencionou a teoria de Fliess de que “todos os fenômenos vitais dos organismos — e, por certo, também sua morte — estão ligados ao cumprimento de determinados prazos, nos quais se expressa a dependência de duas substâncias vivas, uma masculina e a outra feminina, em relação ao ano solar.”²²⁷ (Idem, p. 155), mas somente para descartá-la. De toda forma, esse arrazoado sobre a origem da vida é o que permite a Freud destacar que “o *inanimado existia antes do vivente*.” (Idem, p. 149) e a ele tende a retornar. A pulsão de morte, portanto, é a versão de Freud do versículo “até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás.” (Gn 3,19). Comentamos acima que o termo pulsão (*Trieb*) havia sido localizado nos comentários de Philippson. Há ainda outra referência que bem pode ter sido do conhecimento de Freud e que preparou caminho para a pulsão de morte, no comentário sobre a serpente: “... O encargo de despertar a pulsão negativa no homem (*Die Aufgabe, den bösen Trieb im Menschen zu wecken*) (ver vers. 13) foi assim transferida [...] a esse tipo de animais...” (PHILIPPSON *apud* PFRIMMER, 1994, p. 253). Pulsão negativa no sentido mesmo daquilo que destruiu a condição paradisíaca do homem. Alegoricamente, a serpente também representa a morte, na medida que representa perigo e que está aderida à terra: “Caminharás sobre teu ventre e comerás poeira todos os dias de tua vida.” (Gn 3,14).

gradualmente.” (KANT, 2008, p. 155, tradução nossa: *then these nourishing liquids which add to the body's mass must, through the mechanical impulse which is used to feed the animal, constrict and block up the hollow sections of their vessels and destroy the structure of the entire machine with a gradually increasing paralysis*). Da mesma forma, a referência ao retorno ao inorgânico e à vida como uma força desconhecida: “O primeiro espetáculo de uma inumerável multidão de mundos aniquila, por assim dizer, a minha importância como criatura animal que deve devolver ao planeta (um mero ponto no universo) a matéria de que foi feita, depois de ter sido dotado (não se sabe como), por um curto tempo, de força vital.” (KANT, 2003, p. 172). Sobre a influência de Kant sobre Freud, ver Fulgêncio (2001) e Bocca (2016). É mais um arcabouço teórico que pode ter permitido a Freud articular suas reflexões feitas inicialmente a partir da Bíblia.

²²⁷ Fliess tinha uma teoria de que a vida era regida por ciclos e que os números 28, no caso das mulheres, e 23, no caso dos homens, permitiam observar combinações harmoniosas ou desarmoniosas. Freud e ele trocaram correspondências nas quais debateram essas ideias, por exemplo, em 6 de dezembro de 1896 (carta 52) e em 5 e 15 de novembro de 1897. (MASSON, 1986). Algumas das superstições de Freud estavam fundamentadas nesses números, por exemplo, acreditar que morreria aos 51 anos (23+28). É possível que essa relação numérica proposta por Fliess tenha reavivado antigas expectativas de Freud, que intencionou desenvolver um “sistema dos números”, conforme consta em sua correspondência de juventude com Silberstein: “porque notei que tudo o que se passa no mundo real tem seu igual, quer dizer, sua equivalência, no mundo dos números.” (FREUD, 1995, p. 51). Apesar disso, esse interesse numérico não apareceu mais em sua correspondência, tampouco em suas obras.

No decorrer do *Além*, Freud estabeleceu diálogos com biólogos, desenvolvendo argumentos para sustentar sua hipótese, conforme expusemos segundo consta em nosso primeiro capítulo. Voltemos nossa atenção, agora, para a parte final do *Além*, na qual Freud mais uma vez fez conjecturas sobre o surgimento da vida, através de uma incursão na filosofia de Platão.

“Pois antes o nosso corpo não era formado exatamente como hoje; era muito diferente. Em primeiro lugar havia três sexos, não só o masculino e o feminino, como agora, mas também um terceiro, que unia os dois [...] o homem-fêmea [...]” Mas nestes seres tudo era duplo, tinham quatro mãos e quatro pés, dois rostos, duplos genitais etc. Então Zeus decidiu parti-los em dois, “como se divide os marmelos para fazer conserva [...]”. Como todos se achavam então divididos, o anseio impeliu as duas metades a juntar-se: elas se enlaçavam com as mãos, abraçavam-se, desejando fundir-se [...]”.

Devemos seguir a deixa do filósofo-poeta e arriscar a suposição de que a substância viva, ao ser animada, foi desmembrada em pequenas partículas que desde então buscam reunir-se de novo mediante os instintos [pulsões] sexuais? De que esses instintos [pulsões], nos quais prossegue a afinidade química da matéria inanimada, gradualmente superam, atravessando o reino dos protozoários, as dificuldades que opõe a tal esforço um meio carregado de estímulos perigosos para a vida, que os obriga a formar uma camada cortical protetora? Que essas dispersadas partículas da substância viva alcançam desse modo a multicelularidade e enfim transferem às células germinais, em elevada concentração, o instinto [pulsão] para reunir-se? Acho que neste ponto devemos parar.²²⁸ (FREUD, 2010p, p. 167)

Diante dessa ousada especulação, e apesar da referência explicitada por Freud ter sido Platão, recorreremos mais uma vez ao suposto conhecimento que Freud tinha

²²⁸ Essa suposição arriscada foi comentada por Assoun (1978) ao afirmar que Freud agiu de uma maneira que lhe é típica, ou seja, ao esgotar o estoque de hipóteses científicas, permitiu-se lançar as especulações mitológicas que embora sejam perigosas, tendem a ser legítimas, no sentido de elucidar as questões que examina. Freud, então reflete sobre a ‘substância viva’ anônima e às pequenas ‘partículas’ que buscam reunir-se mediante à pulsão de vida, antes mesmo das individualidades sexuadas, dessa forma “tudo já está decidido quando nascem o desejo geral da substância viva de reconstituir-se e a tensão cega que define a vida e a sexualidade, antes de encarnar-se nas individualidades orgânicas.” (ASSOUN, 1978, p. 141). Na perspectiva de Assoun, com esse pensamento, Freud integra as relações da individualidade humana com a universalidade cósmica. “Freud erige o princípio monista originário em estrutura exclusiva da sexualidade, e submete todos os indivíduos sexuados - portanto, a individualidade sexuada enquanto tal - a essa filiação andrógina unívoca. Como correlativamente, ele interpreta o mito no nível vital global: a ele subordinando decididamente o ponto de vista dos organismos individuais, a originalidade da leitura de Freud consiste exatamente nessa promoção do ponto de vista monista. (ASSOUN, 1978, p. 142-3). Veremos que essa não será uma posição unívoca. O fato é que se Freud recorre à noção de unidade no mito do andrógino, nesse momento, devemos lembrar que essa unidade pertence ao tempo mítico, como o próprio Assoun reconheceu ao justificar o “descentramento temporal e lógico” proporcionado pelo mito. Não há, em termos concretos nenhuma unidade no domínio da sexualidade, ou em outros termos, dois não fazem um. Uma nota de rodapé de *Além do princípio* remete a uma reflexão mais ampla de Freud sobre o mito platônico, cuja origem poderia ser os *Upanishads* e Freud agradece ao prof. Heinrich Gompertz por ter lhe indicado essa origem. Sobre isso, Assoun acrescenta a possibilidade de ter sido a leitura de Schopenhauer por Freud que despertou essa perspectiva.

de Maimônides para elucidá-la. Nesse sentido, é importante inteirarmo-nos da interpretação que Maimônides (2002, p. 216) fez da passagem bíblica que retrata a criação do homem e da mulher, e que ele reporta a uma tradição de sábios, sem revelar a quem isso se refere. Tomando como ponto de partida Gn 1,27 “homem e mulher ele os criou”, Maimônides afirma que Adão e Eva foram criados como um único ser, unidos pelas costas, e foram então separados em metades e uma delas foi trazida diante de Adão como sendo Eva. O termo *mizal’otav* (lit. de sua costela) significa ‘de seu lado’. Assim, eles eram dois sob certo aspecto, mas permaneciam um, de acordo com as palavras “osso de meus ossos, e carne de minha carne!” (Gn 2,23). A unidade dos dois também poderia ser provada porque tinham o mesmo nome: *ishshah* (mulher) porque ele foi tirada de *ish* (homem), e porque está escrito: “um homem... se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne.” (Gn 2,24).

É muito provável que Maimônides se refira à alegoria platônica, dada a semelhança de sua descrição, principalmente o fato da união pelas costas, que é a forma pela qual os seres esféricos foram descritos²²⁹. Não citou sua fonte, o que não teria razão de ser caso se tratasse de uma referência hebraica. Considerando o conhecimento dele a respeito dos filósofos da antiguidade clássica e o uso que fez das ideias platônicas, temos elementos para corroborar essa suposição. Maimônides procurou fazer uma equivalência entre mitos fundadores, aproximando Platão das Sagradas Escrituras, como fez em diversas passagens do *Guia dos perplexos*, algumas delas comentadas em nosso capítulo anterior.

Freud, por sua vez, utilizou essa descrição como uma hipótese para ilustrar a própria concepção da pulsão de vida, como algo também inerente à matéria. Ademais é notável que nessas duas versões de mitos da criação um ser superior (Deus ou Zeus) realiza divisão em uma unidade, que a partir de então deverá multiplicar-se e isso não passou despercebido por Freud. A experiência concreta é baseada na dualidade, não na unidade. A divisão homem/mulher seria, na realidade, um processo muito mais elementar que se estenderia às partículas da matéria, o que também pode ser aproximado, analogicamente, ao pó. Esse pó estaria então submetido a um fator aglutinador, que já aparece como sendo as pulsões sexuais. Notemos que essa ideia conheceu outros desenvolvimentos, conforme veremos na sequência.

²²⁹ Conforme o Discurso de Aristófanes, em *O banquete*, de Platão.

No *Além do princípio*, em 1920, Freud adotou por vezes um tom deveras grave diante da vida e da morte: “o objetivo de toda vida é a morte”; mesmo os impulsos que agem no sentido de conservar a vida não fazem mais do que “garantir o curso da morte própria do organismo e manter afastadas as possibilidades de retorno ao inorgânico que não sejam imanentes” e “o organismo pretende morrer apenas a seu modo”. Isso representou certo pessimismo diante da inevitabilidade da morte, como se seu peso fosse tal que anulasse a vida e suas possibilidades. Seguramente é o destino comum a todos, mas nesse momento é como se a alegria de viver tivesse sido esvaziada²³⁰. Contudo, o dualismo pulsional foi mantido, e é nesse texto que Freud introduziu a noção de Eros como pulsão de vida: “a libido de nossos instintos [pulsões] sexuais coincidiria com o Eros dos filósofos e poetas, que mantém unido tudo o que vive.” (Idem, p. 160), e atua desde o começo da vida, opondo-se à pulsão de morte, que reconduz ao inorgânico.

Posteriormente, em *O Eu e o id*, de 1923, essas considerações ainda se mantêm, apenas com melhor acabamento: “Esse surgimento [da vida] seria, então, a causa da continuação da vida e, ao mesmo tempo, da aspiração pela morte, a própria vida sendo luta e compromisso entre essas duas tendências. A questão da origem da vida permaneceria cosmológica, a da finalidade e propósito da vida seria respondida de forma *dualista*.” (FREUD, 2010q, p. 51). Mas o que vemos aqui é que o problema da origem da vida continua indefinido, ou não abordado de modo satisfatório, pois o apelo ao adjetivo ‘cosmológica’ poderia significar para Freud algo ‘inimaginável’, que foi o termo utilizado anteriormente, no *Além do princípio*.

Um ano depois, Freud iniciou o texto *O problema econômico do masoquismo*, discutindo a dualidade pulsional e os princípios correlacionados:

Em todo caso, devemos reparar que o princípio do Nirvana, que pertence ao instinto [pulsão] de morte, experimentou no ser vivo uma modificação que o fez tornar-se princípio do prazer, e de ora em diante evitaremos tomar os dois princípios por um. Não é difícil adivinhar de qual poder se originou essa modificação, se queremos prosseguir com este raciocínio. Pode ser apenas o instinto [pulsão] de vida, a libido, que desse modo conquistou sua parte na

²³⁰ Evidentemente Freud abordou o tema da morte porque estava inserido no *corpus* teórico da psicanálise e o que foi apresentado no *Além do princípio* foi o desenvolvimento de uma ordem de razões, mas é certo que o falecimento de sua filha Sophie no início de 1920 deve tê-lo afetado, e dotado sua perspectiva de vida de tons acinzentados. Seus biógrafos examinam esse evento, ver a esse respeito Jones (1953), Schur (1981) e Gay (1989).

regulamentação dos processos vitais, junto ao instinto [pulsão] de morte. (FREUD, 2010s, p. 187)

Essa colocação é reveladora porque agora Freud conferiu uma posição tal à pulsão de vida que não somente se emparelha com a pulsão de morte, mas também a regula, ou em outros termos, se sobrepõe a ela de alguma maneira, o que resulta na modificação da tendência ao zero, à extinção, para a manutenção de certo nível de tensão. “O que concluímos dessa discussão é que não se pode recusar a denominação de guardião da vida para o princípio do prazer.” (Idem). Essa modificação já constava no *Projeto*, era papel das ‘exigências da vida’, mas a partir de agora passa a ser atribuída a Eros.

Em 1930, no *Mal-estar na civilização*, Freud expande a esfera de ação das duas pulsões e de seu dinamismo: “Alguns leitores deste trabalho podem achar que ouviram demasiadas vezes a fórmula da luta entre Eros e instinto [pulsão] de morte. Ela caracterizaria o processo cultural que se desenrola na humanidade, mas refere-se também ao desenvolvimento do indivíduo e desvendaria, além do mais, o próprio segredo da vida orgânica.” (FREUD, 2010t, p. 113). Esse ponto suscita uma interrogação do porquê Freud ter utilizado a palavra ‘segredo’, afinal sua ideia de que a vida se desenvolve pelo conflito entre Eros e pulsão de morte é amplamente conhecida, então, nesse caso específico não haveria nenhum segredo. Todavia, pode ser que Freud estivesse pensando mais além, no sentido de que ainda não tinha conseguido formular uma resposta para a origem da vida, que era inimaginável e cosmológica, para usar seus próprios termos. No *Mal-estar*, não estaria Freud pensando que talvez Eros não fosse somente o mantenedor da vida e seu guardião como a própria origem? Ele próprio não afirmou isso, mas pela leitura que fizemos, principalmente dessas últimas obras, acreditamos que essa ideia fica insinuada, mas jamais seria explicitamente mencionada, pois se Freud assumisse isso estaria adentrando no campo da metafísica, ou da religião, uma vez que a origem da vida propriamente dita é motivo mais para especulação do que para explicações baseadas em evidências. O livro do Gênesis fornece uma resposta, mas Freud não parece ter conseguido elaborar a sua própria, neste quesito.

Apoiamo-nos em ideias do próprio Freud para arriscar a suposição de que Eros estaria na origem da vida. Ele postulou que o fenômeno da vida se esclarece pela

relação entre Eros e pulsão de morte e que o princípio de Nirvana foi modificado por Eros. Da mesma forma, Eros obriga a pulsão de morte ao seu serviço, canalizando-a para fora do organismo sob a forma de agressividade, o que tem como consequência a destruição do que é externo ao invés de si próprio. Eros une indivíduos, famílias e nações, simplesmente por ser assim que realiza sua obra. Eros instigado por *Ananke* – a real necessidade – transforma o processo vital no processo cultural desenvolvido por indivíduos ligados libidinalmente em uma comunidade, lutando contra a pulsão de morte. Além disso, Freud fez referência à importância que Goethe conferiu a Eros e recuperou a ideia de que na obra *As afinidades eletivas*, Goethe aplicou “à vida amorosa uma ideia do âmbito da química, um vínculo de que o próprio nome ‘psicanálise’ dá testemunho.” (FREUD, 2010y, p.362). Examinando o poema de Goethe, *Palavras primordiais. Órfico*²³¹, encontramos sobre Eros: “O amor não está ausente! Lá do céu mergulhando, Para onde do vazio antigo ele voou [...]”²³² (GOETHE, 1994, p. 231, tradução nossa). Ou seja, Eros vem do céu e parece ser dotado de um protagonismo que bem poderia justificar que tomasse a dianteira no processo de criação e instituição da vida. Mas essa ideia jamais seria formulada por Freud. O que não significa que não teria sido uma questão com a qual ele também tivesse se debatido.

Comparemos as ideias acima com o seguinte versículo: “Então lahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente.” (Gn 2,7). Se Deus modelou a argila, então ele juntou as partes do solo que é feito de poeira, logo, a poeira foi unida para formar algo mais complexo. O processo de retorno também é deixado claro: “até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás.” (Gn 3,19). Eis aí o processo de criação e destruição na versão judaica tradicional e na versão freudiana, segundo nossa interpretação.

Seguindo com o exame da dualidade pulsional, no texto *Angústia e instinto*, da série das *Novas conferências*, de 1933, Freud chega a contradizer sua declaração um

²³¹ Esse poema de Goethe reúne palavras destacadas (primordiais) que Freud utiliza ao longo de sua obra, como é o caso de Eros (amor - Έρως) e *Ananke* (necessidade - Ανάγκη) que aparecem aqui, e de *Daemon* (disposição – Δαίμων) e *Tyche* (acidente - Τύχη), que Freud utilizou, por exemplo, no texto *A dinâmica da transferência*, de 1912, para explicar que a vida do homem está sujeita a esses dois “poderes”. (FREUD, 2010g, p. 108 n1)

²³² *Love is not absent! Down from heaven swooping, Whither from ancient emptiness he flew[...]*

tanto contumaz do *Além do princípio* e também diferencia sua concepção da de Schopenhauer: “E o que dizemos não é exatamente Schopenhauer. Não afirmamos que a morte é o único objetivo da vida; não deixamos de ver, junto à morte, a vida. Reconhecemos dois instintos [duas pulsões] fundamentais e admitimos para cada um sua própria meta.”²³³ (FREUD, 2010v, p. 258). Em *Análise terminável e interminável*, de 1937, a dualidade não só é mantida, como fortalecida, partindo inclusive de uma reflexão na qual Freud considera os fenômenos trabalhados na psicanálise, como o masoquismo, a reação terapêutica negativa e o sentimento de culpa, para concluir que a vida psíquica não pode ser apenas compreendida pela ânsia de prazer, assim:

Tais manifestações apontam inequivocamente para a existência de um poder, na vida psíquica, que denominamos instinto [pulsão] de agressão ou destruição, de acordo com seus fins, e que derivamos do original instinto [pulsão] de morte original da matéria viva. A questão não é contrapor uma teoria otimista e uma pessimista. Somente a cooperação e a oposição dos dois instintos [pulsões] primordiais, Eros e o instinto [pulsão] de morte, explicam a rica multiplicidade dos fenômenos da vida; jamais um deles apenas. (FREUD, 2018b, p. 311-2)

Nesse texto, Freud também comentou sobre a pouca aceitação que sua teoria dualista das pulsões gozou, mas recuperou uma lembrança de seus estudos e fez um aporte com a filosofia de Empédocles, que postulou a existência de dois princípios, *φιλία* (amor) e *νείκος* (discórdia):

Os dois princípios fundamentais de Empédocles – *φιλία* e *νείκος* - são, pelo nome e pela função, o mesmo que nossos dois instintos [pulsões] primordiais, *Eros* e *Destruição*, um se esforçando por juntar o que existe em unidades cada vez maiores, e o outro, em dissolver tais uniões e destruir as formações que delas resultaram. Mas não nos admiraremos de que essa teoria esteja modificada em alguns traços, ao emergir novamente após 2500 anos. Sem considerar a restrição ao âmbito biopsíquico que nos é imposta, nossas substâncias básicas não são mais os quatro elementos de Empédocles, a vida se apartou claramente do mundo inanimado para nós, já não pensamos em mescla e separação de partículas de substância, mas em soldagem e disjunção

²³³ Firmar essa posição, de manutenção do dualismo, frente a Schopenhauer, desvinculando-se de seu pensamento, foi um passo conclusivo para Freud, conforme comenta Assoun (1983, p. 190): “Mas não se trata simplesmente de revalorizar a vida. O que Freud recusa é justamente o papel falsificador do pressuposto metafísico enquanto tal. É a investigação analítica que exige a manutenção do dualismo pulsional, sobre o qual repousa toda a mecânica conflitual que rege o psiquismo. É esse obstáculo monista, inerente à metafísica, que Freud pretende denunciar aqui: a unicidade de objetivo contradizia a dualidade fundamental das pulsões. E é esse dualismo que ele reafirma como a última palavra de sua teoria das pulsões fundamentais: ‘admitimos duas pulsões fundamentais, e deixamos a cada uma seu objetivo próprio’. Assim, o debate com Schopenhauer está diretamente ligado ao debate de Freud com sua própria teoria. Neste último texto, onde Schopenhauer é citado nominalmente, é esse debate fundamental que se encerra”.

dos componentes instintuais. Além disso, fornecemos alguma base biológica para o princípio da 'Luta', ao fazer nosso instinto [pulsão] de destruição remontar ao instinto [pulsão] de morte, à tendência de o ser vivo a retornar à condição inanimada. (FREUD, 2018b, p. 316-7)

Interessante que no parágrafo acima, Freud emparelhou suas descobertas com uma tradição antiga do pensamento grego e a despeito de ter dito que não queria se legitimar através da filosofia, estabeleceu diversas articulações com ela. Todavia, deixa claro que existem diferenças, pois a teoria de Empédocles é uma “fantasia cósmica” e a psicanálise reivindica “validade biológica”²³⁴. Esse diálogo com Empédocles, foi mantido como uma referência válida para Freud, que voltou a lhe fazer menção em nota de rodapé, no *Compêndio*, de 1939, ao explicar a teoria pulsional. Nesse texto, a dualidade pulsional e as metas respectivas são definidas, segundo a sua última formulação:

Após muito hesitar e oscilar, decidimos supor a existência de apenas dois instintos [duas pulsões] fundamentais, *Eros e o instinto [a pulsão] de destruição*. [...] A meta daquele é estabelecer unidades cada vez maiores e assim mantê-las, isto é, a ligação; a do segundo, ao contrário, é dissolver nexos e, assim, destruir as coisas. No caso do instinto [pulsão] de destruição, podemos imaginar que sua meta derradeira seria fazer o que é vivo passar ao estado inorgânico. Por isso também o chamamos *instinto [pulsão] de morte*. (FREUD 2018c, p. 195-6)

É também no *Compêndio* que Freud contradiz a própria hipótese sobre o surgimento da vida, baseada em Platão, pois não concebe a unidade da substância viva, mas mantém a perspectiva da pulsão de morte e sua tendência de retorno ao inanimado:

Se admitimos que o que é vivo apareceu depois do que é inanimado e dele se originou, então o instinto [pulsão] de morte se adequa à fórmula mencionada de que um instinto [pulsão] busca o retorno a um estado anterior. No caso de Eros (ou instinto [pulsão] de amor), não podemos aplicar esta fórmula. Pressuporia que a substância viva foi uma vez uma unidade, que então foi despedaçada e que agora procura a reunificação. (FREUD, 2018c, p. 196)

²³⁴ Sobre a citação dos princípios amor e discórdia, Assoun (1978, p. 144) fez o seguinte comentário: “O que valoriza, do ponto de vista dos interesses psicanalíticos, a perspectiva pré-socrática, é essa exigência de originalidade radical, que faz a transição entre o dizer mítico e o dizer filosófico”. Então, embora Freud advirta que o dualismo pulsional não foi bem aceito, sua posição guarda paralelo com a de Empédocles, no mundo antigo: a originalidade e quem sabe o pioneirismo. É questão de tempo e de assimilação, na concepção de Freud, para seu dualismo pulsional gozar do devido reconhecimento.

Embora a especulação aberta em 1920 parecesse apontar para um caminho promissor, Freud não a manteve, pois seria de fato complicado sustentar a posição de uma unidade primordial sem incorrer no campo da metafísica. Ele mesmo acrescentou uma nota de rodapé a essa declaração: “Houve poetas que fantasiaram algo semelhante; não sabemos de nada que corresponda a isso na história da substância viva” (FREUD, 2018c, p. 196n2). Por essa observação, é como se tivesse ‘esquecido’ que ele próprio imaginou algo assim. O passo que ele deu ao reconhecer a semelhança de sua teoria pulsional com a perspectiva de Empédocles deve ter sido o limite do razoável.

Por fim, é igualmente no *Compêndio*, que tem o peso do selo das obras psicanalíticas, que Freud comenta sobre a qualidade da energia envolvida nas pulsões primevas: “Falta-nos, para a energia do instinto [pulsão] de destruição, um termo análogo ao de libido.” (FREUD, 2018c, p. 197), que citamos aqui apenas para realçar a inadequação de atribuir qualquer forma de libido à pulsão de morte, conforme discutimos no primeiro capítulo. O que está em questão, de fato, é outra ordem de realidade. É algo primevo que está na origem da matéria e cada indivíduo a carrega, como fardo inalienável, mas não devido propriamente a sua condição humana, e sim devido a sua condição de vivente, fadado a perecer, mas que tem um caminho a percorrer até que isso ocorra e que é um caminho de duração incerta, pois a despeito da tendência de retorno ao inorgânico, que pode ser pensada ao nível do desgaste natural, acidentes e doenças também sobrevêm.

Podemos retomar agora a análise feita por Monzani que mencionamos no final da segunda seção do primeiro capítulo. Com efeito, as relações que Freud estabeleceu entre as pulsões e os princípios variaram ao longo da teoria, conforme pudemos constatar ao longo do presente trabalho. O que Monzani salienta é que o princípio do prazer “não trabalha só a serviço da pulsão de morte. Mas, exatamente por isso, é preciso não esconder o fato de que o princípio do prazer está *também*, sempre, a serviço dessa potência mortal que é a regulação inercial.” (MONZANI, 1989, p. 217) e que foi esta a tendência dos textos de Freud após 1924, tanto que no *Compêndio*, Freud indica que a relação entre princípio do prazer e as pulsões é um problema não resolvido: “A consideração que o princípio do prazer exige a redução – talvez, no fundo, a extinção – das tensões das necessidades (*Nirvana*) leva às

relações (ainda não abordadas) do princípio do prazer com as duas forças primordiais, Eros e instinto [pulsão] de morte.” (FREUD, 2018c, p. 261-2). Prosseguindo com Monzani:

Não resolvido exatamente porque Freud percebe uma dimensão do prazer que é inassimilável nos seus quadros teóricos. Esse viés, que talvez levasse a uma conceituação positiva do prazer, está, de fato, interdito. O modelo erigido não fornece outro quadro para se pensar o prazer, a não ser como uma referência, em última instância, à morte. Por mais voltas que possamos dar, é sempre essa estranha aliança entre o prazer e a negatividade que acabamos por encontrar. (MONZANI, 1989, p. 218)

As considerações que podemos fazer sobre essa arguição são as seguintes. No texto sobre o *Problema econômico do masoquismo*, Freud deixa declarado que “evitaremos tomar os dois princípios por um”. Todavia, após esse texto, o princípio do Nirvana não voltou a ser mencionado nas obras publicadas, mas o princípio do prazer foi frequentemente referido. A única aparição do termo ‘Nirvana’ foi no *Compêndio*, conforme acima. E se atentarmos para a forma como Freud o utilizou, entre parênteses, como uma ênfase para a redução ou extinção da tensão das necessidades, bem poderia ser considerado equivalente ao próprio princípio do prazer, que já possuía originalmente o caráter de evacuação da excitação. Com isso, acreditamos poder afirmar que o termo “Nirvana” deve ter sido algo como um corpo estranho na teoria freudiana, que talvez tenha sido incorporado em um clima de expectativa promissora, mas por fim, Freud percebeu que poderia passar sem ele. Não sem a noção da redução das tensões, mas essa já encontrava seu lugar de direito no princípio do prazer. Notemos que a desnecessidade do Nirvana não foi formulada por Freud, mas parece-nos razoável poder concebê-lo como desnecessário. O próprio argumento estabelecido acima por Monzani, já recupera o caráter mortífero do princípio do prazer. Por outro lado, a questão da dualidade pulsional, Eros e pulsão de morte, uma vez estabelecida em 1920, foi sempre mantida por Freud.

É possível comparar a perspectiva freudiana à perspectiva de outro autor contemporâneo de Freud, mas sem ligações com a psicanálise, o filósofo Andre Lalande²³⁵, que publicou, em 1899, *La dissolution opposée à l'évolution dans les*

²³⁵ Para uma discussão mais ampla das ideias desse autor e a comparação com Bergson e Canguilhem, ver Bocca (2020)

sciences physiques et morales. Veremos que as ideias aí expostas são congruentes com as de Freud, mas não há referência ou indício de que ele conhecesse essa obra. Lalande parte de um pressuposto: “em todas as ordens de fenômenos se produzem, ao lado das transformações evolutivas, transformações contrárias e dirigidas para a uniformidade.”²³⁶ (1899, p. 47, tradução nossa). A demonstração que realiza envolve observações no campo da física, da biologia e da moral. Exploraremos apenas três delas, duas da física e uma da biologia. No estudo da eletricidade, é conhecido o fenômeno de que um corpo pode acumular energia sob a forma de cargas elétricas deslocáveis, que ocorre, por exemplo, quando uma esfera de resina é atritada contra um pedaço de lã, diz-se, então, que a esfera ficou eletrizada, o que significa que possui quantidade acumulada de energia elétrica. Se for aproximada dessa esfera uma outra esfera eletricamente neutra e houver algum tipo de contato ou de indução entre elas, estabelece-se um processo de transferência que tende a uniformizar a distribuição das cargas elétricas entre os corpos considerados. Em física, se diz que há uma tendência a equalizar os potenciais elétricos, entre corpos com cargas diferenciais, quando se estabelece um modo que permita a condução dessas cargas. O segundo exemplo utiliza a grandeza da temperatura. De forma semelhante ao que ocorre com as cargas elétricas, o calor também é transferido entre os corpos, tendendo para uma equalização da temperatura deles. É o que permite medir a temperatura com o uso de um termômetro, porque ao encostar um termômetro em um corpo aquecido, existe a tendência do calor circular e de se distribuir uniformemente entre o corpo e o termômetro, que ao adquirir a mesma temperatura do corpo, altera alguma característica, como a dilatação de um líquido, de maneira proporcional. O terceiro exemplo envolve o próprio corpo humano, que quando vivo, apresenta um grau de heterogeneidade de seus componentes, mas após morrer tende a se converter em um substrato homogêneo, com grau cada vez menor de diferenciação. A partir disso, Lalande afirma a existência de uma “inflexível lei de equalização”²³⁷ (1899, p. 62, tradução nossa), de aplicação geral na natureza, que significa que tudo tende a reduzir seu caráter de heterogeneidade rumo ao homogêneo. Se, por um lado, a evolução se faz aumentando a heterogeneidade, o que só é possível através de um

²³⁶ *Ainsi dans tous les ordres de phénomènes se produisent, à côté des transformations évolutives, des transformations contraires et dirigées vers l'uniformité.*

²³⁷ *Inflexible loi d'égalisation.*

aumento de energia, no sentido de que se deve sustentar a criação de algo, por outro, a tendência natural é a dissipação dessa energia e a diminuição das desigualdades que constituem as heterogeneidades. “Em uma palavra, a evolução sendo definida pela passagem do homogêneo ao heterogêneo, e a dissolução pelo seu contrário, não há nenhuma dúvida que a lei geral do mundo material, das quais todas as evoluções parciais são acidentes, consiste em conjunto em uma dissolução.”²³⁸ (LALANDE, 1899, p. 70, tradução nossa).

Aplicando esse princípio à vida, temos primeiramente que a vida é entendida por Lalande como a tendência a manter e a fazer crescer a individualização, ou seja, cada ser vivo é um tipo de heterogeneidade diferencial dotado da possibilidade de se conservar. Mas, uma conservação que leva ao desgaste, na medida que representa um processo dissipador de energia, logo o élan recebido dos ancestrais não persiste indefinidamente. Nesse sentido, mesmo o cultivo de hábitos salutareos não tem senão uma pequena margem de ação para o prolongamento da vida. Tampouco a doença é propriamente a causadora da morte. Há um processo mais interior e mais geral que leva tudo à dissolução.

O princípio vital não renova mais o que se usa, nem o renova imperfeitamente, como se não fosse o bastante trabalhar sempre para consertar um edifício que está constantemente desmoronando em algum lugar; e, finalmente, sem causa externa, em meio às circunstâncias mais favoráveis, a vida interior se detém como um fio emaranhado do qual se puxa um pedaço e que se amarra cada vez mais nela até que é impossível ir mais longe.²³⁹ (LALANDE, 1899, p. 126, tradução nossa)

Assim, no mundo físico regido pelas leis respectivas, é impossível se diferenciar e manter a diferenciação indefinidamente, como a vida tenderia a fazer. Dessa forma, todo ser vivo encontra em sua própria constituição um limite mais ou menos próximo a partir do qual sua diferenciação tende apenas a diminuir e se destrói. A vida, portanto, carrega uma contradição fundamental, pois cada indivíduo nasce para

²³⁸ *En un mot, l'évolution étant définie par le passage de l'homogène à l'hétérogène, et la dissolution par son contraire, il n'y a aucun doute que la loi générale du monde matériel, dont toutes les évolutions partielles sont des accidents, consiste dans l'ensemble en une dissolution.*

²³⁹ *Le principe vital ne renouvelle plus ce qui s'use, on le renouvelle imparfaitement, comme s'il en avait assez de toujours travailler à la réparation d'un édifice qui s'écroule sans cesse par quelque endroit; et finalement, sans cause externe, au milieu même des circonstances les plus favorables, la vie intérieure s'arrête comme un fil embrouillé dont on tire un bout et qui va se nouant de plus en plus sur lui-même jusqu'à ce qu'il soit impossible d'aller plus loin.*

morrer e se nutre para posteriormente restituir seu corpo a um grande processo de circulação. Sua história é um ciclo, formado por diversos elementos componentes, o que Lalande esclarece no seguinte fragmento:

O orgânico e o inorgânico representariam, assim, não dois reinos de seres, um totalmente evolutivo, o outro totalmente dissolutivo, mas dois momentos diferentes da mesma ordem de coisas. Toda a diversidade dada seria o produto e o trabalho da vida. O que constatamos em vários casos seria a ordem universal. A matéria que chamamos de viva é assim apenas por um período mais ou menos longo. Tão logo o ser que ela constitui venha a morrer, ela volta ao estado de matéria química pura e simples e se comporta de acordo com suas leis.²⁴⁰ (LALANDE, 1899, p. 380, tradução nossa)

Dentro desse raciocínio, Lalande apresenta como uma de suas primeiras conclusões a insuficiência do monismo como hipótese reguladora para o uso das ciências. Pode ter havido explicações monistas em Platão, Aristóteles, Descartes, Spinoza e Leibniz, mas o dualismo acaba se insinuando nesses sistemas, por exemplo, os atributos pensamento e extensão, no caso de Spinoza²⁴¹. Isso ocorre porque “a observação mostra nas coisas duas ações que se limitam perpetuamente.”²⁴² (LALANDE, 1899, p. 373, tradução nossa), o que revela uma “dualidade flagrante” nos fenômenos mais elementares. Uma vez que foi demonstrado que as mudanças que ocorrem tem como efeito diminuir a diferenciação, há uma contradição do estado atual da realidade e seu porvir. As leis que fazem o universo voltar para o “nada” não podem ser aquelas que guiaram seu desenvolvimento, logo é preciso reconhecer a dualidade, que está ainda mais presente na biologia: “Aqui, de fato, o ser considerado resiste à lei geral da dissolução, a qual, no entanto, sofre como todo o resto da natureza; por essa diferenciação e integração ativas, essa evolução

²⁴⁰ *L'organique et l'inorganique représenteraient ainsi, non deux règnes d'êtres, l'un totalement évolutif, l'autre totalement dissolutif, mais deux moments différents d'un même ordre de choses. Toute la diversité donnée serait le produit et l'oeuvre de la vie. Ce que nous constatons dans un assez grand nombre de cas serait l'ordre universel. La matière que nous appelons vivante n'est telle que pendant une période plus ou moins longue. Aussitôt que l'être qu'elle constituait vient à mourir, elle retourne à l'état de matière chimique pure et simple, et se comporte suivant les lois de celle-ci.*

²⁴¹ Lalande observa sobre isso que esses dois atributos estão “mal soldados um no outro pela hipótese gratuita de um número infinito de atributos, bem apropriada a diminuir a dualidade real aos olhos da imaginação, mas não a suprimi-la diante da razão.” (1899, p. 373, tradução nossa, “*mal soudés l'un à l'autre par l'hypothèse gratuite d'un nombre infini d'attributs, fort propre à amoindrir la dualité réelle aux yeux de l'imagination, mais non pas à la supprimer devant la raison*”).

²⁴² *l'observation montre dans les choses deux actions qui se limitent perpétuellement.*

em uma palavra, desacelera de maneira mais ou menos notável o progresso da equalização, da uniformidade universal.”²⁴³ (Idem, p. 374-5, tradução nossa).

Não iremos nos deter na diferenciação dos detalhes das concepções de Freud e Lalande, mas indicar dois pontos de concordância. Para ambos existe uma marcha natural do mundo físico para a inércia e para o repouso, que em Freud é denominado de princípio do prazer e em Lalande, lei da equalização. Para ambos, também existe a dualidade de forças em permanente movimento contraditório. O primeiro denomina a força construtiva de Eros e a destrutiva de pulsão de morte, e o segundo, a força construtiva de “tendência à produção, à proteção, à manutenção e à reprodução...”²⁴⁴ (LALANDE, 1899, p. 377, tradução nossa), e a força destrutiva de “dissolução”, “desagregação”, “decaimento” e ainda tendência “à igualdade, que é a morte...”²⁴⁵ (Idem, p. 382, tradução nossa). Pensando em termos gerais, existe a mesma consistência nas duas perspectivas: um princípio único que implica no rebaixamento da atividade, ou sua extinção, e duas tendências, ou forças, que trabalham em um sentido agregador e desagregador, respectivamente. A vida mesma se desdobrando na ação contraditória dessas forças, mas tendendo, por princípio, à extinção.

A teorização de Lalande fortalece a perspectiva dualista, ele próprio afirma que o monismo é insuficiente como hipótese para as ciências. O argumento de que aquilo que leva o universo ao “nada” (no sentido da dissolução) não pode ter sido o que dirigiu seu desenvolvimento indica claramente que se trata de dois processos distintos e contraditórios. Aplicando à teoria freudiana das pulsões significa que Eros e pulsão de morte não se confundem de forma alguma, logo pensar que a pulsão de morte seria um tipo de libido não se sustenta, ou ao contrário, que só existe pulsão de morte. É interessante ressaltar que Lalande e Freud chegaram a conclusões semelhantes por caminhos diferentes. O primeiro, investigando fenômenos do mundo físico, o segundo, combinando pesquisas neurológicas com o estudo da psicopatologia. Isso

²⁴³ *Ici, en effet, l'être considéré résiste à la loi générale de dissolution, qu'il subit néanmoins comme tout le reste de la nature; par cette différenciation et cette intégration actives, cette évolution en un mot, il ralentit d'une façon plus ou moins notable le progrès de l'égalisation, de l'uniformité universelle.*

²⁴⁴ *tendance à la production, la défense, le maintien et la reproduction ...*

²⁴⁵ *à l'égalité, qui est la mort...*

também parece fortalecer a ideia de que mundo inorgânico e orgânico são, de fato, uma mesma coisa, distinguindo-se apenas pelo estado atual.²⁴⁶

Retornando às Escrituras, encontramos no Eclesiastes que “nada há de novo debaixo do sol!” (Ecl 1,9), o que pode ser entendido como o fato do mundo ser o mesmo, em seu nível de funcionamento mais fundamental. A leitura que Lalande e Freud fazem desse funcionamento parece confirmar isso. Naturalmente, não desconsideramos que há inúmeras interpretações diferentes sobre o funcionamento fundamental do mundo, mas sempre se trata do mesmo mundo, enfim. No caso de Freud, além de ter se alimentado de material neurológico e psicopatológico para construir sua teoria, afirmamos que assumiu ter se alimentado também da Bíblia. Conforme demonstramos, sua perspectiva está alinhada, principalmente, com o Eclesiastes e o Gênesis e conseguimos localizar nesses textos elementos que foram, no mínimo, inspiradores para ele. Destacamos acima a dualidade presente no Gênesis e ela não está menos presente no Eclesiastes: “antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu.” (Ecl 12,7). A matéria inorgânica tem em si o movimento de retorno ao inanimado e a força que sustenta a vida é que promove sua animação. Na ausência desta, sobrevém a morte. Eis uma forma alegórica, que pode ser interpretada à luz da fusão das pulsões. Da mesma forma, o princípio da extinção: “Tudo caminha para um mesmo lugar...” (Ecl 3,20), ou seja, o pó. Estas são as citações mais proeminentes sobre o retorno ao inorgânico, dentro dos textos já citados, mas isso não significa que sejam as únicas. Certamente Freud

²⁴⁶ Nesse ponto é razoável cogitar se o próprio André Lalande teria alguma proximidade com o judaísmo. Carecemos de fontes para afirmar isso de maneira inequívoca, mas possuímos indícios que podem apontar para futuras investigações. André tinha um irmão, um ano mais novo, chamado Emmanuel Marc-Henry Lalande, doutor em medicina, mas também um conhecido ocultista e cabalista, autor de livros esotéricos e que adotou o pseudônimo de Marc Haven. Os círculos esotéricos pelos quais Emmanuel transitava eram formados por não-judeus que seguiam uma forma sincrética denominada de cabala cristã, movimento formado desde o século XVII e que se organizava ao redor de sociedades, tais como a Ordem Cabalística da Rosa Cruz, da qual ele foi membro do Conselho Supremo por vários anos. No final do século XIX e início do século XX parece ter havido difusão dos conhecimentos ocultistas, dentre eles a cabala, na França, sendo outra personalidade destacada dessa época o médico e escritor esotérico Gérard Encausse, conhecido como Papus, e colega de Emmanuel. Em um texto deste último, encontramos a seguinte declaração: “Quem deseja estudar Cabala com proveito deve aprender, primeiramente, o hebraico, conhecer os usos, os costumes e a religião do povo judeu, sua história e as seitas religiosas que se sucederam no país dos teólogos, sacerdotes e filósofos [...], aliás, consideramos esses estudos como preliminares.” (HAVEN, 1988, p.305). Levando em conta que Emmanuel e André moraram juntos na época dos estudos universitários, no mínimo podemos dizer que havia uma atmosfera impregnada de elementos provenientes do judaísmo. Dessa forma, não é improvável que André Lalande também tivesse algum conhecimento das ideias sobre a criação do mundo e do processo de destruição que nele ocorre, segundo a perspectiva judaica.

conhecia o texto bíblico em sua extensão e não teria deixado de atentar ao próprio livro dos Salmos. A mesma ideia essencial também se encontra ali: “Escondes tua face e eles se apavoram, retiras sua respiração e eles expiram, voltando ao seu pó.” (Sl 104, 29) e “Exalam o espírito e voltam à terra...” (Sl 146,4). A perspectiva adotada, segundo nossa interpretação, bem entendido, se mostra novamente nessas duas citações, vemos a fusão/desfusão das pulsões e na ausência da pulsão de vida, a pulsão de morte faz seu trabalho silencioso.

5. CONCLUSÃO

Freud e Spinoza criaram dois sistemas de pensamento distintos, mas que guardam certas vizinhanças, como comentamos em nosso primeiro capítulo. Nos capítulos segundo e terceiro, caracterizamos esses sistemas, sobretudo em termos das influências da tradição judaica que os animaram. Cabe agora, na conclusão dessa tese, retomar nossa hipótese a partir das ideias que desenvolvemos nos capítulos precedentes e destacar os pontos principais desenvolvidos. Mas antes, breves comentários sobre dois temas correlacionados com nossas reflexões: primeiro, uma posição demarcada por E. Lévinas sobre a integração de elementos da tradição judaica na filosofia. Segundo, a análise empreendida por Y. Yovel sobre a articulação judaísmo, Spinoza e Freud.

Tomar as águas do judaísmo e transmutá-las no vinho de outros saberes parece ser frequente na história ocidental. Essa alquimia já foi notada diversas vezes e quem lhe conferiu uma expressão precisa e adequada foi Emmanuel Lévinas, ao declarar, em uma de suas conferências, que:

um "amador", desde que esteja atento às ideias, pode tirar, mesmo de uma abordagem superficial desses textos difíceis - sem os quais não há mais judaísmo, mas cuja linguagem e interesses parecem à primeira vista tão estranhos que nós, os judeus de hoje, temos alguma dificuldade em reivindicá-los - sugestões essenciais para sua vida intelectual em questões que preocupam os homens de todos os tempos, ou seja, o homem moderno.²⁴⁷ (LÉVINAS, 1996, p. 9, tradução nossa)

A referência que Lévinas faz é, a princípio, ao Talmude, mas acreditamos que cabe bem a todos os textos que possam se inserir na assim denominada tradição judaica. Ele próprio os aborda numa posição um tanto excêntrica, no sentido de que afirma não possuir a “erudição tradicional”, ou seja, não aborda os textos como um rabino estudioso do Talmude, mas como filósofo, o que não o impede de encontrar neles material para reflexão sobre as questões que sempre ocuparam o homem. É essa mesma perspectiva que adotamos ao analisar como as ideias da Torá serviram

²⁴⁷ *un "amateur", pourvu qu'il soit attentif aux idées, peut tirer, même d'une approche superficielle de ces textes difficiles - sans lesquelles il n'y a plus de judaïsme mais dont dès l'abord le langage et les intérêts semblent si étranges que nous, juifs d'aujourd'hui, avons quelque peine à les revendiquer -, des suggestions essentielles pour sa vie intellectuelle sur des questions qui inquiètent l'homme de toutes les époques, c'est à dire l'homme moderne.*

para Spinoza e Freud como um dos pontos de partida para suas reflexões. Contudo, Lévinas sanciona determinadas reflexões e não outras. Pareceu-nos que a leitura congruente com a tradição rabínica, como a que ele próprio realiza, é considerada legítima. Porém, ele se mostrou reticente com relação à perspectiva adotada por Spinoza, questionando inclusive a própria formação deste último no judaísmo.

Com relação a Freud, Lévinas resumiu sua posição na seguinte declaração: “Definitivamente, eu não sou freudiano.” (LÉVINAS, 2001, p. 174), quando entrevistado e convidado a falar sobre o amor, ocasião na qual explicou que para ele, o amor (Ágape) não provinha de Eros. Apesar das reticências de Lévinas quanto a Spinoza e a Freud, o que queremos dele reter é sua observação sobre os textos judaicos, destacada acima, ou seja, a possibilidade de pensadores se inspirarem nas Escrituras para identificar nelas as questões básicas do homem e elaborar suas reflexões. Tanto Spinoza quanto Freud partiram do arcabouço tradicional do judaísmo, mas derivaram em outra direção, que não aquela demarcada pela posição rabínica ortodoxa.

Outro autor que nos importa aqui é Y. Yovel (1989), este sim se ocupou diretamente com a articulação entre judaísmo, Spinoza e Freud. Sua análise tem o mérito de ter conseguido estabelecer um paralelo entre o pensamento de cada um deles, mas sem reduzir um ao outro, pelo contrário, apontando semelhanças sem deixar de evidenciar as diferenças subjacentes. Tomou como ponto de partida a característica que Freud ressaltou ser um requisito importante para o fundador da psicanálise: ser judeu, no sentido de que lhe é mais familiar ser capaz de suportar o isolamento em uma situação de oposição. Yovel propôs que substituindo “psicanálise” por “imanência” ou a “identidade de Deus e da natureza”, essa declaração se aplicaria igualmente a Spinoza. O que foi vivenciado por Spinoza, em primeiro lugar, e Freud, depois dele, pode ser descrito como segue:

Esse é o fenômeno do judeu moderno que, tendo perdido a fé religiosa e a maioria dos laços que o ligam à sua tradição, absorve grande parte da cultura gentia ao seu redor (geralmente em seus aspectos mais universais, menos denominacionais), nos quais ele aperfeiçoa a si mesmo e muitas vezes se destaca, mas que, no processo, frequentemente também desafia ou tenta revolucionar.²⁴⁸ (YOVEL, 1989, p. 137, tradução nossa)

²⁴⁸ *This is the phenomenon of the modern jew who, having lost his religious faith and most of the ties that bind him to his tradition, absorbs much of the Gentile culture around him (usually in its more*

Desse modo, Freud, tanto quanto Spinoza, era o estrangeiro em sua pátria, nem totalmente integrado na sociedade, nem completamente apartado de suas origens. Manteve o interesse em modificar a realidade, procurando avaliá-la com uma visão clara e desembaraçada de ideologias, convenções e tabus religiosos. Essa condição de relativa liberdade permitiu, a um e outro, estabelecer uma posição crítica com relação a religião histórica e a adotar uma filosofia da imanência que não se ocupa da transcendência, mas que reconhece apenas fenômenos naturais, ainda que sejam expandidos, nos dois pensadores, para conter a dimensão psíquica. No caso de Freud, englobando consciente e inconsciente, no caso de Spinoza, o atributo pensamento.

Ainda que orientados pelo determinismo, próprio a cada concepção, buscaram paradoxalmente a liberdade humana, não só das inibições e ilusões, como também do que Freud denominou 'neurose' e Spinoza, 'servidão' às paixões. Mas em ambos, é uma busca pela liberdade na qual o próprio homem deve se implicar, pois não há divindades a apelar, nem milagres, nem fórmulas mágicas. Isso decorre de os seres humanos estarem totalmente integrados na natureza e serem movidos por forças também naturais, o *conatus*, no caso de Spinoza, e a libido, em Freud, considerando, evidentemente, a particularidade de cada uma dessas forças, que não podem ser tidas como equivalentes em sentido absoluto. A natureza humana comporta inclusive os aspectos mais sombrios e não podem ser relegados a outra ordem de fenômenos, o que certamente desagradou tradicionalistas que tendiam a pensar no homem como um ser portador de características especiais, fossem do campo da religião, ou da metafísica.

Há um tipo de naturalismo comum a Spinoza e a Freud, que não se reduz à matéria propriamente dita, nem ao que é meramente aparente. O determinismo ao qual o ser humano está submetido comporta elementos obscuros para ele mesmo. Seja sob a concepção do inconsciente, seja sob a concepção de paixões, há uma ordem de determinações desconhecida, mas nem por isso faz menos parte da natureza. A terapêutica, em ambos os casos, passa pelo esclarecimento dessa

universal, less denominational aspects), in which he perfects himself and often excels, but which, in the process, he frequently also challenges or tries to revolutionize.

obscuridade, embora o método para se chegar a isso difira em cada teórico, pois o que Spinoza chamou de terapêutica dos afetos é distinto do que Freud denominou de psicanálise. Considerando as características do naturalismo concebido por Spinoza e Freud, não podemos dizer que seja nem materialista, nem positivista. Além disso, segundo Yovel, a concepção de natureza de cada um deles tem diferenças importantes:

Enquanto Spinoza vê a natureza como uma substância única para a qual ele transfere a divindade e a singularidade de Deus, Freud evita tais conotações panteísticas. [...] Não existe uma totalidade única em Freud chamada "natureza". Existem fenômenos naturais, mas a natureza como tal não é reificada em uma única substância, muito menos em uma substância divina.²⁴⁹ (YOVEL, 1989, p. 143, tradução nossa)

Uma análise coerente entre Spinoza e Freud tem que reconhecer distinções como essa, para evitar aproximações superficiais. Nesse sentido, um ponto inconciliável ressaltado por Yovel é a pulsão de morte, conforme nós mesmos já destacamos em nosso primeiro capítulo. Para Spinoza, a morte vem do exterior, para Freud, o organismo morre por razões internas, e ambos têm bons argumentos para sustentar suas posições.

Da análise feita por Yovel, concordamos com praticamente tudo, exceto com a afirmação dele de que em Freud não existe uma totalidade única que possa ser chamada de "natureza". Propomos que ela existe, embora não no mesmo sentido de Spinoza. Para este, a natureza pode ser criadora e criada, donde a designação 'naturante', no primeiro caso, e 'naturada' no segundo. Para Freud, não se trata de nenhum desses dois tipos spinozianos, trata-se, com efeito, da natureza inerte, inorgânica, o pó ou ainda o destino comum de todas as coisas. É perfeitamente cabível reconhecer aí uma totalidade única, não no sentido criador, mas no sentido do ponto de retorno. Contudo, concedemos sem dificuldade que essa natureza inorgânica e única não responde sozinha pela vida, sendo necessário o coadjuvante, Eros.

A partir de nossa pesquisa, procuramos contribuir com a compreensão sobre a articulação entre judaísmo, Spinoza e Freud com respeito aos temas morte e vida, o

²⁴⁹ *While Spinoza views nature as a single substance to which he transfers the divinity and the uniqueness of God, Freud avoids such pantheistic overtones. [...] There is no single totality in Freud called "nature." There are natural phenomena, but nature as such is not reified into a single substance, let alone a divine one.*

que apresentaremos aqui à guisa de conclusão. Fazemos isso retomando nossa hipótese: “Spinoza e Freud desenvolveram suas perspectivas sobre a morte sob influência de uma mesma tradição judaica, que contém aspectos contrários: a reflexão metafísica spinoziana se desdobra a partir do reconhecimento da potência divina comunicada a um *conatus* perseverante, incapaz de conter a morte em si; a concepção freudiana se desenvolve sobre a noção do “retorno ao pó”, que pode ser entendido como o retorno ao inorgânico e que embasa o entendimento de que o organismo morre por razões internas”.

Vimos que para Spinoza a causa da morte somente pode ser externa e que isso é assim devido a ordem de razões de sua filosofia. Uma vez que a essência de uma coisa a determina e lhe é interior, só pode ser responsável por sua existência e não por sua destruição, uma vez que estando presente a essência, a coisa é. Haveria contradição em conceber algo de destrutivo inerente a uma coisa singular, pois se algo destrói uma coisa é incompatível com sua existência e não pode estar na coisa, conseqüentemente. Isso tudo adquire sua consistência na concepção do *conatus*, que é a tendência de perseverar no ser, e se revela como a essência em ato. Sendo Deus, em primeira instância, a causa de tudo, é igualmente a causa das essências e dele tudo decorre, em virtude da necessidade de sua potência. Deus então é *causa sui* e causa de todas as coisas, ou seja, se produz a si mesmo e ao fazê-lo, produz o universo, eternamente. Sendo Deus causa das essências e sendo as essências interiores às coisas, Deus também é interior às coisas, ou ainda, imanente a elas. Esse ponto é de importância ímpar, porque sendo Deus imanente, admitir contradições inerentes à essência das coisas seria, em última instância, admitir contradições em Deus, o que é absurdo.

A ideia de um Deus como causa imanente das coisas é um ponto de ruptura com concepções oriundas da filosofia judaica, que, via de regra, tende a pensar em um Deus afastado do mundo, que cria o mundo, mas que se retira dele. Todavia, a imanência de Deus apareceu insinuada em Crescas, em Ibn Ezra, nos antigos hebreus e na cabala, porém sem ser explicitamente declarada. Spinoza, por sua vez, faz desse pressuposto uma noção-chave em sua obra. Nesse sentido, sua filosofia se distingue daquela dos filósofos judeus e acarreta os desdobramentos que estamos considerando aqui. A partir da noção de imanência de Deus, as concepções de base aristotélica encontradas nos filósofos judeus abordados nessa tese são questionáveis.

Queremos dizer com isso que eles concebem a destruição como uma tendência da matéria, seja porque existem forças descontroladas, seja porque existem contrariedades nos elementos. Conforme comentamos, essas concepções podiam ser aventadas porque para os filósofos em questão, Deus estava afastado do mundo. Com efeito, para todos, inclusive Spinoza, Deus é a origem da vida, mas com exceção de Spinoza, eles o concebem como uma origem externa ao mundo. Para eles, Deus comunicaria a vida à matéria inerte, vivificando-a, e na ausência dessa comunicação, a matéria, por um movimento interno, se destrói.

Segundo Spinoza, diferentemente, a matéria não é vista como inerte, ela mesma tem a capacidade de produção, porque é modificação do atributo divino da extensão, não sendo compatível a ideia de que ela tenda à destruição, ou ao retorno aos elementos. Em função disso, a maneira de conceber a destruição – ou a morte, no caso do homem – deve envolver uma explicação que vem de fora, ou seja, de caráter externo, não mais interno. O ponto no qual essa tensão entre o externo e o interno emergiu com maior destaque em nossa análise foi ao examinar a filosofia de Crescas, pois uma vez que ele não fez mais diferença entre matéria dos corpos celestes – que seria incorruptível – e matéria do mundo sublunar – corruptível – afirmou que a matéria em geral comportaria as contrariedades que até então eram atribuídas a matéria do mundo sublunar e continuou acreditando na destruição interna. Isso acarreta dois desdobramentos: ou o mundo celeste também seria corruptível como o mundo sublunar, ou o mundo sublunar não poderia conter contrariedades como o mundo celeste. Mas Crescas não avançou nesse ponto, fazendo uma análise da destruição muito breve, todavia deixando claro sua concepção de influência aristotélica nesse sentido. Spinoza erradica essa contradição, erradicando a noção de que a matéria possui contrariedades internas.

A distinção entre o que é corruptível e incorruptível permeou todos os filósofos judeus aqui analisados, pois, em geral, todos seguem a concepção aristotélica, nesse sentido. Vimos que essa distinção não é estranha a Spinoza, embora sua perspectiva seja totalmente diferente daquela de seus antecessores. Todavia, Spinoza resolve as contradições que encontramos neles, uma vez que propõe que todas as coisas criadas são corruptíveis, devido a estarem no domínio dos modos e da duração. Apenas a substância é eterna e não devido a ser coexistente com Deus, mas por ser o próprio Deus e, nesse sentido, ser incorruptível. Quanto a corrupção das coisas

singulares, importa destacar o comentário de Crescas, ao ponderar sobre a matéria ser a mesma, tanto nos corpos celestes quanto no mundo sublunar: “minha testemunha está no céu”, pois o que vemos, com efeito, são corpos celestes e nada justificaria pensar que enquanto corpos, seriam diferentes dos demais corpos, ou seja, compostos de matéria e perecíveis, portanto.

A distinção dos modos da matéria, em Ibn Gabirol, por sua vez, estabelece condições para se pensar em uma concepção de processos de produção por uma espécie de diferenciação contínua, o que supomos ter inspirado Spinoza. Contudo, a concepção de Spinoza corrige o que seria certa arbitrariedade de Gabirol, pois ao se referir à matéria elemental e à matéria dos elementos, qualifica a matéria como se fossem coisas distintas. Em Spinoza, matéria é matéria e é produzida a partir da modificação do atributo extensão. A matéria é destrutível e tem duração definida, o atributo é infinito e eterno. Não faria sentido afirmar a existência de uma matéria incorruptível. A eternidade e a incorruptibilidade ficam reservadas para a substância. Gabirol também interpõe a Vontade entre Deus e a criação, como forma de desvincular Deus da matéria, que ele situa junto com a forma, como emanção da Vontade. Spinoza não interpõe algo como um agente entre a substância divina e o mundo criado. O único agente é Deus, por excelência, sendo o mundo concebido como modificação da substância divina.

O mundo criado, por sua vez, é um único ser, noção já encontrada também nos filósofos judeus, mas que em Spinoza tem desdobramentos relevantes, principalmente para compreender a questão da morte. Que a corrupção das coisas dá origem a outras coisas não há novidade, isso já se encontrava em Aristóteles e nos filósofos judeus, mas estes ainda concebiam o processo de destruição como inerente às coisas. Spinoza compreende que a geração e a corrupção dão origem às transformações das coisas, mas supera o pensamento da destruição inerente ao propor que a essência de uma coisa não pode ser responsável por sua destruição e que a morte e a destruição ocorrem devido às afecções mútuas entre as coisas singulares, de modo que uma coisa pode afetar outra com tal força que acaba por destruí-la. Aplicado ao âmbito humano, um homem pode matar outro homem, e uma doença, se não for combatida, pode levar um homem à morte. Mas em ambos os casos, trata-se de processos oriundos do exterior e não internos ao indivíduo. Isso também é entendido a partir da noção de que a essência não envolve a existência,

nas coisas singulares. Ou seja, embora a essência esteja dada, a existência vai depender de outras disposições, a saber, da ordem comum da natureza. Uma coisa existe na medida que é uma parte que concorda com o todo. As coisas, portanto, são contingentes, mas não são propriamente vaidades, como quis o Eclesiastes. Simplesmente estão sob o regime da duração, o que não poderia ser diferente em se tratando de coisas criadas. No caso do homem, que é igualmente parte da natureza, ele existe na medida que persevera na existência e encontra condições para isso, e enquanto não é afetado por algo mais forte, no sentido de sua destruição, ou morte.

Dessa maneira, podemos dizer que, para Spinoza, a morte está presente na natureza, mas não com um sentido positivo, ela é, ao contrário, um resultado, como quando um animal devora outro para sobreviver, causando sua destruição e morte. Neste contexto, se a morte é inevitável, não é por isso que é necessária, como comentamos, pois o necessário é aquilo que está em contradição com a não existência e a morte é a não existência. A morte não tem essência, portanto, decorrendo de um processo de afecção, que pode ter como resultado a destruição do que é por ele afetado. Tampouco há qualquer tendência para a morte, ou para o retorno aos elementos. 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. Um último aspecto 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 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 à qual nos submetemos inexoravelmente, aliás, a afecção derradeira, ao menos na perspectiva do corpo, segundo o pensamento spinoziano.

Quanto a Freud, vimos que ele parte do princípio de que a morte tem causa interna ao indivíduo e procuramos as raízes desse pensamento em influências do judaísmo, presentes em sua obra. Iniciamos a exploração desse tema considerando dois autores que se ocuparam com essa problemática. O primeiro foi D. Bakan, que

defendeu a presença de raízes místicas na psicanálise, principalmente da cabala, pressupondo que esse conhecimento estaria disseminado pelo ambiente familiar e cultural pelo qual Freud circulou. Desse modo, seria improvável, segundo Bakan, que Freud não tivesse contato com tal conhecimento e que não o tivesse incorporado em sua obra, segundo várias referências indicadas e interpretadas no nível de uma espécie de conexão oculta. Bakan chega mesmo a afirmar a semelhança da psicanálise com ideias do cabalista Abrão Abulafia, que supostamente seria do conhecimento de Freud. Além disso, procedimentos como a análise da fala dos pacientes e a interpretação dos sonhos, encontrariam na tradição judaica sua origem. Décadas mais tarde, a tese de Bakan volta à tona, sendo reafirmada por M. Szafran, que basicamente repete os argumentos daquele.

A outra obra que examinamos é de autoria de G. Haddad e se desenvolve por uma outra vertente, não sendo mais à cabala que Freud é considerado devedor, porém ao Midrash e ao Talmude. A ênfase aqui recai sobre a interpretação das escrituras na perspectiva do Midrash, da qual Freud teria se apropriado para desenvolver a técnica psicanalítica. A noção bíblica de interpretação dos sonhos teria sido a inspiração de Freud e a noção da livre associação já estaria presente nessa mesma tradição, segundo Haddad.

Procuramos colocar a análise dessas obras sob uma perspectiva crítica, apoiando-nos em autores como R. Mezan e M. Robert, cujos comentários têm nossa concordância, de modo geral. De nossa parte, agregamos à essa discussão mais alguns argumentos que refutam as teses tanto de Bakan quanto Haddad, mas que não nos demoveram de investigar quais aspectos do judaísmo influenciaram a obra freudiana. Fizemos um contraponto com P. Gay, que se colocou no extremo oposto da controvérsia, negando qualquer influência do judaísmo na obra de Freud, o que consideramos outra posição extremada. O fato que procuramos demonstrar é que a despeito das especulações desses autores foi possível localizar no próprio Freud quais foram os aspectos de influência.

Considerando a análise dessas obras que procuraram vincular Freud a determinados aspectos do judaísmo, afirmamos que a psicanálise não tem influência da cabala, nem do Midrash, nem do Talmude, no sentido que foi apontado pelos autores anteriormente estudados. Mas tem influência da Bíblia e da história do povo judeu. Esses elementos, com efeito, fizeram parte da formação de Freud e se

converteram em um interesse bem estabelecido, conforme ele próprio veio a reconhecer publicamente. Alinhamo-nos com a perspectiva de T. Pfrimmer, que investigou a chamada Bíblia de Philippon e que foi a Bíblia estudada por Freud na infância e juventude. Pfrimmer estabeleceu diversas correspondências entre a obra freudiana com o texto bíblico e nos permitiu mapear algumas passagens relevantes para nosso próprio estudo. Não obstante, dentro do nosso tema, consideramos ter ido além dele no resgate das concepções judaicas que influenciaram Freud, ao menos na questão vida/morte.

Uma vez estabelecida essa perspectiva, pudemos trabalhar mais detidamente com nossa questão principal, a saber, a morte, afirmando, após analisar material produzido pelo próprio Freud, que sua concepção de morte segue em linhas gerais a concepção de morte presente na tradição judaica, conforme é expressamente formulada nos livros bíblicos do Gênesis e do Eclesiastes.

Ressaltamos, nesse contexto, o sonho de Freud sobre as três parcas e a lembrança de infância evocada a partir dele de que somos feitos de terra e à terra voltaremos, o que se expressou posteriormente através de “Tu deves à natureza uma morte”, frase essa utilizada por Freud em alguns momentos e que caracterizou seu pensamento a respeito da inexorabilidade da morte. Mesmo a vida sobrevivendo, a morte já é dada como pressuposto, o que a noção bíblica do retorno ao pó ilustra perfeitamente. Como vimos, essa noção esteve presente em Freud desde a infância, manifestou-se em 1895 com a noção da tendência ao repouso (*Ruhe*) da atividade neuronal, retornou nas discussões sobre a “inalterável lei da morte” ao redor de 1913 e recebeu um acabamento de ideias que culminou na formulação da noção de pulsão de morte, de 1920 em diante.

Em paralelo às discussões sobre a morte, surge na pena de Freud algumas considerações sobre a transitoriedade, no sentido de que vida e morte estão presentes, logo o perecimento é o destino comum de tudo, do sábio e do insensato, do homem e do animal, mas não por isso estaríamos condenados à desesperança. A ideia da celebração da vida e do reconhecimento das oportunidades de viver alegremente, se apresentam na obra freudiana e se alinham com a mesma perspectiva encontrada no Eclesiastes: trata-se da parte que cabe ao homem, desfrutar da vida, enquanto dura.

Todavia, o surgimento da vida não deixa de ser uma questão com a qual Freud se debateu em alguns momentos. Por isso também afirmamos a influência do livro do Gênesis sobre suas reflexões, pois nesse livro é explicado que o próprio Deus insufla a vida, tanto no mundo quanto no homem. Seria necessário para Freud repensar essa perspectiva religiosa e vemo-lo recorrendo à algumas explicações especulativas para dar conta da questão, embora seja nítido uma dificuldade de se posicionar diante desse problema que não pareceria ter solução, à época de Freud, se não fosse pela via da metafísica, ou como ele preferiu, um problema que permanecia “cosmológico”. Em 1895, ele afirma que a vida surge mediante determinadas “exigências”. Em 1920, que surge por “forças inimagináveis”, embora nesse ano a dualidade pulsional já seja expressa em termos de Eros, tendência à união, e pulsão de morte, como a tendência à dissolução, ao retorno ao inorgânico. Em 1930, Freud deixa insinuado, segundo nossa interpretação, que Eros é a origem da vida, em um movimento que se fosse assumido de forma mais contundente inseriria Freud no campo da metafísica, o que ele não fez.

A dualidade pulsional é mantida ao longo das obras de Freud. Em 1933 ele revê a ideia de que a morte é o “objetivo da vida”, reafirmando que além da morte há a vida e as duas pulsões têm sua própria meta, ou seja, uma não se reduz à outra. Essa posição é mais condizente com a posição que Freud assumiu em anos anteriores a 1920, nos quais a finitude do homem não anulava o que pode ser produzido e usufruído, em termos de realizações e de alegria de viver, a despeito de o fim comum ser um só: a morte. Assim, Freud sustentou a dualidade pulsional até o fim de sua produção escrita, como pode ser verificado no *Compêndio*, de 1937. Afirmamos que essa posição foi inspirada nas Escrituras, que já traziam essa dualidade vida/morte, sob a forma da ação de Deus criador e do retorno ao pó, sendo esse movimento de destruição personificado pela serpente. Certamente, Freud procura dar conta da dualidade utilizando todos os instrumentos conceituais a seu dispor, tanto na psicanálise quanto, às vezes, na biologia, mas é inegável que esse problema é um dos grandes problemas que se apresentam para os homens de todos os tempos. A possibilidade de formulá-lo e respondê-lo está condicionada aos recursos intelectuais disponíveis em cada época. Também chama a atenção que vemos nova inversão em relação a vida e morte, no sentido de que para Freud, a criação é pensada como

externa e a destruição como interna, numa posição que se alinha a dos filósofos judeus medievais.

Por fim, buscamos em um pensador contemporâneo a Freud, mas fora dos círculos da psicanálise, elementos que também fornecessem consistência para um raciocínio baseado na dualidade vida/morte, o que conseguimos com A. Lalande. O fato de ele ter chegado a conclusões comparáveis com as de Freud (não iguais, evidentemente) pareceu-nos digno de nota, porque o empreendimento de Lalande partiu de outros pressupostos, principalmente investigando fenômenos físicos tais como a eletricidade e o calor, sem, é claro, deixar de perpassar a biologia. Sua argumentação de que a dualidade deve ser necessariamente reconhecida porque não é possível que aquilo que cria seja responsável também pela destruição é bastante lúcida e autoevidente. E não deixamos de nos surpreender ao constatar que ideias provenientes da tradição judaica também estiveram no horizonte desse filósofo.

Após esse percurso, pudemos perceber que as leituras do *corpus* teórico do judaísmo diferiram em grande parte entre Spinoza e Freud. O primeiro fez toda uma trajetória de estudos, perpassando os grandes nomes da filosofia judaica e fazemos essa afirmação porque o próprio Spinoza nos deu indícios de que estabeleceu reflexões a partir dessas referências, conforme demonstramos. Quanto a Freud, a leitura de Maimônides permanece apenas uma hipótese plausível. Mas no que depende de seu próprio testemunho, as influências às quais foi permeável não foram encontradas prioritariamente nos filósofos judeus, ao contrário, foram encontradas na Bíblia. Nesse ponto, podemos afirmar que existem pontos de articulação entre Spinoza e Freud, a saber, os livros do Gênesis e Eclesiastes. Evidentemente que cada um deles fez a leitura que lhe pareceu mais apropriada, motivada por suas reflexões, pelo que os textos despertaram e pelo que se integrou com a ordem de razões de seus sistemas de pensamento.

Admitimos o Gênesis como ponto comum porque, principalmente em seus primeiros capítulos, são apresentadas explicações para questões fundamentais, tais como, a deflagração de um processo criador, a formação do mundo, a origem da vida, a constituição do ser humano e a instituição da morte. Em Spinoza, a primeira parte da *Ética* é o resultado de suas reflexões sobre essas questões, que se desdobram nas outras partes, mas que encontram aí seu ponto de partida. Informado também por outras influências, Spinoza apresenta sua versão desse processo. Em Freud, foi no

Gênesis e nos comentários de Philippson que teve as intuições iniciais de aspectos importantes da teoria psicanalítica, sobretudo as questões concernentes à vida e morte, evidentemente adaptando-as à sua própria interpretação. Podemos explorar as interpretações do Gênesis que seriam admissíveis para ambos. Na perspectiva spinoziana, vemos o homem, coisa singular, afetado pela serpente, ou seja, por algo externo a ele, submetido à corrupção e à morte. Na perspectiva freudiana, vemos a criação e a destruição como sendo algo interno ao mundo, e ao homem, pois a serpente não teria feito nada além de despertar algo que já existiria nele de forma latente, metaforicamente falando.

O livro do Eclesiastes, também consideramos um ponto comum. Spinoza cita o livro diversas vezes, mas o utiliza no sentido de reconhecer que tudo o que faz parte do mundo, faz parte da mesma natureza, não havendo distinção em relação ao homem. Revê a ideia de que as coisas são vãs e avança em relação ao comentário de Ibn Ezra, nesse mesmo sentido, fornecendo a própria interpretação sobre o que seria o retorno ao pó. Além disso, referencia o livro destacando a sabedoria como um valor ímpar e ao mesmo tempo reconhecendo que ela tem seus limites (E4pXVIIesc). Freud também enxergou nesse livro alguns elementos de sua teorização: o próprio valor da sabedoria, a atitude para com a vida e a morte, seja afastando ilusões – por reconhecer seu caráter inevitável –, seja aproveitando as oportunidades de ser feliz quando a ocasião se apresenta.

Devemos notar, contudo, que mesmo assumindo os livros do Gênesis e Eclesiastes como pontos de partida para suas reflexões, o que Spinoza e Freud selecionaram de cada livro variou justamente na medida da ordem de razões de cada sistema respectivo. Pensamos especificamente na questão do “retorno ao pó” para fazer essa proposição, pois em Spinoza, isso seria o equivalente à dissolução em partes, já em Freud, ao retorno ao inorgânico. Cada um integrou essa noção ao seu sistema de pensamento, de maneira a preservar sua coerência.

Por fim, a questão do que é interno e externo poderia ser desenvolvida em pesquisas futuras, considerando que é um ponto crítico no que se refere à causa da morte. O que nos chama a atenção é como situar o que é interno e o que é externo, dado que parece haver algo de complementar nessa classificação. Em Spinoza, o exemplo do sangue evidencia essa problemática, pois ele afirma que as partículas que formam o sangue são um todo em si, mas uma parte, do ponto de vista do sangue;

de modo análogo, o sangue é um todo em si, mas uma parte do organismo, que acorda com o todo. Isso implica que a partícula é interna ao sangue e o sangue externo à partícula, mas ao mesmo tempo, é interno ao organismo, logo o sangue é interno e externo, dependendo do que é considerado como referência. Seria a distinção entre interno e externo uma distinção entre entes de razão? É o que caberia investigar. Transpondo essa ideia para uma escala maior, o indivíduo humano é um todo, mas ao mesmo tempo é uma parte, que acorda com o todo da natureza. Outro indivíduo, também considerado como um todo, pode afetar o primeiro a ponto de matá-lo e é externo com relação a ele. Todavia, é interno com relação à natureza e isso implica que a natureza, considerada como um indivíduo, teria em seu interior uma relação destrutiva. Mas, ainda assim, essa destruição não adviria de nenhuma propriedade destruidora essencial.

Em Freud, a relação interno/externo não é menos problemática. Se aplicarmos o mesmo raciocínio do parágrafo anterior ao consentir que um organismo morre por razões internas caberia o questionamento de que espécie de interno se trata. É possível pensar em duas direções, ambas estabelecidas pelo próprio Freud. A primeira deriva da noção de metabolismo e dos experimentos com os protozoários ciliados, na qual a conclusão abstraída é de que se os excrementos não forem evacuados, acarretam a morte por “razões internas”. Contudo, nesse caso, estaríamos falando de um processo interno a um organismo, mas que é resultante do embate entre as partes que o formam, ou seja, o excremento tem a propriedade de afetar destrutivamente a função das outras partes, desencadeando a ruína do todo. Essa direção correlaciona-se com o tratamento que Freud deu para a agressividade, isto é, se não for descarregada para fora do organismo, será descarregada para dentro, tendendo a destruí-lo, como se fosse excremento. A segunda direção foi pensada por Freud ao considerar uma tendência de retorno ao inorgânico inerente à substância viva, o que seria equivalente a dizer que é interna à menor porção concebível dessa substância, ou ainda que é interna a cada parte, é nesse sentido que falamos em retorno ao pó. Essa segunda direção correlaciona-se com a noção das duas forças primordiais, Eros e pulsão de morte, pois se há a tendência de retorno ao inorgânico, há também a tendência à combinação das partes, como é evidente. Ou seja, somente essa segunda direção é propriamente dualista. Como vemos, o modo

como concebemos o que é interno e externo repercute sobre a causa da morte, por isso é importante aprofundar esse estudo.

Resta comentar uma limitação que reconhecemos no presente estudo. A ausência de domínio, de nossa parte, dos idiomas alemão, latim e holandês, tornou inviável o acesso às obras originais de Spinoza e Freud. O mesmo caso ocorreu com os filósofos judeus, devido ao desconhecimento do hebraico. Felizmente, pudemos contar com traduções para o português, inglês e francês, principalmente. Algumas questões decorrentes de problema de tradução foram detectadas, e no nosso ver, resolvidas. Acreditamos que mesmo baseados em traduções, conseguimos realizar o trabalho a contento.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AANEN, J. The Kabbalistic sources of Spinoza. **Journal of jewish thought and philosophy**. 24 (2016) 279–299

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ABRAHAM, H. C.; FREUD, E. L. **A psycho-analytic dialogue**. The letters of Sigmund Freud and Karl Abraham, 1907 – 1926. New York: Basic Books Inc. Publishers, 1964.

AHERN, M. J. "Karl Lueger." **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. 11 Apr. 2020 <<http://www.newadvent.org/cathen/09417a.htm>>.

ANGIONI, L. Prefácio, tradução, introdução e comentários. In: ARISTÓTELES. **Física I e II**. Campinas: Editora Unicamp, 2009a.

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

_____. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Física I e II**. Tradução de L. Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009a

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

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

ASSOUN, P.L. **Freud, a filosofia e os filósofos**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

_____. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

_____. **Introducción a la metapsicología freudiana**. Buenos Aires: Paidós, 1994.

_____. Le fait excitationnel. Logique inconsciente du paroxysme. **In Analysis** (2018). <https://doi.org/10.1016/j.inan.2018.03.002>.

BAHIR. Illumination. Trans. Aryeh Kaplan. Boston: Red Wheel Wiser Books, 1989.

BAKAN, D. **Sigmund Freud and the jewish mystical tradition**. New Jersey: D. Van Nostrand Co. Inc., 1958.

BELTRÁN, M. Introdução e notas da tradução. In: HERRERA, A, C. **Puerta del cielo**. Madrid: Editorial Trotta, 2015.

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

BERNAYS, A. F. My Brother, Sigmund Freud. **The American Mercury**, November 1940, pp. 335-342

BÍBLIA de Jerusalém. 3ª impressão. São Paulo: Paulus, 2004

BIRMAN, J. Discurso freudiano e tradição judaica. **Ágora** (Rio de Janeiro) v. XVI, número especial, abr., 2013, pp. 11-23.

BOCCA, F. V. Prazer, psicanálise! **Natureza Humana** 11(1): 101-128, jan.-jun. 2009

_____. Comte com Freud – possibilidades de pensar a história. In: _____ et al. (org.) **Pluralismo na psicanálise**. Curitiba: PUCPress, 2016, pp. 29-56.

_____. Freud e o programa científico kantiano. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 18, n. 2, pp. 7-28, jul./dez. 2016.

_____. A vida sempre num novo caminho. In: ARMILIATO, V; BOCCA, F.V. **Um lugar para o singular: Georges Canguilhem em perspectiva**. Curitiba, CRV, 2020.

BRABANT, E. ET AL. **The correspondence of Sigmund Freud and Sandor Ferenczi**, vol. 1, 1908 – 1914. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1993.

BRANN, H. W. Spinoza and Kabbalah. In: HESSIG, S. **Speculum Spinozanum 1677 -1977**. London: Routledge and Keegan Paul, 1977

BRITANNICA. **Austria history**. Encyclopedia Britannica online. Disponível em: <https://www.britannica.com/place/Austria>, acesso em 12/04/2020.

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

CHAUÍ, M. Introdução e notas da tradução. In: ESPINOSA, B. **Correspondência**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Notas preliminares para uma comparação entre Maimônides e Espinosa. **Cadernos Espinosanos** nº 33, jul-dez, 2015.

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

CONFINO, A. Freud, Moses and modern nationhood. In: GUINSBURG, R.; PARDES, I. **New Perspectives on Freud's Moses and monotheism**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

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

CURLEY, E. **Behind the geometrical Method**. A Reading of Spinoza's Ethics. Princeton: Princeton University Press, 1988.

DELEUZE, G. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Espinosa e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.

DERRIDA, J. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Tradução: João Gama. Lisboa, Edições 70, s.d.

EBREO, L. **Dialogues of love**. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

EVANS, R. J. **A chegada do terceiro Reich**. Vol. 1, São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

FELDMAN, S. (1980). The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors. **Viator**, 11, 289–320. doi:10.1484/j.viator.2.301510

_____. Synopsis of the book one. In GERSONIDES. **The wars of the Lord**, vol I. Trad.: Seymour Feldman. Filadélfia: The Jewish Theological Seminary of America, 1984.

_____. Synopsis of the book four. In GERSONIDES. **The wars of the Lord**, vol II. Trad.: Seymour Feldman. Filadélfia: The Jewish Theological Seminary of America, 1987.

_____. Platonic themes in Gersonides' doctrine of the active intellect. In GOODMAN, L. E. **Neoplatonism and jewish thought**. New York: State University of New York Press, 1992.

_____. Platonic Cosmologies in the Dialoghi d'Amore of Leone Ebreo (Judah Abravanel). **Viator**, 36, 2005, 557–582. doi:10.1484/j.viator.2.300022

FICHTNER, G. Freud and the Hammerschlag family: A formative relationship. **Int J Psychoanal** (2010) 91:1137–1156

FONTANELLA, M. A. R. **Vestígios de Espinosa na produção literária de Goethe**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Orientador : Márcio Orlando Seligmann Silva. Campinas, SP : [s.n.], 2008.

FRAENKEL, C. Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as "Res Extensa". **Aleph**, No. 9.1 (2009), pp. 77-111. <http://www.jstor.org/stable/40385923>. Acesso em 16/09/2019.

FREUD, S. **Letters of Sigmund Freud**. Edited by Ernst Freud, New York: Basic Books, Inc. 1975

_____. **Neuroses de transferência: uma síntese**. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. **As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein**. Org. Walter Boelich. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

_____. **Projeto para uma psicologia científica**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud. v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (publicação original em 1895).

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de um caso de histeria (caso Dora) e outros textos (1901-1905)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. Psicoterapia. In: _____. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de um caso de histeria (caso Dora) e outros textos (1901-1905)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. Obituário do prof. S. Hammerschlag. In: _____. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de um caso de histeria (caso Dora) e outros textos (1901-1905)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. Cinco Lições de psicanálise. In: _____. **Observações de um caso de neurose obsessiva, uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

_____. Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. In: _____. **Observações de um caso de neurose obsessiva, uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010e.

_____. Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão. In: _____. **Observações de um caso de neurose obsessiva, uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010f.

_____. A dinâmica da transferência. In: _____. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010g.

_____. Princípios básicos de psicanálise. In: _____. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010h.

_____. O tema da escolha do cofrinho. In: _____. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010i.

_____. Introdução ao narcisismo. In: _____. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010j.

_____. Os instintos e seus destinos. In: _____. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010k.

_____. A repressão. In: _____. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010l.

_____. Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In: _____. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010m.

_____. A transitoriedade. In: _____. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010n.

_____. Resistência e repressão. In: _____. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)**; tradução Sergio Tellaroli - São Paulo: Companhia das Letras, 2010o.

_____. Além do princípio do prazer. In: _____. **História de uma neurose infantil, além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010p.

_____. O Eu e o Id. In: _____. **O Eu e o Id, “autobiografia”, e outros textos (1923-1925)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010q.

_____. Autobiografia. In: _____. **O Eu e o Id, “autobiografia”, e outros textos (1923-1925)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010r.

_____. O problema econômico do masoquismo. In: _____. **O Eu e o Id, “autobiografia”, e outros textos (1923-1925)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010s.

_____. O mal-estar na civilização. In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010t.

_____. A dissecação da personalidade psíquica. In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010u.

_____. Angústia e instinto. In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010v.

_____. Por que a guerra? (carta a Einstein). In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010x.

_____. Discurso na casa de Goethe em Frankfurt. In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010y.

_____. Totem e tabu. In: _____. **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. Inibição, sintoma e angústia. In: _____. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.

_____. Discurso na sociedade B'nai B'rith. In: _____. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.

_____. Moisés e o monoteísmo. In: _____. **Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2018a.

_____. Análise terminável e interminável. In: _____. **Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2018b.

_____. Compêndio de psicanálise. In: _____. **Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2018c.

_____. **A interpretação dos sonhos (1900)**. tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FRIEDLANDER, M. **Essays on the writings of Abraham Ibn Ezra**. Vol. IV. London: The Society of Hebrew Literature, 1877.

FULGÊNCIO, L. Comentários críticos das referências textuais de Freud a Kant. **Psicologia USP**, 2001, 12 (1), pp. 49-87.

GATTI, M. L. Plotinus: the Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism. In: GERSON, L. P. **The Cambridge Companion to Plotinus**. New York: Cambridge University Press, 2005.

GAUKROGER, S. Introduction. In: DESCARTES, R. **The World and other writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GAY, P. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992.

GERSONIDES. **The wars of the Lord**, vol I. Trad.: Seymour Feldman. Filadelfia: The Jewish Theological Seminary of America, 1984.

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

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

GIACOIA JR. O. Ontologia e metapsicologia: considerações sobre o dualismo pulsional. **Ideias**, Campinas (SP), n. 4, nova série, 1º semestre (2012).

GOETHE, J. W. **Scientific studies**. New York: Suhrkamp Publishers, 1983.

_____. **Selected poems**. Princeton: Princeton University Press, 1994

GOODNICK, B. Jacob Freud's Dedication to His Son: A Reevaluation. **The Jewish Quarterly Review**, Vol. 82, No. 3/4 (Jan. - Apr., 1992), pp. 329-360.

_____. Jacob Freud's birthday greeting to his son Alexander. **The American Journal of Psychoanalysis**, Vol 53, No. 3, 1993

GREEN, A. A portrait of Spinoza as a Maimonidean reconsidered. **Shofar** 34.1 (2015): 81-106.

GRODDECK, G. **The meaning of illness**. New York: International University Press, 1977

GRUNDWALD, M. **Vienna**. Jewish communities series. Philadelphia: The Jewish Publishing Society of America, 1936

GUÉROULT, M. **Spinoza I Dieu** (Ethique 1). Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

_____. O método em história da filosofia. **SKÉPSIS**, ISSN 1981-4194, ANO VIII, Nº 12, 2015 (publicação original em 1970)

GUINSBURG, R.; PARDES, I. **New Perspectives on Freud's Moses and monotheism**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, , 2006.

HADDAD, G. **L'enfant Illégitime: sources talmudiques de la psychanalyse**. Paris: Hachette, 1981.

HADDAD, G. **O filho ilegítimo: fontes talmúdicas da psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

HARVEY, W. Z. A portrait of Spinoza as a Maimonidean. **Journal of the History of Philosophy**, Volume 19, Number 2, April 1981, pp. 151-172 (DOI: 10.1353/hph.2008.0351)

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

_____. Spinoza on Ibn Ezra's "secret of the twelve". In: MELAMED, Y. Y.; ROSENTHAL, M. A. **Spinoza's 'theological-political treatise': a critical guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. Gersonides and Spinoza on Conatus. **Aleph**, Vol. 12, No. 2 (2012), pp. 273-297. (<http://www.jstor.org/stable/10.2979/aleph.12.2.273>)

HAVEN, M. Obras referentes à cabala. In: PAPUS. **A cabala**. São Paulo: Martins Fontes; Sociedade das Ciências Antigas, 1988.

HERING, E. Theory of the functions in living matter. Trad. F. A. Welby. **Brain** (1897) 20 (1-2): 232-258

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

HUGHES, A. W. The philosophical thought of Ibn Ezra. **Iberia Judaica** IV (2012) 59-72

IBN EZRA. **Fons vitae**. Münster, 1895.

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

_____. **The Secret of the Torah: A Translation of Ibn Ezra's Sefer Yesod Mora Vesod Ha-Torah**. Trad.: H.N. Strickman. New Jersey: Jason Aaronson, 1995. (Recurso eletrônico). Disponível em: <https://mg.alhatorah.org>. Acesso em: 16/11/2019.

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

IBN GABIROL, S. B. M. **The fountain of life**. Translated by A. Jacob and revised by L. Levin. New York: The Jewish Seminar, 2005.

IDEL, M. Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance. In: GODDMAN, L. **Neoplatonism and jewish thought**. New York: State University of New York, 1992.

_____. Deus sive natura – the metamorphosis of a dictum from Maimonides to Spinoza. In: COHEN, R.S.; LEVINE, H. (eds.). **Maimonides and the Sciences**. New York: Kluwer Academic Publishers, 2000.

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

_____. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

JONES, E. **The life and work of Sigmund Freud**. Vol. 1. New York: Basic Books, 1953.

JONES, E. **The life and work of Sigmund Freud**. Vol. 3. New York: Basic Books, 1957.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Trad. Rodolfo Schaefer. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda., 2003.

_____. **Universal natural history and theory of the heavens**. Trad. Ian Johnson. Arlington: Richer Resources Publications, 2008.

KAPLAN, A. Introduction and commentary. In: **BAHIR**. Illumination. Trans. Aryeh Kaplan. Boston: Red Wheel Wiser Books, 1989.

_____. Introduction and commentary. In: **SEFER YETZIRAH**. The book of creation. Trans. Aryeh Kaplan. Boston: Red Wheel Wiser Books, 1997.

KLAUSNER, J. The philosophy of *Fons Vitae*: jewish panteism. In: IBN GABIROL, S. B. M. **The fountain of life**. Translated by A. Jacob and revised by L. Levin. New York: The Jewish Seminar, 2005. (o texto de J. Klausner foi publicado originalmente em 1925)

KLEIN, J. R. Something of it remains: Spinoza and Gersonides on intellectual eternity. In NADLER, S. **Spinoza and medieval jewish philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

KNOEPMACHER, H. Sigmund Freud and the B'nai B'rith. **J Am Psychoanal Assoc**. 1979; 27(2): 441-9. <https://doi.org/10.1177/000306517902700209>

KOHLER, K. Judaism. **Jewish Encyclopedia**, 1906. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9028-judaism>.

KOHLER, K.; GINZBERG, L. Cabala. **Jewish Encyclopedia**, 1906. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3878-cabala>.

LAERKE, M. Three Texts on the Kabbalah More, Wachter, Leibniz, and the Philosophy of the Hebrews. Disponível em www.academia.com. Acesso em 20/08/2019.

LALANDE, A. **La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales**. Paris: Alcan, 1899.

LAND, J. In memory of Spinoza. In: KNIGHT, P. **Spinoza: four essays**. London: Williams and Norgate, 1882.

LANGERMANN, T. "Abraham Ibn Ezra", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ibn-ezra/>.

LAPLANCHE, J. **Vida e morte em psicanálise**. Porto Alegre: Artmed, 1985.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B. **Vocabulário de psicanálise**. Lisboa: Martins Fontes, 1970.

LEBRUN, G. L'idée d'epistemologie. **Manuscrito**, vol. 1, nº 1, out. 1977, p. 7-21.

LÉVINAS, E. **Nouvelles lectures talmudiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1996.

_____. **Is it righteous to be?**: interviews with Emmanuel Lévinas/ edited by Jill Robbins. Stanford: Meridian, 2001.

LEVY, Z. Influences juives sur Spinoza. **Rev. Sc. Ph. Th.** 71 (1987) 67-76.

MACEDO, C. C. C. Ibn Gabirol e a origem do mundo. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, p. 43-66, 2012. Edição Especial.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**. Troisième partie: la vie affective. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

MAIMON, S. **An autobiography**. London: Alexander Gardner, 1888

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

MARMORSTEIN, A. **The old rabbinic doctrine of God - I**. The names and attributes of God. London: Oxford University Press, 1927.

MASSON, J. M. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MATSON, W. Death and destruction in Spinoza's ethics, **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, 20:1-4, 1977, 403-417

MEGHNAGI, D. **Freud and Judaism**. New York: Karnac Books, 1993.

MELAMED, Y. Y. Hasdai Crescas and Spinoza on actual infinity and the infinity of God's attributes. In: NADLER, S. **Spinoza and medieval jewish philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

_____. Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication. **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 78, No. 1 (Jan., 2009), pp. 17-82. URL: <http://www.jstor.org/stable/40380411>

_____. 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. Spinoza on Death, 'Our Present Life' & the Imagination. Disponível em: www.academia.edu. Acesso em 20/02/2018.

MEZAN, R. **Psicanálise, judaísmo. Ressonâncias**. Campinas: Editora Escuta, 1987.

_____. **Freud. A trama dos conceitos**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1991.

MIGNINI, F. Fictio/Verzierung(e) in Spinoza's early writings. In: MELAMED, Y. Y. **The young Spinoza. A metaphysician in the making**. New York: Oxford University Press, 2015.

MIKALOVICI, M. I. Selomo Ibn Gabirol y Baruj de Spinoza. **MEHA - Miscelanea de estudios arabes y hebraicos**. eISSN 2340-2547. Vol 26-28 (1977-1979)

MONZANI, L. F. **Freud: o movimento de um pensamento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

_____. **Desejo e prazer na idade moderna**. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2011.

MUNK, S. **Mélanges de Philosophie Juïve et Arabe**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1867.

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

_____. Virtue, reason and moral luck. In _____. **Spinoza and medieval jewish philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

NEUMARK, D. The principles of Judaism: an historical outline. **Journal of Jewish Lore and Philosophy**, Vol. 1, No. 3/4 (JULY/OCTOBER 1919), pp.1-46. Published by: Hebrew Union College Press. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/42956647>

OLIVA, L. C. G. Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa. **Discurso**, 45(2), 2016, 249-272. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2015.112516>

_____. O *conatus* em Descartes, Hobbes e Espinosa. **doisPontos:**, Curitiba, São Carlos, volume 15, número 1, p. 61-77, abril de 2018

OFFENBERG, A. K. Spinoza's library. The story of a reconstruction. **Quaerendo**, Volume 3, Issue 4, pages 309 – 321, 1973.

- PARENS, J. **Maimonides and Spinoza: their conflicting views of human nature.** Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- PESSIN, S. "Solomon Ibn Gabirol [Avicebron]", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ibn-gabirol/>>.
- PFEIFFER, E. **Sigmund Freud and Lou Andreas-Salomé letters.** New York: The Helen Court Wolff Books; Hart Court Jovanovich, 1972.
- PFRIMMER, T. **Freud, leitor da Bíblia.** Coleção Bereshit. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- POPKIN, R. Spinoza, Neoplatonic Kabbalist? In: GOODMAN, L. E. **Neoplatonism and jewish thought.** New York: State University of New York Press, 1992.
- RICOEUR, P. **Freud and philosophy: an essay on interpretation.** New Haven and London: Yale University Press, 1970
- ROBERT, M. **De Édipo a Moisés: Freud e a consciência Judaica.** Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- ROCCA, M. D. Spinoza's metaphysical psychology. In GARRETT, D. **Cambridge companion to Spinoza.** New York: Cambridge University Press, 2006.
- ROJTMAN, B. The Double Death of Moses. In: GUINSBURG, R.; PARDES, I. **New Perspectives on Freud's Moses and monotheism.** Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- ROTH, L. **Spinoza, Descartes & Maimonides.** New York: Russel & Russel, 1963 (originalmente publicado em 1924)
- RUDAUSKY, T. M. Mind, matter and hylomorphism in Ibn Gabirol and Spinoza. In: LAGERLUND, H. **Forming the mind: essays on the internal senses and the mind/body problem from Avicenna to the medical Enlightenment.** Ontario: The University of Western Ontario, 2007
- _____. Jewish philosophical influences: Maimonides, Crescas, Abrabanel, Menasseh ben Israel, Kabbalah, Delmedigo. In: BUNGE, W.V.; KROP, H.; STEENBAKERS, P.; VEN, J. V. D. **The Continuum companion to Spinoza.** London: Continuum Int. Pub. Group, 2011.
- _____. The science of Scripture: Abraham ibn Ezra and Spinoza on biblical hermeneutics. In: NADLER, S. **Spinoza and medieval jewish philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- SANTOS, M. F. Comentários. In: ARISTÓTELES. **Das categorias.** Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Recurso eletrônico, 2017. Disponível em www.academia.edu. Acesso em 07/07/2019.
- SCHOLEM, G. G. **Origins of Kabbala.** Princeton: Princeton University Press, 1987
- _____. Kabbalah. In: SKOLNIK, P. **Encyclopaedia Judaica.** 2nd Edition. Vol 11. Detroit: Thomson Gale, 2007
- _____. **Les grands courants de la mystique juive.** Paris: Éditions Payot & Rivages, 2014.
- SCHUR, M. **Freud: vida e agonia.** 3 vol. Rio de Janeiro: Imago, 1981.

SCLIAR, M. J. **Da Bíblia à psicanálise: saúde, doença e medicina na cultura Judaica**. Tese (Doutorado) - Escola Nacional de Saúde Pública - Departamento de Ciências. Orientador: Prof. Luis Fernando F. Rocha da Silva; Co-Orientador: Prof. Paulo Ernani Gadelha Vieira. Rio de Janeiro, 1999.

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

SÉVÉRAC, P. 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, 2017.

SORLEY, W. R. Jewish Mediæval Philosophy and Spinoza. **Mind**, Vol. 5, No. 19 (Jul., 1880), pp. 362-384. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2246395>.

SOUSA, M. C. A providência em Alexandre de Afrodísia. **Existência e Arte** – Revista Eletrônica do Grupo PET – Universidade Federal de São João Del-Rei – ANO VIII – Número VII – Janeiro a Dezembro de 2012

SOUZA, N. R. A vida entre as exigências e a necessidade: uma discussão sobre o emprego de Not des Lebens e Ananke na obra freudiana In: SOUZA, N. R.; IÓRIO, L. F. D. (Orgs.) **Filosofia, psicanálise & contemporaneidade** [recurso eletrônico] Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

SPINOZA, B **Tractatus politico-theologicus**. Trad. R. H. M. Elwes. London-New York: Georges Routledge and sons, 1883.

_____. **Tratado da correção do intelecto**. Trad. C. L. Mattos. Col. OS Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **On the improvement of the understanding**. Trad. R. H. M. Elwes. Pennsylvania State University, 2000.

_____. **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, 2014a.

_____. **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, 2014b.

_____. **Obra Completa III: Tratado teológico-político**. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2014c.

_____. **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, 2014d.

_____. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016 (publicação original em 1677).

STEENBAKKERS, P. The text of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus. In: MELAMED, Y. Y.; RPSMETHAL, M. A. **Spinoza's 'theological-political treatise'** : a critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

STERNE, L. **Tristram Shandy**. New York: The Modern Library Publishers, s/d.

- STRAUSS, L. **Perseguição e a arte de escrever: e outros ensaios de filosofia política**. São Paulo: É Realizações, 2015.
- STROUMSA, G. G. Myth into Novel: The Late Freud on Early Religion. In: GUINSBURG, R.; PARDES, I. **New Perspectives on Freud's Moses and monotheism**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- SUTCLIFF, A. Judaism in Spinoza and his Circle. **Studia Rosenthaliana**, Vol. 34, No. 1 (2000), pp. 7-22. URL: <http://www.jstor.org/stable/41482422> .
- SZAFRAN, W. Aspects socio-culturels judaïques de la pensée de Freud, **Vesalius**, Spécial number, 45 - 56, 1998
- TERÊNCIO, M. G. **Um percurso pela mística, de Freud a Lacan**. Dissertação (mestrado). Prof. Dr. Fernando Aguiar Brito de Sousa (orientador) Universidade Federal de Santa Catarina. Mestrado em Psicologia. 2007.
- TIROSH-SAMUELSON, H. T. Philosophy and kabbalah: 1200–1600. In: FRANK, D. H.; LEAMAN, O. **The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2006.
- TROSMAN, H.; SIMMONS, H.D. The Freud library. **Journal of the American Psychoanalytic Ass.** Vol. 21, Issue 3, 1973.
- WARNAER, P. Remarks. In SPINOZA, B. **La Clef du santuaire**. Leyden, 1678.
- WEISMANN, A. The duration of life (1882). In: _____. **Essays upon heredity and kindred biological problems**. Oxford: Clarendon Press, 1891.
- WOLF, A. **Spinoza's short treatise on God, man & his well-being**. London: Adam and Charles Black, 1910.
- WOLFSON, H. A. Notes on proofs of the existence of God in Jewish Philosophy. Hebrew Union College Annual, Vol. 1 (1924), pp. 575-596. URL: <http://www.jstor.org/stable/43301996>. Acesso em 13/09/2019.
- _____. **Crescas' critique of Aristotle**. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- _____. **The philosophy of Spinoza**. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1934a.
- _____. **The philosophy of Spinoza**. Vol. II. Cambridge: Harvard University Press, 1934b.
- _____. **Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam**. 2 vol. Third printing. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- YERUSHALMI, Y. H. **O Moisés de Freud: judaísmo terminável e interminável**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- YOVEL, Y. **Spinoza and other heretics**. V. 2, The adventure of immanence. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- ZAC, S. **L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza**. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- ZOHAR**. O livro do esplendor. 3ª reimpressão. São Paulo: Polar, 2010.