

A correspondência entre Espinosa e Burgh

Paulo Vieira Neto*

Resumo: O artigo procura analisar a correspondência entre Espinosa e A. Burgh, um recém-convertido ao catolicismo. Além de alguns aspectos retóricos da correspondência, são tratados os argumentos que Burgh apresenta em favor da autoridade dos artigos de fé e da Igreja, e da necessidade de conversão religiosa de Espinosa, contrapostos aos argumentos racionais baseados no que Espinosa chama de “minha filosofia” (*mea philosophia*).

Palavras-chave: teologia – Igreja Católica – fé – filosofia – Espinosa – conversão religiosa – razão – heresia

I

A carta de Burgh a Espinosa (*Carta 67*)⁽¹⁾ conduz o diálogo entre os correspondentes a um limite terminal. Burgh, recém-convertido ao catolicismo, portanto sob o impacto da sua nova fé, questiona os direitos das doutrinas divergentes, em especial da filosofia de Espinosa⁽²⁾, diante da autoridade estabelecida pela constituição sobrenatural do saber contido na

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

ortodoxia católica. Entendidos assim os argumentos de Burgh, pareceria restar a Espinosa apenas uma de duas alternativas: ou mostrar que cada um dos argumentos de Burgh remeter-se-ia a alguns velhos e conhecidos lugares comuns, aos quais Espinosa poderia opor uma resposta simples – por exemplo, manifestando a sua *descrença* nos artigos de fé invocados na argumentação do seu correspondente –, ou, mais simplesmente, rejeitar desde logo uma tal forma de argumentação por impropriedade de princípios. Não obstante, de uma forma imprevista, a resposta de Espinosa a Burgh ultrapassa ambas as alternativas, ao considerar qual a verdadeira natureza de uma atitude que se apóia na razão.

A fim de entendermos melhor por que isso acontece assim, consideremos cada uma dessas alternativas de resposta que Espinosa tinha ao seu dispor. Na primeira delas, Espinosa teria de considerar a argumentação de Burgh passo a passo, mostrando o que não precisa ser aceito em cada uma das cláusulas do raciocínio deste último. Mas a carta de Burgh, cuja argumentação não é nem um pouco ingênua, não se deixa responder por completo se for contemplada aos poucos. A estratégia da construção da *Carta 67* deixa um resíduo que exige de Espinosa um confronto com a totalidade de uma atitude, a de um recém-converso, e, sobretudo, com a gravidade singular que, a partir desta atitude, adquirem os argumentos coligidos por Burgh. Por isso mesmo, dividir as razões de Burgh em argumentos particulares e respondê-las pontualmente deslocaria grande parte do desafio que a *Carta 67* opôs a Espinosa, ainda mais se, ao lado disso, não levássemos em conta a coerência da fé como seu centro de gravidade. Na segunda alternativa, Espinosa poderia rejeitar, por princípio, a fé e a autoridade como argumentos válidos. Mas, nesse caso, como *justificar* esta rejeição? Que diferença haveria entre a *atitude* contida na crença e na *descrença*? Com efeito, o elemento unificador e a principal questão da *Carta 67* só puderam vir à luz a partir da comoção causada pela fé, princípio a partir do qual se legitimam os argumentos ali presentes. É contra esta comoção ou apesar dela que, aos olhos de Burgh, Espinosa deveria justificar a sua resposta. Contudo, Espinosa poderia realmente opor a *descrença* à *crença* sem admitir com Burgh que sua resposta final dependia de algum arbítrio?

Excluídas estas duas alternativas, Espinosa deveria necessariamente desqualificar a questão de seu oponente. Eis então o limite imposto ao diálogo entre os dois correspondentes. Nos mesmos termos com os quais Burgh formulou a sua questão não podia ser oferecida por Espinosa uma resposta que fosse justificada. Expliquemo-nos: a principal questão que Burgh dirige a Espinosa envolve *escolher* entre uma doutrina construída pela força exclusiva da razão humana ou uma outra, caucionada em algo que, acima e independentemente desta razão, justifique em definitivo a validade de suas construções. Se respondermos com Burgh que a razão *não* pode desconsiderar a possibilidade de algo superior e independente que a justifique, estamos abertos à consideração do mistério, como algo que ultrapassa a razão, e que ao mesmo tempo a confirma. Se respondermos com Espinosa que sim, que a razão humana dá conta de si mesma, então excluímos a possibilidade do mistério. Mas Espinosa contrapõe a Burgh, além disso, que não há escolha racional entre as duas posições: se atentarmos à natureza da razão, somente a segunda resposta faz sentido. Ora, a impossibilidade desta escolha implica, do ponto de vista de Espinosa, que havia algo de impróprio na forma como Burgh construía sua questão.

Voltemos então à carta de Burgh. Evidentemente, Burgh não pede a Espinosa que este último aceite uma forma qualquer de irracionalismo místico. Mesmo porque a intenção de Burgh era argumentar chamando o seu interlocutor à fé católica, como uma fé determinada – mas este chamamento não se cumpriria única e exclusivamente pelo exercício da fé, na medida em que Burgh autoriza o desenvolvimento *racional* dos seus argumentos a partir da doutrina estabelecida pela Igreja. Todavia, diria Burgh, há sempre a necessidade dos direitos da razão serem avalizados por algo superior a ela. A certeza de uma doutrina racional, daí para a frente, deverá ser condicionada pela eventualidade de uma correção por parte de uma instância superior. Para um homem de fé, como Burgh, esta correção não só fazia sentido como também era o que efetivamente acontecia por meio da revelação e da sua interpretação particular feita no interior da fé católica e da Graça correspondente.

Posta nestes termos, a questão de Burgh a Espinosa ultrapassa em muito o incidente da correspondência entre dois conhecidos com posições diversas e adquire uma amplitude inesperada. Trata-se, para Burgh, de discriminar o que há de razoável em confiar na razão humana e, para Espinosa, de redefinir o papel da razão trazendo à luz sua autonomia. Estas duas tarefas, postas lado a lado, permitem reencontrar algo da trama contida nas correspondências e avaliar com mais precisão todas as instâncias de conflito presentes na carta de Burgh e na resposta de Espinosa.

Assim, o confronto entre a *Carta 67* e a sua resposta, que Espinosa dirige na *Carta 76*, envolve um conflito que se desenvolve simultaneamente em três planos. No primeiro deles, veremos os dois correspondentes discordando um do outro em primeira pessoa a partir das suas crenças pessoais. No segundo, teremos, de um lado, uma questão que Burgh dirige a Espinosa como se apresentasse um problema incontornável para o próprio exercício da razão em geral, e, de outro, a defesa da autonomia da razão tal como levada a cabo por Espinosa. Por fim, o último plano é aquele propriamente ético. Neste último são duas formas concretas de vida, duas concepções materialmente diversas da razão e da fé que conflitam. Burgh, converso, percebe a sua vida como uma escolha tomada e adota em Florença a vida clerical; Espinosa, leigo, permanece na Holanda como um crítico de tudo aquilo que decorre da "razão" teológica. Burgh se entende alicerçado pela fé, pela razão e pela certeza coletiva, recolhida e corrigida constantemente na ortodoxia segundo a intervenção sobrenatural das forças que se manifestam na Igreja; Espinosa se pensa justificado pela demonstração e pela evidência racional das suas teses.

O desenho formado pela superposição destes três planos nos permite focalizar o conflito entre os correspondentes de uma forma ao mesmo tempo particular e universal: a primeira assegurada pela relação particular que se estabelecera, antes do conflito, entre Burgh e Espinosa; a segunda, alcançada na amplitude das questões que um dirige ao outro depois da conversão de Burgh e da publicação do *Teológico-político*. Burgh fala como alguém que conhecia e era conhecido por Espinosa e como membro da Igreja, ao mesmo tempo em que censura tanto Espinosa quanto todos aqueles que se

fiam exclusivamente no uso da razão humana. Espinosa responde como um antigo amigo de Burgh e adverte sobre a verdadeira natureza do discurso racional, separando-o da pretensão dos discursos teológicos assim como a própria filosofia apartava-se da teologia.

Mas aqui acaba a simetria entre os dois correspondentes. No plano ético eles não são mais comparáveis. O que Espinosa irá encontrar por trás dessa superposição de planos, superando a questão proposta por Burgh, será o conflito inevitável entre a posição pessoal de Burgh e a aparência de universalidade que ele pretende alcançar pelo recurso à certeza coletiva contida na fé. Mais do que isso, Espinosa parece sugerir que este conflito será insolúvel para todo aquele que, como Burgh, tomar a fé como ponto de partida: o problema de saber como a *uma* fé (a fé íntima) é a melhor fé a que se deve propor universalmente.

Antes de investigarmos como Espinosa cumpre esta tarefa faz-se necessário precisar um pouco mais a estratégia de Burgh ao objetar à filosofia de Espinosa, porque será justamente a maneira segundo a qual o autor da *Carta 67* levanta uma tal questão que permitirá a Espinosa uma resposta contundente contra toda e qualquer tentativa de impor à razão um problema cuja natureza diz respeito apenas à crença. Será a partir de algo nos argumentos de Burgh que Espinosa pretenderá indicar como a fé constitui algo completamente diverso da razão.

II

Burgh constrói o seu discurso, visivelmente, segundo os cânones retóricos do gênero judiciário. Espinosa é apresentado como um criminoso notório, cujo principal crime é, na verdade, a presunção que o leva à heresia e conseqüentemente ao pecado:

“Assim, portanto, se crês em Cristo crucificado, reconhece tua péssima heresia, corrige-te da perversão de tua natureza e reconcilia-

te com a Igreja. Que provas tens que não faças como fizeram, fazem e farão os hereges que saíram um dia, saem hoje ou sairão no futuro da Igreja de Deus? [...] Mas, se não crês em Cristo, és mais miserável do que posso dizer. Entretanto, o remédio é fácil: arrepende-te de teus pecados tomando consciência da perniciosa arrogância do teu mísero e demente raciocínio [...]” (*Ep 67, G IV, p. 282-3; D, p. 356*).

Seguindo as partes que normalmente compõem um discurso no gênero judiciário percebemos melhor a construção da carta. Depois de um *exórdio* no qual Burgh parece estar se dirigindo pessoalmente a Espinosa, percebemos que um dos verdadeiros destinatários da carta (ao lado de Espinosa e de todos aqueles que usam a sua razão nos mesmos termos) era Deus, juiz de todos os interlocutores. Pelo menos, isto se esclarece quando, sob a luz de uma invocação direta que Burgh dirige a Deus, no final da sua carta, retomamos também todas as invocações indiretas, à Sua Misericórdia, etc., como elas vão ocorrendo em cada um dos momentos em que o correspondente vai pontuando suas acusações.

A narração é simples e direta: os pecados de Espinosa têm sua raiz comum na “perniciosa arrogância” de uma filosofia que se afirma como verdade sem levar em conta seja a autoridade das outras filosofias, seja a de todas as demais instituições que ultrapassam a própria filosofia, sejam os inevitáveis conflitos das outras filosofias com a sua própria:

“O que é a tua filosofia, se não simples ilusão e quimera? E ainda assim confias a ela não somente a tranqüilidade do teu ânimo [*mentis*] nesta vida, mas também a sanidade da tua alma eterna [*salutem æternam animæ*]. Veja quão mísero é o fundamento de todas as tuas doutrinas. Presumes haver encontrado a verdadeira filosofia. Como sabes que a tua filosofia é a ótima entre todas as outras que foram ensinadas neste mundo, ou entre as que são ou que serão ensinadas? [...] Dizes ser a tua filosofia congruente com a reta razão e que as outras guardam dela uma certa distância, mas todos os outros filósofos, salvo teus discípulos, dissentem disso e pregam a

mesma coisa com relação às suas filosofias com direito igual ao teu, acusando-te de agir no erro e na falsidade assim como os acusava disso tu mesmo [...]” (*Ep 67; G IV, p. 281; D, p. 354*).

Um ponto fundamental na descrição da excessiva confiança de Espinosa em sua doutrina será a situação e a tarefa que lhe serão impostas pelo conflito entre as filosofias, e, no limite, pelo conflito no interior do uso que as filosofias fazem de suas razões, como o entende Burgh:

“É manifesto que, para que se esclareça a verdade de tua filosofia, *devas propor razões que não são comuns aos outros filósofos, mas possam se aplicar somente à tua, ou assumirás tua filosofia como incerta e enganadora tanto quanto as outras*” (*Ep 67; G IV, p. 281; D, p. 355; grifo nosso*).

Veremos adiante como Espinosa irá devolver este mesmo argumento a Burgh. O que nos interessa agora é que o autor da *Carta 67* impõe à razão uma certa particularidade em função da sua pretensão em alcançar a verdade, em detrimento das outras tentativas diferentes feitas a partir da razão ela mesma. É preciso deixar claro o que está em jogo neste caso. Segundo Burgh, a *diferença* encontrada no desenvolvimento racional das filosofias torna cada uma delas portadora de certa idiossincrasia que não se resolve nas mesmas bases em que foi formulada: a evidência racional. Assim, a filosofia parece ter que partir de um assentimento universal, ou pelo menos ter que partir de uma consulta ao testemunho dos demais homens e, ao mesmo tempo – no momento exato em que se torna uma filosofia –, perde-se novamente na particularidade do pensamento isolado de um filósofo.

“O que poderás julgar das essências de todas as coisas, mesmo concedido que algumas idéias que tenhas na mente convenham adequadamente às essências destas coisas de que são idéias? [...] De que modo sem consultar o testemunho dos outros homens [...]” (*Ep 67; G IV, p. 284; D, p. 358*).

O direito que a razão concede aos interlocutores diferentes é o mesmo, e o conflito entre eles não poderia ser resolvido permanecendo-se no plano da razão. Por motivos análogos, cada filosofia diferente deveria mostrar suas razões particulares na sua diferença diante de todas as outras razões particulares próprias às outras filosofias, para se mostrar com a filosofia verdadeira. Se a razão pretende a verdade, ela deve acentuar sua particularidade em detrimento de todas as outras possibilidades que, no entanto, têm sua aceitação garantida pela própria razão. Daí que Burgh entenda a formulação de uma filosofia como uma eleição, e, o que é mais problemático, como eleição de certas posições que devem conflitar com todas as outras posições diferentes. Para uma filosofia alcançar a verdade importa, sobretudo, sua alteridade, porque a verdade é uma alternativa única entre todas as possíveis. A razão, para Burgh, passa a ser apenas patrocinadora indiferente de todas as alteridades possíveis.

Mas, aos olhos de Burgh, é justamente este último aspecto da razão o mais desconfortável. Por um lado, ela concede igual direito às alternativas razoáveis; por outro, se uma delas não se impuser como *diferente e*, ao mesmo tempo, *melhor*, todas as alternativas resultarão “incertas e enganadoras” – incertas porque várias, enganadoras porque a verdade não pode conviver com a variedade.

A narração, na *Carta 67*, tenta estabelecer a origem do pecado praticado por Espinosa. O fato de a razão não permitir, por si só, a decisão final entre as alternativas que ela mesma abre implica a soberba daqueles que, pela simples razão, acabam aceitando uma alternativa particular⁽³⁾. Isto porque a decisão assim tomada se tornará uma heresia⁽⁴⁾ principalmente quando tiver por objeto a teologia ou as Sagradas Escrituras.

Por força disso é de fundamental importância para Burgh, a fim de arrematar o seu argumento, completá-lo com uma observação sobre o *Tratado teológico-político*:

“Passo então ao teu livro, ao qual atribuíste um título ímpio, reduzindo e confundindo tua filosofia com a tua teologia, porque tu mesmo as confundiste, malgrado pretendesses, com astúcia diabóli-

ca, que uma fosse separada da outra e que tivessem princípios diversos [...]” (*Ep 67; G IV, p. 284; D, p. 358*).

Estabelecido o necessário resultado teológico da pretensão racional da filosofia, Burgh antecipa em primeiro lugar a refutação de um argumento em contrário à acusação de heresia que poderia ser avançado por Espinosa. Como este último nega os mistérios apresentados pela teologia revelada se não a partir dos seus princípios *particulares*, expressos na *sua* filosofia? Mas, adianta Burgh, a filosofia de Espinosa já não era capaz de explicar nem os mistérios menores, cujos fenômenos se testemunhavam, nos feitiços e nos encantamentos, nas simpatias e antipatias universais, na possessão pelos demônios e nos demais sinais de uma presença sobrenatural que projeta sua sombra inexplicável sobre o que de mais claro possa haver no comportamento normal da natureza. Que dizer então dos mistérios superlativos revelados pelas Sagradas Escrituras (a Criação, a Encarnação, a Redenção, e assim por diante)?

A refutação que Burgh dirige contra uma possível defesa dos princípios que se encontram na filosofia de Espinosa limita-se a enumerar aquilo que Espinosa *não sabe*, ou *não pode* explicar e que, por isso mesmo, não aceita.

Não aceita com que direito? Com aquele que pretendem lhe conferir os seus princípios obtidos pela razão natural. Ora, esta é justamente a soberba da razão, quando abandonada a si mesma. Soberba que não pode mais ser perdoada uma vez que seja dada a *revelação* e sua interpretação levada a cabo pela ortodoxia católica. Isto porque a revelação, ao mesmo tempo em que exigia de Espinosa uma decisão quanto a aceitar ou negar o seu conteúdo, deixava à disposição do filósofo o mistério e a revelação divina, que, quando interpretados pela ortodoxia, oferecem a máxima segurança e racionalidade que se possam almejar:

“Se não conheces as coisas que mencionei nem podes julgá-las, por que opinas temerariamente, homem miserável e de soberba diabólica, a respeito dos sumos mistérios da vida e da paixão de Cris-

to, mistérios que os próprios Doutores Católicos julgam incompreensíveis?" (*Ep 67; G IV*, p. 285; *D*, p. 359).

Não sendo possível esperar que o mundo de tal forma seja razoável que não haja fenômenos inalcançáveis aos princípios da razão natural, o pecado de Espinosa foi de não se ater à melhor forma de lidar com aquilo que ultrapassava sua razão. O problema que Burgh apresenta para Espinosa torna-se sério nos momentos em que pode ser traduzido na seguinte questão: que fazer diante daquilo que *não sabemos*. Evidentemente, Burgh torna esta questão ainda mais aguda quando vincula, àquilo que não sabemos, condições necessárias à tranqüilidade do nosso ânimo e à sanidade da nossa alma. É aqui que aparece, no seu máximo grau, a necessidade de uma revelação.

Mas *qual* revelação? Esta segunda questão, que para Burgh será de importância igual ou maior que a da primeira, irá exigir uma inflexão no interior do argumento da *Carta 67*. Se, até a refutação da heresia de Espinosa, Burgh pretendia defender a universalidade da situação a partir da qual somos obrigados a recorrer àquilo que nos foi revelado, agora Burgh deve defender a particularidade da solução que está preconizando. A acusação de Burgh deve provar que Espinosa pecou contra a necessidade da revelação em geral, e contra a verdadeira revelação, em particular:

“Não te fies em que os calvinistas, ou os que são ditos reformados, nem os luteranos, nem os menonitas, nem os socinianos, e assim por diante, não tenham refutado a tua doutrina. Todos eles, como já foi dito, são miseráveis igualmente a ti e a teu lado se sentam, à sombra da morte” (*Ep 67; G IV*, p. 282; *D*, p. 356).

Donde sua argumentação ter que cumprir uma série muito específica de tarefas e, entre elas, provar que a interpretação católica apostólica romana, contra-reformada, é a única que tem autoridade e confiabilidade suficientes para interpretar de forma correta as Sagradas Escrituras.

Por isso mesmo, a penúltima parte da *Carta 67*, a *confirmatio*, segundo a classificação das partes próprias ao gênero judiciário, consistirá numa

lista de oito lugares *comuns* pelos quais se justifica, de forma razoável, a aceitação da fé católica. Observe-se que, neste instante, o próprio Burgh está enfrentando uma certa dificuldade. Em primeiro lugar, o seu interlocutor pode a qualquer momento alegar a sua descrença justamente na maneira pela qual a Igreja Católica interpretou a revelação. Se a revelação é uma necessidade universal, isso ainda não garante nada que nos faça decidir por uma revelação diante de outras possíveis. Em segundo lugar, mesmo que nos fosse dada e aceita *uma única* revelação, na medida em que ela precise ser interpretada, surge a questão de saber qual a melhor interpretação. Se a razão pudesse resolver sozinha qualquer uma destas questões, ela se imiscuiria de tal forma com a própria revelação que seu caráter, por assim dizer, “*sobre-racional*” ficaria novamente comprometido. Isto é: se estivéssemos diante de uma multiplicidade de revelações (e, portanto, de mistérios), podendo escolher a melhor *segundo a razão*, seria a razão, afinal de contas, o juiz da revelação, e não o contrário, como sugeria Burgh. Por outro lado, se dadas várias interpretações possíveis da revelação fosse a razão quem decidisse o veredicto final pela melhor delas, novamente, seria a razão a julgar a revelação.

Burgh escapa dessas dificuldades na medida em que enuncia lugares comuns que visam tornar plausível a autoridade da Igreja não-reformada, e simultaneamente sugere que esta autoridade tem origem no mesmo patamar sobrenatural em que se deu originalmente a revelação. Assim, o argumento em favor da Igreja Católica não se funda tanto na razão quanto no testemunho razoável da sua história. Por isso também seus argumentos devem se fechar em lugares *comuns*, isto é, lugares que pressupõem uma consulta ao “testemunho dos outros homens” – principalmente, nos momentos que este testemunho esbarra na impossibilidade de explicar pela razão natural o seu próprio conteúdo.

Daf os oito lugares comuns lançados por Burgh, que apenas enumeraremos em seguida: I) que a doutrina comum à Igreja (mesmo levando em consideração todas as heresias, ou mesmo a própria reforma) envolve o consenso contínuo de milhares de pessoas; II) que sua história persiste desde o começo do mundo; III) que ela subsistiu ao Advento do Cristo, e a todas as

dificuldades para a transmissão dos Evangelhos; IV) que a Igreja possui as propriedades da antiguidade, da imutabilidade, da infalibilidade, da irreformabilidade, da unidade, da impossibilidade de abandoná-la sem incorrer no pecado, da vasta extensão em que se difunde como Igreja visível e, por fim, da perpetuidade; V) que é governada com ordem admirável; VI) que os católicos possuem um número admirável de exemplos de santidade e virtude; VII) que inúmeros hereges conversos testemunham a favor da superioridade da fé católica e VIII) que o ateísmo é uma posição que causa uma profunda intranquilidade no ânimo, intranquilidade ainda mais aguda diante da iminência da morte.

Apresentados estes lugares comuns, Burgh argúi a evidente falta de humildade por parte de Espinosa, se não a falta de juízo, caso a simples consideração dos seus argumentos não o comova ao arrependimento e à conversão – caminho sempre aberto diante daqueles que negam a verdadeira fé e que, depois de um exame razoável, não poderiam renegá-la.

Mas não será só isso o que estará em jogo. A última parte da *Carta 67*, que segundo o cânone do gênero judiciário será a *peroração*, esclarece algo mais a respeito do sentido em que o argumento de Burgh deve ser entendido. O aviso que Burgh dirige a Espinosa será resumido na seguinte observação:

“Arrepende-te, homem filósofo, reconhece tua sábia estultice, tua estulta sabedoria e de soberbo devém humilde e são” (*Ep 67; G IV*, p. 290-1; *D*, p. 366).

Por certo Burgh pressupõe, nesse convite conjugado com imperativos, uma *escolha* por parte de Espinosa. A aceitação do convite põe em operação a misericórdia divina; a rejeição, a ira de Deus e a conseqüente condenação:

“Não resistas: se não escutares a Deus te chamando, farás arder a ira deste Senhor contra ti [...]” (*Ep 67; G IV*, p. 291; *D*, p. 366).

Diante da sentença passada e, de certa forma, transitada em julgado por toda a eternidade, não resta a Espinosa senão aceitá-la segundo a responsabilidade que irá assumir, diante da escolha que Burgh lhe impõe. Embora Burgh pareça estar invocando, o tempo todo, a possibilidade da conversão, e certamente deva estar fundando esta possibilidade no livre-arbítrio e na Graça Divina – além de, talvez, testemunhar a favor desta possibilidade com sua própria conversão –, sua carta deixa entrever, ao seu final, apenas duas opções muito definidas: ou Espinosa leva a sério a chance de sua conversão, ou assume o peso de sua decisão em contrário.

Essa é a situação de quem se afasta da verdadeira fé. Enfim, muito do patos envolvido na *Carta 67* se justifica, precisamente, pela urgência e pelo caráter aparentemente irrevogável da questão que ela dirige a Espinosa. Para Burgh não haverá indiferença nem diferença possíveis diante da possibilidade aberta pela verdadeira fé, não haverá como mudar de assunto. Caberá a Espinosa escolher o seu lado nas opções que Burgh lhe oferece, ou melhor, que Deus lhe oferece através da palavra de Burgh.

Uma vez apresentado o juízo de Deus, Burgh só poderia terminar sua carta de uma forma nem um pouco inesperada: “[...] Amém”.

Qual seria a resposta de Espinosa a isso?

III

“[...] não presumo ter encontrado a melhor filosofia; sei, contudo, que entendo a verdadeira [*non præsumo, me optimam invenire Philosophiam; sed veram me intelligere scio*]” (*Ep 76; G IV, p. 320; D, p. 397*).

Resposta surpreendente para alguém que acabava de ser acusado pela sua soberba.

O importante, no entanto, não está apenas no quê da resposta de Espinosa, mas no *como*. Mais que uma antítese ou uma refutação à fé de

Burgh, Espinosa parece querer operar um deslocamento com relação à maneira pela qual o outro correspondente havia posto sua questão. Espinosa explicitará uma mudança de tom que se exprime na diferença entre presumir (*præsumo*) e saber (*scio*), diferença proporcional àquela que se dá entre a melhor filosofia (*optimam Philosophiam*) e a verdadeira (*veram*). A substituição de “presumir” por “saber” – isto é, da fé pela inteligência – é congruente com as substituições posteriores de “melhor” por “verdadeiro” e de “encontrar” por “entender”. A mudança de atitude que para Espinosa caracteriza a filosofia diante da fé envolve uma mudança em bloco de todo o vocabulário próprio ao homem de fé. Mas não será só uma transformação no vocabulário, será também uma mudança de objeto e, sobretudo, de *atitude*:

“Se em contrapartida questionas como sei isso, te responderei que do mesmo modo segundo o qual sabes que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos e ninguém negaria isso – ninguém cujo cérebro esteja são e não sonhe com espíritos imundos inspiradores de idéias falsas semelhantes às verdadeiras –, pois o verdadeiro é índice de si mesmo e do falso” (*Ep 76; G IV, p. 320; D, p. 397*).

Observemos melhor os termos da resposta: “[...] sei [...] do mesmo modo segundo o qual sabes [...]”. Isto é, o saber envolve, desde logo, a coincidência entre o conteúdo sabido por Burgh e por Espinosa. Envolve, mais do que isso, uma coincidência no modo de acesso a este conteúdo, sem nenhuma referência à circunstância particular de serem Espinosa e Burgh a estarem sabendo. A questão, no âmbito do saber filosófico, não se pauta mais pela posição particular daqueles que sabem, de tal forma que não convém perguntar em que medida o ato de saber tem um valor particular e próprio àquele que sabe. Não há um critério particular da verdade ou, pelo menos, um critério de verdade que seja de Burgh, de Espinosa e assim por diante. Contrariamente a isso, o critério de verdade está na indicação constituinte da verdade como tal (veremos adiante que, para Espinosa, “o verdadeiro é índice de si mesmo e do falso”). Sendo *da verdade* e estando *nela*, o

critério é universal em um sentido diverso daquele em que o invocava Burgh.

Com efeito, ninguém negaria que a soma dos ângulos internos de um triângulo plano é igual a dois retos porque as condições que levam o geômetra a esta afirmação (o seu procedimento demonstrativo) foram constituídas *junto* com a afirmação. A necessidade de justificar a afirmação *posteriormente à sua formulação* só faria sentido se fosse afirmada fora do modo do saber próprio à geometria. Da mesma maneira, se a justificação desta assertiva recorresse a elementos externos à sua própria gênese ela também deixaria de ser alcançada sob o modo do saber geométrico. Assim, para Espinosa, o caráter indicativo da verdade se resume na coincidência explícita entre sua produção e seu reconhecimento, quando esta indicação pode ser expressa pelo verbo *scio*.

A fé, posta nos termos em que Burgh a entendia, envolvia duas vezes o recurso a alguma coisa externa à produção da verdade. O primeiro recurso acontecia quando a fé ainda carecia de uma justificativa externa que a mostrasse *plausível*, se não *aceitável*. O segundo era feito no mesmo momento em que Burgh pretendia que a fé devesse ser compartilhada a partir de *sinais* que não entregavam seu conteúdo direta e explicitamente, mas apenas confirmavam-na como *melhor* que as outras.

Presumir, portanto, envolvia partir de sinais; *saber*, em contrapartida, implicava tomar a coisa ela mesma. “*Ter a melhor*” significava completar uma comparação que excluía aquilo que parecia não concordar com os sinais arbitrariamente escolhidos para eleger o que parecia portador de um maior valor; “*ter a verdadeira*”, diferentemente, concernia à evidência completa do acesso à coisa enquanto tal, *encontrar* queria dizer operar selecionando; *entender* equivalia a apreender a própria gênese da coisa, *escolher* concernia a operar arbitrariamente sobre algo dado. Desta maneira, o confronto entre a atitude de Burgh e a de Espinosa coloca em evidência a profunda diferença entre uma forma de se aproximar de um objeto *indiretamente*, a partir de razões externas à própria relação com o objeto, e alcançar um objeto *diretamente*. Somente na primeira atitude, a de Burgh, a *crença* pode tornar-se uma questão.

É por força dessa diferença que Espinosa pode devolver a Burgh sua questão, indicando que, de fato, quem precisa justificar *sua* posição particular é aquele que a assume como posição particular.

Observe-se que o objetivo de Burgh não fora jamais o de colocar em termos abstratos o problema do conflito entre a razão em geral e a fé em geral. Tratava-se, isto sim, de defender *uma* fé: a fé católica. Há aqui uma escolha que particulariza a questão. Mas *como* esta escolha é feita?

“[...] examinaste todas as religiões, as antigas e as novas, as que se ensinam aqui, nas Índias e em qualquer lugar sobre o orbe da terra? E mesmo que as tenha considerado corretamente, como sabes ter elegido a melhor? [...]” (*Ep 76; G IV, p. 320; D, p. 398*).

O fato de a Revelação envolver um mistério implica a necessidade da aceitação de que, pelo menos preliminarmente, *todas* as Revelações têm o mesmo direito à pretensão de serem ótimas (seria de estranhar uma que não se declarasse ótima). Por força disso, o problema da eleição da melhor fé, assim devolvido a Burgh, torna-se crônico, de agudo que era. *Como escolher entre todas as Revelações que se dizem ótimas aquela que realmente é a melhor (o mesmo problema se repete para as diversas interpretações de uma mesma revelação)?*

Quanto à universalidade que Burgh pretendia emprestar à sua fé, pelo recurso da miríade de fiéis que acreditavam nas mesmas coisas, Espinosa contra-argumentará que a forma pela qual esta pretensa universalidade se constituía era um indício claro do seu caráter aparente:

“O que dizes sobre o assentimento unânime de miríades de pessoas e sobre a sucessão contínua da Igreja, e etc., é a mesma ladainha dos fariseus. Pois também estes, com uma confiança igual ou maior que a dos fiéis à Igreja Romana, afirmam miríades de testemunhos a seu favor, tomando o que ouviram como se fosse sua própria experiência, e com a mesma tenacidade que os testemunhos romanos [...]” (*Ep 76; G IV, p. 321; D, p. 398*).

Ora, Igrejas *diferentes* tomam *os mesmos motivos* como testemunho para a afirmação, precisamente, de sua *diferença*, como aquilo que garante, diante das outras, que elas são as *melhores* Igrejas. O testemunho, assim entendido, embora abarque a participação das opiniões de outras pessoas, não as toma em sua coincidência, a não ser aparentemente. E, a rigor, não será a coincidência de opiniões que fundamentará a verdadeira universalidade, mas a coincidência no saber e na compreensão, que partem de condições diferentes daquelas encontradas na opinião. Duas igrejas podem disputar qual delas é a melhor, mas não faz sentido disputar o que é verdadeiro no mesmo *sentido* em que se disputava pelo melhor. O homem de fé, portanto, vê-se em enormes dificuldades quando julga, a partir de sua atitude, outros homens de fé (ou homens que professam outra fé). Ao menos na medida em que a fé não concede direitos diferentes a pessoas de fé diversa. O fato, no entanto, é que os motivos que parecem justificar as diversas crenças podem ser os mesmos.

Assim também, os sinais que Burgh procura encontrar na sua fé estão em toda parte:

“Deves conceder que a santidade não é exclusiva da Igreja Romana, mas comum a *todas*” (*Ep 76; G IV, p. 318; D, p. 396*).

Não há como resolver, no plano da fé, a diversidade entre cada fé desviante. Mas isso não acontece no plano da razão. A distância entre os dois planos evidencia a partir da seguinte consideração: os mesmos motivos, tomados por facções diferentes, podem levar à divergência na fé; as mesmas razões, entretanto, conduzem à unicidade da verdade demonstrada. É claro então que a verdadeira universalidade (a que pressupõe concordância dos efeitos dada a concordância nas causas) está do lado da razão. O conflito entre filosofias termina sendo menos polêmico que a disputa entre as teologias por um motivo fundamental: é possível continuar pensando a unidade das filosofias ainda que sua história seja uma contínua produção de diversidades.

Este é o principal motivo pelo qual os termos em que Burgh se dirigia a Espinosa serão postos em questão pelo próprio Espinosa:

“Suponhas que todas as razões que coligiste estejam apenas a favor da Igreja Romana. Crês com elas ter demonstrado matematicamente a autoridade desta Igreja? Mas como está longe de ser assim, por qual razão pretendes que eu venha a crer que minhas demonstrações estão inspiradas pelo príncipe dos espíritos malignos e as tuas, contrariamente, por Deus, especialmente quando atesto que, como se evidencia da tua carta, te fizeste servo desta Igreja conduzido menos pelo amor a Deus que pelo medo do inferno, única causa de superstição? A tua humildade consiste em não confiar em ti mesmo, mas em outros que são condenados por muitíssimos outros? E ainda atribuíste à minha pretensão e soberba que tenha usado minha razão [...]” (*Ep 76; G IV, p. 322-3; D, p. 399-400*).

É preciso, no entanto, entender claramente o sentido em que Espinosa lança mão do termo *demonstração matemática* em seu contra-argumento. Um geômetra teria o direito de negar que a soma dos ângulos internos de um triângulo seja igual a dois retos em duas ocasiões. A primeira, ao detectar uma falha na demonstração clássica do teorema. Nesse caso, ele pediria uma nova demonstração ou rejeitaria o teorema como tal até que se encontrasse uma demonstração válida. A outra, ao demonstrar que, numa superfície curva, a soma dos ângulos internos de um triângulo pode superar ou não alcançar este valor (admitindo que a figura de três lados e três ângulos desenhados na superfície de uma esfera ou de outros sólidos curvilíneos, por exemplo, permaneça sendo um triângulo). Mas nesse segundo caso o teorema clássico não foi posto em questão. Aquilo de que se trata, agora, é restringir sua aplicação aos triângulos *planos*. As geometrias não-euclidianas, por exemplo, não são seitas geométricas. Isto porque a certeza e a verdade geométricas se produzem simultaneamente, pela demonstração.

É no plano da razão que a verdade aparece como índice de si mesma, e não poderá ser julgada a partir dos seus indícios, isto é, suas propriedades

extrínsecas. O plano da fé, por sua vez, se completa apenas no exame dos motivos extrínsecos que a justificam. Por isso mesmo o exame racional do mundo, do qual a filosofia é uma modalidade, irá diferenciar-se *toto cælo* do exame, mesmo que racional, dos indícios de um mundo. A teologia, ao pressupor uma interpretação dos indícios de um mistério, pressupostos no conceito de revelação, diferencia-se completamente da filosofia, coloca-se em outro plano.

Por isso mesmo, aos olhos de Espinosa, Burgh cometeu dois grandes enganos ao afirmar que no *Tratado teológico-político* confundiam-se teologia e filosofia. O primeiro foi não se dar conta de que esta confusão não poderia acontecer mesmo quando a filosofia dedica-se a falar sobre as Sagradas Escrituras (ou a teologia sobre temas próprios à filosofia). Isto porque o lugar de onde fala a filosofia é completamente diverso *por natureza*: ele pressupõe o mesmo espírito que o das demonstrações matemáticas, mesmo quando não se apresenta sob a forma de uma demonstração⁽⁵⁾. Este espírito resume-se em interpretar buscando a verdade imanente daquilo que está sendo interpretado, isto é, interpretar não pressupondo que a verdade da coisa apareça para além dos próprios termos interpretados e, sobretudo, que não se manifeste a partir de algum mistério.

O segundo engano de Burgh foi o de confundir o *Teológico-político* com a enunciação positiva da filosofia de Espinosa, como se os temas de uma filosofia pudessem esgotar-se na interpretação das Sagradas Escrituras. Que isto não é o caso, já avisava o próprio Espinosa:

“E tu, miserável, te compadeces de mim e chamas de quimera a minha filosofia, *que nunca viste?*” (*Ep 76; G IV, p. 319; D, p. 397; grifos nossos*).

Ora, Burgh parece haver conhecido o *Tratado teológico-político*, publicado antes da correspondência entre os dois autores. Mas a carta de Burgh vinha datada de 3 de setembro de 1675, o que torna provável que Espinosa, ao usar o termo *mea philosophia*, esteja se referindo à *Ética*.

Se for a partir dessa diferença de natureza que Espinosa opõe sua filosofia à teologia, e se Burgh, ele próprio, ao apelar para o patos da fé, obrigar Espinosa a responder em bloco contra seus argumentos, como sugeríamos no início das nossas considerações, a resposta completa que Espinosa oferece a Burgh, na *Carta 76*, terá de ser explicada a partir da aplicação destes princípios. Resumiremos o essencial da resposta em uma linha:

“[...] como sabes ter elegido a ótima fé, se não podes dar nenhuma razão de tua fé?” (*Ep 76; G IV, p. 320; D, p. 398*).

Mas para percebermos de que modo Espinosa oferece tal resposta investigaremos rapidamente a economia geral da *Carta 76*, o que será feito adiante.

IV

A *Carta 76* inicia *in media res* dirigindo, já em sua primeira linha, uma advertência a Burgh:

“O que relatado por outros poderia ter a força de me fazer crer, entendi finalmente através de tua carta; não só te efetivaste membro da Igreja Romana como te fizeste um acérrimo defensor dela [...]” (*Ep 76; G IV, p. 316; D, p. 395*).

As diferenças entre *crer* no relato indireto e *entender* (o verbo utilizado por Espinosa é *intellexi*) serão justamente a novidade da resposta que o autor dirigirá a Burgh. Mas, pelo menos a partir do que diz o próprio Espinosa, esta resposta não será espontânea. Nas mesmas linhas iniciais Espinosa indica sua vontade de não responder à *Carta 67* – o que também constitui um contra-argumento. A crença num relato indireto envolve uma atitude completamente diferente da razão. A primeira pode ser levada a cabo

apenas a partir dos sinais extrínsecos, da relação afetiva com uma imagem, a segunda implica a visão completa da forma como estes sinais se produziram. A primeira envolve apenas a paixão do intérprete, a segunda envolve a autonomia e a virtude do intérprete. Com efeito, o patos violento da conversão de Burgh, rebatido no tom solene e ameaçador da *Carta 67*, parece, aos olhos de Espinosa, uma paixão violenta que enquanto tal irá arrefecer com o tempo:

“[...] não pretendia responder-te nada, certo de ser o trabalho do tempo, mais que o da razão, o que te restituiria a ti mesmo [...]” (*Ep 76; G IV*, p. 316-7; *D*, p. 395).

Não era, portanto, alguma forma de má vontade que impedia Espinosa de oferecer sua resposta, mas a violência do patos contido na acusação de Burgh – violência que excluía a possibilidade de interlocução racional e, com isto, de qualquer espécie de interlocução verdadeira. Além disso, a resposta de Espinosa corria o risco de ser interpretada como um embate pessoal, risco que se confirmava já em muitas passagens da *Carta 67* nas quais Burgh dirigia-se a Espinosa pessoalmente. Ora, a possibilidade de um confronto pessoal, aos olhos de Espinosa, desqualificariam a intenção de responder do ponto de vista da razão, daí o cuidado em declarar os motivos pelos quais Espinosa sentiu-se inclinado a oferecer sua resposta. A esperança nos dotes do jovem Burgh e o dever de amigo levaram Espinosa a responder à sua carta ainda que a verdadeira interlocução possa ser impedida pelo estado de ânimo com que Burgh lhe dirigia sua correspondência. Observe-se que o elogio de Espinosa inverte os termos em que Burgh o acusava no começo da *Carta 67*⁽⁶⁾, devolvendo-os a Burgh com esta diferença: o engenho e os dotes naturais de Burgh estão suspensos pelo patos da sua conversão.

A construção da *Carta 76* é bem menos formalizada e bem menos solene. Não há nela nenhuma condenação, apenas a queixa de um antigo amigo que agora assiste ao ânimo violento do seu opositor. Não há também nenhuma estrutura que repita o tom judiciário da *Carta 67*. O juiz dos

argumentos de Espinosa é o próprio Burgh, na medida em que puder julgar com equanimidade. Espinosa inicia seu contra-argumento diretamente, rejeitando a necessidade de contrapor argumentos *de facto* diante do julgamento extremamente positivo que Burgh parece fazer da história da Igreja e dos seus sacerdotes:

“Pois, vulgarmente, estas coisas se dizem por malevolência e são aduzidas mais para irritar que para ensinar” (*Ep 76; G IV, p. 317; D, p. 395*).

Da mesma maneira, concede, de imediato, boa parte dos indícios que Burgh coligia como provas da superioridade da Igreja Romana. Contudo, como vimos, Espinosa não os toma como *próprios* à Igreja, ou ainda como efeitos de alguma virtude que diga respeito *apenas* a esta Igreja. O primeiro contra-argumento de Espinosa, portanto, será o seguinte: Burgh não pode mostrar uma relação de causa e efeito entre pertencer a uma igreja qualquer e manifestar as virtudes cristãs. A rigor, a virtude parece depender menos do pertencimento formal a uma igreja que de uma prática concreta e determinada. Espinosa conclui disso a ilegitimidade na forma pela qual Burgh acusa os que não adotam a Igreja Romana de qualquer impiedade ou vício.

O segundo contra-argumento de Espinosa dirá respeito à forma pela qual Burgh ameaça aqueles que julga ímpios. Com efeito, a piedade deveria ter a ver muito mais com o amor pela virtude que com o medo diante do príncipe dos espíritos malignos (figura que, no mais, Espinosa toma por absurda). A própria piedade de Burgh vê-se afetada quando seu fundamento, ao invés do amor a Deus, parece ser a crença no poder de um espírito maligno. Todavia, mesmo que não fosse assim, o ponto de Espinosa consiste em que a virtude possa ser aceita por si mesma, sem necessidade de uma punição de qualquer espécie para aqueles que não a praticam. Daí a falta de necessidade do mal e do castigo eterno para a justificação da prática do homem efetivamente virtuoso.

Em terceiro lugar Espinosa devolve o contra-argumento que define a estratégia da *Carta 76*. Burgh não pode apresentar as razões de sua fé, por-

tanto a eleição da fé católica, para este último, *só pode ser uma arbitrariedade*. Isto porque todos os indícios que apresentava para justificar sua escolha valem, na verdade, para quaisquer outras igrejas – na medida em que a eleição de uma Igreja qualquer não parece ser a causa adequada de nenhuma virtude, como vimos. Mas o fato da arbitrariedade vem atestado por um sintoma mais grave. Ao tentar mostrar que pertence à *melhor* igreja, Burgh deforma a questão mais apropriada, que é de saber qual a verdadeira doutrina a respeito daquilo que as igrejas pretendem alcançar. A diferença entre o melhor e o verdadeiro está em que o primeiro exige uma comparação entre vários e o segundo encontra seu valor em si mesmo. Este desvio, para Espinosa, não permitia à questão “[...] como sei que [...] é a melhor entre todas” ser diretamente aplicável a um discurso racional.

Espinosa não deixa de observar que, ao pedir as razões da filosofia, Burgh parecia aproximar-se de alguma forma de racionalidade:

“Pareces, pois, querer visar a razão quando me perguntas de que modo sei que a minha filosofia é ótima entre todas [...]” (*Ep* 76; *G* IV, p. 320; *D*, p. 397).

Contudo essa pretensão mostra-se *apenas aparente* quando nos perguntamos por aquilo que Burgh efetivamente está reconhecendo como razão. Para Espinosa, o fato de uma razão poder ser compartilhada entre muitos e comparada com outras razões, fato a partir do qual se pode acolher uma delas que seja ótima, é apenas uma propriedade extrínseca da razão. Um princípio só é *realmente* aceito como racional quando julgado por sua propriedade intrínseca, que é a de *constituir-se* racional sem que isto dependa de qualquer comparação⁽⁷⁾. Isto porque o mecanismo de formação das seitas mimetiza a razão: em toda seita há um princípio a ser compartilhado e há um princípio a ser julgado ótimo. Todavia, a pretensão é um direito comum a qualquer seita, e o número de pessoas que pertencem, pertenceram ou pertencerão a ela consiste apenas numa circunstância que não prova nada a respeito da legitimidade destes princípios.

Segundo Espinosa, portanto, não bastará para aceitarmos um princípio como racional que ele seja compartilhável entre diversos interlocutores. O critério da publicidade não é suficiente para estabelecer a racionalidade. Temos de exigir, também, que sua aceitação não seja circunstancial, que tenha sua raiz na natureza mesma das coisas. Por certo, não se pede com isso que um princípio venha a ser demonstrado, mas que ele *demonstre*. É por isso que, ao denunciar a aparência de racionalidade na forma como Burgh interpreta seus princípios, Espinosa recorre ao motivo pelo qual um princípio pode ser aceito:

“[...] o verdadeiro é índice de si mesmo e do falso” (*Ep 76; G IV, p. 320; D, p. 397*).

Como o verdadeiro é índice de si mesmo e do falso é algo que escapa à *Carta 76*. Adiantamos que o segundo escólio à Proposição 40 da Parte II da *Ética* será o momento adequado para entendermos o que isto quer dizer, quando Espinosa estiver considerando a *scientia intuitiva*. Deixemos de lado, aqui, a questão de caracterizar positivamente o que significa o termo *index sui*. A *Carta 76* nos dá apenas uma boa oportunidade de caracterizar *negativamente* o que esta expressão pode querer dizer. O primeiro ponto a ser levado em consideração, para isso, é que qualquer verdade permite, a partir de si mesma, a progressão que leva a novas verdades e às séries de contra-razões que afastam o falso.

Assim, os três principais contra-argumentos de Espinosa, que dão todo o tom da *Carta 76*, indicam a forma pela qual a aparência de racionalidade deve ser criticada. Ora, a contra-argumentação de Espinosa implica que *pode* haver uma aparência de racionalidade, cumpre então que Espinosa indique *como* distinguir a aparência de razão e a razão ela mesma. Efetivamente, a aparência de razão se constrói pela mimese das propriedades extrínsecas da razão: sua publicidade (se nos permitirmos chamar desta maneira a propriedade de compartilhar um juízo), a capacidade do estabelecimento de cálculos e comparações e, por fim, sua pretensão à universalidade e à necessidade de sua aceitação. Era isto que Burgh entendia por razão ao

enumerar os motivos pelos quais julgava poder condenar a filosofia de Espinosa como heresia e defender a doutrina teológica presente no catolicismo.

Mas a maneira como Burgh desenvolve sua tentativa não chega a apresentar, segundo Espinosa, mais que uma série circunstancial de argumentos, que não garantem nada que diga respeito à verdade das suas pretensões nem alcançam realmente o estatuto de razões. A resposta de Espinosa a Burgh, em função disto, nos ensina que o contrário da razão não precisa ser um agregado desorganizado de afirmações e, pelo contrário, pode mimetizar o caráter orgânico de uma doutrina. Por outro lado, se seu fundamento for circunstancial este mesmo agregado de argumentos tornar-se-á *arbitrário*, sobretudo quando acompanhado da pretensão de ser entendido como doutrina. Vejamos o argumento pelo seu avesso. Um dos principais sentidos do contrário à razão, para Espinosa, é a arbitrariedade, entendida como um patos diante do qual o ânimo se vê suspenso (como Espinosa parece caracterizar o estado de ânimo de Burgh na sua conversão) por força de uma paixão arrebatadora (que para Burgh, segundo Espinosa, será a imagem que serve de princípio para sua fé). A razão aparente, quase sempre, se revela sob a forma de um afeto. É isto o que permite aos discursos que se proclamam racionais condenar, julgar ou escarnecer em vez de compreender. Não cabe, na atitude racional, julgar alguma coisa com louvor ou censura, muito menos condená-la ou redimi-la, se não quando esta se torna uma questão de lei, sancionada por um Estado⁽⁸⁾. Espinosa não irá condenar Burgh, na *Carta 76*, a nenhuma forma de punição eterna, ele não precisará expiar nenhum crime, ou sofrer qualquer pena. O objeto final da crítica de Espinosa a Burgh será o próprio patos presente na *Carta 67* – o que Espinosa já resumira sob o nome de superstição no *Tratado teológico-político* – e a conseqüente dificuldade em restabelecer, a partir disso, um julgamento racional:

“Livra-te desta superstição, reconhece o tanto de razão que Deus te deu e a desenvolva, se não queres ser contado entre os brutos. Deixa de chamar mistério aos erros absurdos, não confundas torpemente aquelas coisas ou que são incógnitas ou que não nos foram

manifestas com aquelas que se demonstram absurdas, como o são os horríveis segredos de tua Igreja, os quais quanto mais repugnam à razão mais crês transcenderem o intelecto” (*Ep 76; G IV, p. 323; D, p. 400*).

Por outro lado, ainda que Espinosa aponte a irracionalidade e, por consequência, a arbitrariedade dos argumentos de Burgh, isto não irá querer dizer que os princípios pelos quais ele precipitou-se neste estado não sejam compreensíveis. De fato, o diagnóstico final de Espinosa, o de que Burgh está disposto acreditar em coisas que “quanto mais repugnam à razão” mais parecem “transcender o intelecto”, é um efeito imediato da presunção, exclusivamente atribuída a Burgh, de ter encontrado a *melhor* fé. Mas o diagnóstico de Espinosa não rejeita a posição de Burgh por inexplicável. O interesse deste diagnóstico está em mostrar que a irracionalidade pode ser racionalmente compreendida, uma vez identificado seu patos gerador.

Voltemos então ao contra-argumento de Espinosa à acusação de Burgh:

“[...] não presumo ter encontrado a melhor filosofia; sei, contudo, que entendo a verdadeira [*non præsumo, me optimam invenire Philosophiam; sed veram me intelligere scio*]” (*Ep 76; G IV, p. 320; D, p. 397*).

A primeira cláusula da frase diz respeito à racionalidade aparente que se fia na presunção de encontrar o melhor; a segunda diz respeito a um saber *que se sabe* intelecção da verdade. Dissemos anteriormente que a diferença de uma parte da frase à outra está na emenda dos termos “presumir”, “encontrar” e “melhor”, que é operada pelo uso correto da demonstração:

“Se em contrapartida questionas como sei isso, te responderei que do mesmo modo segundo o qual sabes que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, e ninguém negaria isso – ninguém cujo cérebro esteja são e não sonhe com espíritos imundos

inspiradores de idéias falsas semelhantes às verdadeiras –, pois o verdadeiro é índice de si mesmo e do falso” (*Ep* 76; *G* IV, p. 320; *D*, p. 397).

É o conhecimento intelectual (isto é, demonstrativo) que efetiva essa emenda do saber ao presumir. A caução que o torna capaz disso está dada no caráter de *index sui* que a verdade assume quando alcançada sob este modo de conhecimento, a saber, o conhecimento intelectual implica saber-mos que estamos inteligindo. Ao lado deste modo, o resíduo irracional, criticado por Espinosa, carece de duas notas fundamentais. “Presumir” encontrar o melhor indica a possibilidade de desconhecer que ainda não inteligimos – e não o sabemos, justamente, quando efetivamente *não* inteligimos. Da mesma forma, porque não sabemos que não inteligimos quando não inteligimos, a falsa intelecção *não* é índice de si mesma e do falso.

Espinosa está perguntando a Burgh em que medida a fé, por si mesma, é capaz dessa reflexão. Se ela depende de uma revelação ou da operação da Graça, igualmente, ela fica a dever para algo que a ultrapassa. Aqui está o problema para o homem de fé: sua fé, por definição, remete a um ponto de partida externo sob a dependência do qual ela *precisa* ser justificada. O mesmo não se dá com a razão que, por este motivo, envolve uma atitude *completamente* diversa. Enquanto a razão pode propor sua autonomia, a fé precisa necessariamente de outra instância para completar sua confiabilidade.

A reviravolta que Espinosa propõe diante do patos da fé será tal, que esta última não poderá mais se encontrar com a razão. A distância entre a fé e a razão nem por isso envolve um movimento de conflito ou de contradição entre ambas, encerra, isto sim, uma mudança de atitude a partir da qual a fé não pode mais ser proposta como fundamento para uma doutrina. Do lado da fé, a única resposta coerente para a divergência é a tolerância, uma vez que toda fé tem o mesmo direito a se dizer a melhor. Do lado da razão a divergência resolve-se na unidade do verdadeiro, diante da qual não se permite questionar qual a *melhor* verdade, mas apenas qual a verdade.

Por certo o contra-argumento fatal que Espinosa devolve a Burgh, como vimos anteriormente, podia ser resumido no seguinte enunciado:

“[...] como sabes ter elegido a ótima fé, se não podes dar nenhuma razão de tua fé?” (*Ep 76; G IV*, p. 320; *D*, p. 398).

Mas este enunciado, na *Carta 76*, está longe de ter um sentido unívoco. Determinar este sentido tem a ver essencialmente com as variações *sui generis* que o conceito de razão suporta, na filosofia de Espinosa. Se percebermos a construção dos contra-argumentos de Espinosa, temos de destacar pelo menos três sentidos diversos daquele mesmo enunciado. O primeiro deles desenha a relação entre Burgh e Espinosa pessoa a pessoa. Neste plano, não poder dar nenhuma razão para a fé significa não alcançar o interlocutor. Isto é, o jogo de imagens e de afetos que move Burgh em direção à fé que abraçou aparece sob a forma de uma idiossincrasia. Assim também, a rejeição que Espinosa porventura viesse a fazer diante da fé de Burgh também seria uma idiossincrasia. O sentido emprestado à razão, em vista disso, é apenas o de permitir que se manifeste a *divergência* entre os interlocutores, dadas suas posições singulares, seus afetos e imagens que se seguem de suas posições particulares. A razão, no seu primeiro sentido, é aquilo que permite a emenda das idiossincrasias a partir da construção de um lugar em que é possível a construção de um discurso comum a vários interlocutores.

Em um segundo plano o que está em jogo são os princípios que movem Burgh e Espinosa a defender suas posições. Agora os dois interlocutores divergem por força daquilo que assumiram como norma para seu juízo. Importaria então entender o que pode haver em comum entre seus discursos, para perceber quando eles se distinguem e por que motivos tomam direções diferentes. Então, o fundamental não seria mais as imagens e os afetos que singularmente dizem respeito aos interlocutores, mas a relação destes interlocutores com seus afetos e entre si (em termos muito semelhantes àqueles em que Espinosa constrói sua teoria dos afetos na terceira Parte da *Ética* e a amplia na quarta Parte). Não poder dar a razão, neste contexto,

significa não ser capaz de identificar a verdadeira relação dos interlocutores entre si e com seu objeto. Isto, aos olhos de Espinosa, evidencia-se nos momentos em que Burgh pensa sua fé como eleição, isto é, a partir do *arbítrio*. Para Espinosa, em contrapartida, a razão consiste naquilo que pode permitir, por meio de um ditame, uma ação comum aos interlocutores – todo esforço racional, portanto, deve evitar que a razão possa ser apontada a partir do arbítrio de um dos interlocutores.

Com efeito, o arbítrio envolveria um momento, pelo menos, no qual Burgh pudesse não ser o que ele efetivamente será. Burgh, pensando assim sua fé, não se mostraria capaz de mostrar *por que* abraçou *esta* fé, diante de todas as outras que tinha à disposição. Não sem lançar mão de motivos completamente contingentes, exatamente como o próprio Burgh indicava ao perguntar para Espinosa com que direito *elegia* a sua filosofia como a melhor. A devolução deste argumento, de Espinosa a Burgh, introduz uma dificuldade que aquele último não havia previsto: a filosofia não é alcançada por uma eleição, não se parte de um arbítrio para aceitar ou rejeitar uma filosofia, pelo menos não para Espinosa. O fato de uma filosofia ser proposta como uma tarefa racional implica que, desde o início, abdique-se da escolha em nome da compreensão. E, mesmo que Burgh lançasse mão da Graça como principal motivo do seu arbítrio, Espinosa poderia responder que, uma vez que a Graça agisse sobre um indivíduo na sua singularidade, Burgh não poderia exigir daqueles que não foram atingidos pela Sua ação tivessem que adotar a mesma fé. Assim, novamente, não haveria como apresentar razões para a fé, isto é, não seria possível mostrar como, partindo da fé, compartilhassem-se os ditames da razão.

O último plano do confronto entre Burgh e Espinosa alcança um sentido *ético*. Neste plano, em particular, o contra-argumento de Espinosa atinge sua força completa. Entra em questão, ao lado das relações que Espinosa e Burgh guardam com suas imagens, seus afetos e entre si, saber *como* concretamente dão-se estas relações. Nos contra-argumentos anteriores, a adoção de uma verdade não é arbitrária quando tem origem naquilo que define a verdade intrinsecamente. Daí que, em um dos momentos positivos de sua contra-argumentação, Espinosa tenha apresentado a verdade como *index*

sui. Agora, do ponto de vista ético cumpre tirar a consequência disto para aquele que age segundo o ditame da razão. Ora, segundo Espinosa, quem vê a verdade a assume *sui juris* a partir desta mesma visão. Mas isto não pode ser compreendido como uma escolha. Em primeiro lugar porque a verdade não se apresenta diante do falso, mas por si mesma. Em segundo lugar porque asserir (assumindo uma verdade) e entender não são dois atos distintos⁽⁹⁾. Assim, a atitude autônoma, não alienada, implica que a razão e a verdade confundam-se e que, da mesma maneira que a verdade seja índice de si mesma a razão seja responsável por si mesma.

Pelos mesmos motivos aceitar a verdade por força de algo que não lhe é intrínseco significa aceitá-la *alieno juris*. Nesta aceitação a verdade não é alcançada por si mesma e aquele que aceita não o faz por si mesmo. Não poder apresentar as razões, então, quer dizer não poder assumi-las partindo da sua autonomia. Devemos considerar, no entanto, duas condições em que isto não pode ser feito. A primeira delas advém de alguma incapacidade em alcançar uma verdade. É evidente, neste caso, que o problema apontado por Espinosa consiste em que, mesmo assim, seu interlocutor pretendesse assumir sua asserção como doutrina positiva. É por consequência disto que a filosofia de Espinosa rejeita a aceitação de um mistério como argumentação legítima *em favor de uma doutrina*. A segunda concerne à forma pela qual se assume a verdade. Ela não é entendida por Espinosa como algo que envolva o arbítrio daquele que julga, como indicamos acima. Infere-se disso que a investigação de uma verdade não tome o arbítrio como ponto de partida, de onde uma doutrina não poder envolver nenhuma forma de escolha. Era isto que permitia a Espinosa rejeitar como doutrinária toda investigação que se perguntasse pelo *melhor* a partir da simples comparação das filosofias ou das teologias entre si. No plano em que a verdade não pode ser alcançada a conduta racional é a da tolerância com respeito às posições divergentes, no plano em que a verdade pode ser alcançada não faz sentido pensar em tolerância, mas apenas no reconhecimento da verdade.

Poder alcançar a verdade, poder apresentar suas razões neste contexto ético, só pode significar a força pela qual efetiva-se o conhecimento intelectual, como compreendido por Espinosa. Portanto, este último sentido do

termo razão coincide com o conceito de virtude como força, como capacidade de ação e como liberdade. Da maneira mais radical, Espinosa separa a fé da razão concedendo apenas à última a possibilidade de representar a virtude de forma cabal. Esta reforma no conceito de razão, porém, constituirá o sentido acabado da noção espinosana de virtude. A virtude consistirá exatamente no movimento pelo qual se supera a aparência que presume encontrar o melhor, coincidindo com a ação que se origina do impulso intelectual de saber que inteligimos a verdade.

Coloquemo-nos agora sob o ponto de vista de Burgh. Como diferenciar a aceitação do aparente e o conhecimento da verdade, partindo do mero arbítrio? Por certo, fora do âmbito da verdade, não nos restarão mais que indícios da nossa condição. Em que medida estes pressupostos de Burgh não implicam apenas a diminuição do seu poder de ação? Em que medida eles não o põem sob a dependência de algo que ele nunca poderá reconhecer a partir da sua autonomia? Em que medida a doutrina de Burgh exprime a verdadeira virtude? Diante da condenação doutrinária a que Burgh lhe submete, Espinosa, em chave ética, poderia responder com o adágio final da quinta Parte da *Ética*:

“A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas, ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões” (*E. V*, P42; *G II*, p. 307; trad. bras., p. 300).

No final, o maior contra-argumento que Espinosa poderia apresentar a Burgh seria a própria vida que Burgh abraçou. Mas isto não envolve mais uma comparação entre doutrinas, uma eleição do melhor ou uma condenação do pior. Numa chave completamente leiga, o que Espinosa pede a Burgh é que não produza doutrina sobre aquilo que não pode assumir a forma de uma doutrina, e que não confunda o discurso que persegue a verdade com os discursos que, por natureza, devem tolher todas as divergências. A filosofia, para Espinosa, já se encontra completamente separada da teologia.

Abstract: The article searches to analyze the correspondence between Spinoza and A. Burgh, who is a newly converted to the Catholicism. In addition of some rethoric aspects of the correspondence, it is in question the arguments that Burgh offered in favor to the authority of the faith's articles and of the Catholic Church, and the necessity of a religious conversion of Spinoza, they are put over against to the reasonable arguments founded in that Spinoza call "my philosophy" (*mea philosophia*).

Key-words: theology – Catholic Church – faith – philosophy – Spinoza – religious conversion – reason – heresy

Notas

(1) *Enviada de Florença, em 3/9/1675. Citada em nossa tradução a partir da edição Gebhardt (Espinosa 1; abreviado como G); indicamos também a referência na tradução espanhola da A. Domínguez (idem 3; abreviado como D).*

(2) *Burgh parece ter em mente as teses do Tratado teológico-político, como veremos adiante.*

(3) *O início da narração já apontava a soberba como a matriz de todas as acusações posteriores que Burgh dirigirá a Espinosa: "[...] te deixaste conduzir e enganar pelo mísero e soberbíssimo príncipe dos maus espíritos" (Ep 67; G IV, p. 281; D, p. 354).*

(4) *"Se crês no Cristo crucificado reconhece tua péssima heresia, renuncia às perversões de tua natureza e te reconcilia com a Igreja. O que provas de forma diversa daquela que se fez, faz ou fará em todos os heréticos que se afastaram, afastam-se ou afastar-se-ão da Igreja de Deus? [...]" (Ep 67; G IV, p. 282; D, p. 356).*

- (5) “[...] o fundamento do Tratado teológico-político, a saber, que a Escritura se interprete somente pela Escritura, e que insolentemente e sem nenhuma razão acusaste de falso, não é suposto mas apoditicamente demonstrado verdadeiro e firme no Capítulo 7 [...]” (Ep 76; G IV, p. 323-4; D, p. 400).
- (6). “Quanto mais o admirava antes por tua agudeza e por teu engenho tanto mais me compadeço e lamento agora [...]” (Ep 76; G IV, p. 324, D, p. 400).
- (7) A Ética irá definir a razão como um *quid omnibus commune*, como um algo comum a um universo de coisas (cf. E. II P37, 38, 39 e 40 schol., passim; trad. bras., p. 159-60). Esta comunidade é imediata, encontra-se na natureza das coisas elas mesmas e será o ponto de apoio para, a partir do algo em comum, inferir propriedades universais, válidas para o universo de coisas em questão ou, ao contrário, descrever a causa desta comunidade como um algo, ainda que este algo seja tomado em seu sentido abstrato. Esta última possibilidade se evidencia já no Tratado da emenda (cf. TIE, §19, nota F; trad. bras., nota 21, p. 48).
- (8) Cf. Tratado teológico-político, Cap. XV, Espinosa 4, p. 332 e ss.
- (9) A Ética indica isso claramente, quando identifica vontade e intelecto. A idéia já é uma afirmação por si mesma, cf. E. II P49 e P49 corol., trad. bras., p. 167-8.

Referências Bibliográficas

1. ESPINOSA, B. de. *Spinoza. Opera*. Hrsg. v. C. Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1975, 4 vols. (abreviado como *G*, seguido do número do volume em algarismo romano e da página).
2. _____. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética demonstrada à maneira dos geômetras; Tratado político; Correspondência*. Col. Os Pensadores. Sel. de textos e "vida e obra" por M. de S. Chaui. Trad. e notas de M. de S. Chaui, C.L. de Matos, J. de Carvalho, J.F. Gomes, A. Simões e M. de Castro. São Paulo, Abril Cultural, 1979, 2ª ed. (abreviado como *trad. bras.*).
3. _____. *Correspondencia*. Introd., trad., notas e índices de A. Domínguez. Madri, Alianza, 1990 (abreviado como *D*).
4. _____. *Tratado teológico-político*. Intr., trad., notas e índices de A. Domínguez. Madri, Alianza, 1986.