

ESPINOZA: A ESCRITURA COMO ESCRITURA

Hygina Bruzzi de Melo

Resumo: *Espinoza: A Escritura como escritura.* O artigo em questão tem dois pontos de partida que são simultaneamente dois objetivos a alcançar. Ambos, entretanto, têm por objetivo uma releitura contemporânea do *Tratado Teológico-Político* de Espinoza, à luz: 1. de uma teoria da linguagem não representacionista compatível com o imanentismo da crítica Espinozana às interpretações do texto bíblico; 2. do pressuposto de que a desconstrução da interpretação e da linguagem "autorizadas" é ao mesmo tempo desconstrução do poder político que elas pretendem legitimar.

Palavras-chave: Hermenêutica, Escritura, autoridade política, autoridade religiosa, desconstrução, imanência, representação, enunciado, enunciação.

Abstract: *Spinoza: The Scripture as scripture.* This article has two starting points which are simultaneously two aims to be reached. Both, however, deal with a contemporary second reading of Spinoza's *Tractatus Theologicus Politicus* in the light of: 1. a non-representationalist theory of language which is compatible with the immanentism of the spinozean criticism of the interpretation of the Scriptures; 2. the assumption that the de-construction of "authorized" interpretation and language is at the same time the de-construction of the political power which they intend to legitimize.

Key words: Hermeneutics, Scriptures, political authority, religious authority, de-construction, immanence, representation, enunciation, context of enunciation.

Se o partido adotado por Espinoza para a interpretação do texto bíblico pode ser jogado contra ele próprio, algo nos diz que o enigma do 'Tratado Teológico-Político' não está no sentido quase canônico de suas teses, mas nas condições em que elas são enunciadas. A distinção (essa categoria-tipo da episteme clássica) entre teologia e filosofia, a compatibilidade entre o conhecimento das Escrituras — a partir de imagens — e

1. O texto utilizado foi o da tradução francesa de Madeleine Francès e Robert Misrahi: *Spinoza. Traité des autorités théologique e politique*. In: -. *Spinoza. Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1954 (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 653-964. A obra em questão passa a ser indicada nas notas sob a sigla TTP.

o conhecimento intelectual — através de idéias adequadas — , a passagem do direito natural ao direito positivo, a compatibilidade entre a liberdade individual e a liberdade política, a separação entre autoridade teológica e autoridade política e a submissão da primeira à última, eis o que parece constituir o quadro simplificado dos temas do Teológico-Político. Temas que, se de um lado se inscrevem nas exigências atuais de uma episteme voltada para o ordenamento e a hierarquização dos domínios do saber, por outro lado mantém sua estreita relação com as questões políticas da Nederlândia do século XVII, onde por motivos diferentes de Espinoza, regentes e místicos se empenhavam na distinção entre fé e ciência. Onde, além disso, cristãos menonitas e "colegiantes" adotavam como lema a tolerância e a prática de uma religião não dogmática².

O contexto de enunciação do Tratado Teológico-Político vem turvar, entretanto, essa transparência de seu enunciado. Cautela, eis a advertência que submete o dito à astúcia do dizer. Às voltas com os calvinistas orangistas, com os judeus e com os cristãos, o empenho iconoclasta de Espinoza para conceber e legitimar a autoridade política, liberando-a da figura do direito divino, é ímpar. A ponto de poder reivindicar, com muito mais razão que Descartes, o título de filósofo do desmascaramento³. A prudência adverte, a astúcia rege a execução. Em sua dessacralização da Escritura, o texto do Tratado Teológico-Político não tem outra alternativa senão o artifício da máscara contra a máscara. É interessante observar que, ao desmistificar a teatralidade barroca dos signos, Espinoza se veja paradoxalmente levado a adotar a forma de um contradiscurso igualmente teatral. Discurso que, além disso, exhibe níveis de opacidade não menos expressivos que os do objeto de seu enunciado, ou seja, o texto bíblico.

Ao se referir às dificuldades enfrentadas por Espinoza para remontar à gênese do sentido da Escritura, Marilena Chauí desenrola os fios que sucessivamente vão tecendo o mistério no qual o texto bíblico termina por mergulhar. A distância temporal é o primeiro passo na configuração do estranhamento e, logo em seguida, do mistério, pretexto para as interpretações canônicas, na medida em que o texto bíblico é narrativa *in abstinentia*. Ora, o que é isso que está no lugar de outra coisa, *aliquid stat pro aliquo*, senão o signo em sua acepção clássica? "Lido por uma outra cultura, o texto se torna opaco e denso como tudo que é outro e a diferença cultural torna o texto enigmático"⁴. A opacidade que impregna a Escritura não seria finalmente da mesma ordem que a opacidade constitutiva do signo?⁵

Como exercício de leitura não especializada no universo Espinozano, o presente trabalho sugere uma deriva cujo argu-

2. Cf. MADIFFINE, FRANÇOIS. *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe. siècle*. Paris, Félix Alcan, 1937.

3. Cf. nota 72 de ROBERT MISRAHI. *In Spinoza. Œuvres complètes*. p. 1454.

4. MARILENA CHAUI. "Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Spinoza". In: *Da realidade seu mistério ao mistério do mundo*. São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 46.

5. Opacidade e transparência formam o duplo destino do signo tanto para a teoria clássica quanto para a vertente da nova análise na filosofia contemporânea da linguagem. Essa dupliceza, concebida a partir dos enunciados nas línguas naturais, não se aplica, segundo os filósofos da antiga análise (Russell, Whitehead) às linguagens formais ou lógico-matemáticas, onde a transparência do signo ao que ele representa é condição indispensável de sua validade. Cf. FRANÇOIS RÉCANATI. *La transparence et l'énonciation*. Paris, Seuil, 1979. (Coll. L'ordre philosophique)

mento é o de que, no *Tratado Teológico-Político*, a dessacralização da autoridade política se exerce paralelamente à desconstrução do sentido enquanto lastro assegurador da verdade da Escritura, ainda que esta se deixe contaminar pela opacidade, situando-se aos olhos de Espinoza, muito aquém da transparência do discurso filosófico. Trata-se, pois, de acompanhar a degradação que, relativizando a Escritura, faz dela nada mais (ou, conotação contemporânea, nada menos que escritura). Deriva justificada pelo próprio método de interpretação proposto por Espinoza no *Tratado*, na medida em que considera o texto bíblico como *causa sui*, texto aberto por excelência. Assim, pode-se dizer que a opacidade da fala dos profetas (conteúdo do enunciado Espinozano) se reduplica na opacidade que experimentamos com relação ao próprio texto Espinozano, na distância que nos separa dele e do contexto de sua enunciação. Além disso, a fala oportuna dos profetas, no interstício que se abre com a substituição de uma autoridade por outra, é uma habilidade que, muito a propósito, não passa despercebida a Espinoza. Quem nos garante que essa não foi a estratégia que ele — aliás, inutilmente — assumiu como sua?

Os doze primeiros capítulos do *Teológico-Político*, e, de modo especial o capítulo VII sobre a interpretação da Escritura, páginas clássicas e consagradas da crítica bíblica em Espinoza, são o “referente de base” deste exercício que, entre outras limitações, peca contra uma exigência de rigor quando se trata de questões de linguagem: a substituição do texto original por sua tradução. Isso, que pode não implicar um erro essencial, impede, entretanto, o acesso a essa “maneira muito própria” que tem Espinoza “de se servir do latim como de uma língua simbólica, simplificada e convencional, a fim de exprimir pensamentos completamente novos”⁶. Limitação acrescida de uma outra dificuldade, se se leva em conta que esse uso só é tão peculiar pelo fato de o latim nada mais ser para ele que o recobrimento de uma hebraização⁷. E do hebraico dispomos apenas das referências que o próprio Espinoza alinha no texto do *Teológico-Político*.

O Enunciado e a opacidade da Escritura

A ruptura entre a *episteme* do século XVI e a do século XVII, por ele denominada clássica, se expressa, segundo Foucault, por meio de uma revolução fundamental na concepção do signo. Ainda que prudentemente não deva ser registrada como “corte

6. MADELEINE FRANCÉS. “Notice”. In: -, TTP, p. 657.

7. Cf. MARILENA CHAUÍ. “Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinoza”.

epistemológico”, tal descontinuidade implica uma inegável e decisiva perda de inocência. A frustração das semelhanças entre a escrita e as coisas, a desconfiança quanto ao pacto entre os signos e a similitude marcam o advento de uma linguagem cujos encadeamentos não dizem respeito às coisas, mas à maneira como são conhecidas. A ordenação do mundo não mais se oferece a uma leitura imediata: submete-se à imposição da ordem do pensamento. A ordem é, enfim, a nova figura para a qual converge a comparação na *episteme* clássica. Assim, por se instituir exclusivamente no ato de conhecimento, o signo não se separa da representação, assumindo sua configuração binária [*representans* (significante)/*representantum* (significado)]. Analisante e cambiante, funcional e flexível, o sistema de signos concebido pela *episteme* clássica é, na sua arquitetura perfeita, “essa língua simples, absolutamente transparente, capaz de nomear o elemento”⁸. A inexistência de elemento intermediário entre o signo e seu conteúdo torna improvável toda e qualquer opacidade. Nesse contexto, a teoria do signo se confunde com a teoria da representação.

8. MICHEL FOUCAULT. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes, 1981, 2ª ed., p. 77.

A transparência da palavra à coisa no esquema da representação impede, como lembra Foucault, qualquer entendimento do signo que fuja à sua *teoria* clássica. A reduplicação do processo de significação — o signo como coisa que significa outra coisa — é impensável nesse momento. Para o representacionismo não há como compreender o signo simultaneamente: em si mesmo e relativo a algo que ele significa. Essa reflexividade, que uma teoria pragmática vai reconsiderar, acrescenta à transparência do signo a contrapartida de uma outra dimensão igualmente constituinte. Essa dimensão é a opacidade. Assim, para a teoria pragmática o enunciado se constitui, não só como o que é dito, mas simultaneamente como o que é dito e o que é indicado⁹. Eis o que ela pretende como sua tese de que “no sentido de um enunciado se reflete o fato de sua enunciação.

9. Cf. RÉCANATI. *La transparence et l'énonciation*.

Não é outro o argumento adotado por Espinoza em seu *método filológico, histórico e crítico de interpretação do texto bíblico*. Além disso, como teremos oportunidade de analisar mais adiante, esse método, ao rejeitar a adoção de um sentido prévio — seja ele um conteúdo sobrenatural ou o ponto de vista da razão — apresenta-se como uma investida contra a “metafísica do signo” implícita na teoria da representação. Eis o que o parece desviar da *episteme* dominante no século XVII¹⁰.

10. MARILENA CHAUI, op. cit., p. 11 e ss.

Tudo leva a crer que o hebraico escapa à alteridade do sistema pensamento-linguagem da representação clássica ou de qualquer sistema onde a representatividade seja concebida como qualida-

de intrínseca da linguagem. É justo supor ainda que laços muito estreitos possam atar um pensamento fundado na causalidade imanente e uma língua reconhecidamente intransitiva. Disso dá testemunho a palavra *debar*, que designa *ao mesmo tempo* "nome" e "coisa". Mas é na análise da palavra *ruah* que Espinoza demonstra exaustivamente a importância da dimensão pragmática da linguagem. Procedendo a uma verdadeira exaustão dos sentidos possíveis que a palavra desfruta em hebraico, ele sugere a passagem do sentido da linguagem à referência contextual dos atos de fala que constituem propriamente o discurso.

A cada *profeta* corresponde um *discurso*. Em contrapartida, Deus é um *escritor sem estilo*. A voz divina dispensa a mediação do signo. Inútil procurá-la nas Escrituras como se, sob o manifesto, fosse dado à raiva hermenêutica aplacar-se com o oculto. Ou se aceita a realidade da profecia como um acontecimento da linguagem, ou então só resta "torturar o texto das Escrituras para fazê-lo falar o que manifestamente ele não quer dizer"¹¹.

Se a Revelação ultrapassa os limites do conhecimento natural, a Escritura, enquanto criação humana e circunstanciada, não pode ser ditada por uma voz que lhe é exterior. Os enunciados do texto bíblico se situam, portanto, no interior de uma língua natural — o hebraico — da qual atualizam o sentido. Eis o que confere à Escritura um caráter secular e uma inteligibilidade intrínseca, pois "o texto inteligível é aquele que mostra ao leitor o seu próprio sentido, porque lhe mostra o modo como seus conceitos estão sendo produzidos na e pela exposição discursiva, de sorte que o sentido das palavras e das idéias surja do movimento expositivo"¹².

Uma vez exorcizado do Grande Referente, mantém-se a singularidade do discurso dos profetas. Não há necessidade de expurgá-los de suas imagens, nem de sua fabulação poética, a partir do momento em que elas são reconduzidas da pretensa representação de um Deus antropomórfico à condição de escrita humana por excelência. Assim, se "a idade do signo é fundamentalmente teológica"¹³, sua desconstrução é contemporânea à da autoridade religiosa.

Contextualista, o método exegético, crítico, histórico e racional de Espinoza promove um "rebaixamento" da Escritura à condição textual numa antecipação que a perspectiva semiótico-semântica contemporânea teria razões para aclamar. O conhecimento contextualizado das Escrituras supõe precisamente como princípios o conhecimento do corpo lingüístico como patrimônio comum a uma cultura, ou seja, os códigos semânticos da

11. ESPINOZA, TTP, p. 698.

12. MARIENA CHAUL, op. cit., p. 17.

13. JACQUES DERRIDA. *De la grammatologie*. México, Siglo veintiuno 1986. 4ª ed., p. 20.

língua hebraica, num primeiro momento; logo em seguida, o corpo de enunciados comuns aos vários textos bíblicos. Trata-se, portanto, de analisar o texto, não como tradução de uma verdade, mas como construção de um sentido, cruzamento, *no enunciado*, dos contextos lingüístico e extralingüístico. Isso Espinoza deixa muito claro: "Chamo, nesse particular, uma enunciação de clara ou obscura conforme seu sentido seja fácil ou difícil de perceber com o auxílio do contexto, e não conforme ela seja fácil ou difícil de perceber pela razão; pois aqui nos ocupamos do sentido dos textos e não de sua verdade"¹⁴.

14. ESPINOZA. TTP, p. 771.

Esse, o enunciado. Resta saber o que ocorre do lado da enunciação. A tese do livre exame do texto bíblico é considerada pela grande maioria dos historiadores ingleses e alemães contemporâneos como o estopim de todos os movimentos revolucionários populares na Europa dos séculos XVI e XVII. Nesse momento, a suspeita de que o segredo do poder dos reis não era segredo algum, já penetrava inapelavelmente no espírito do povo. A questão da legitimação da autoridade ocupa, assim, o centro do palco na cena política europeia. Ao rejeitar a autoridade da tradição hermenêutica judaica, ao negar fundamento à autoridade pontifícia e ao destituir a autoridade dos filósofos, Espinoza restitui ao homem comum não só seu direito de defesa contra o poder exercido ilegitimamente, mas também aquilo que deixa de ser privilégio de uns poucos eleitos: a beatitude e a salvação. A única tradição compatível com essa dessacralização implacável é a língua hebraica: "Há certamente uma tradição dos judeus que, em nosso método, somos obrigados a supor livre de toda corrupção: é o significado das palavras da língua hebraica, visto que a recebemos deles..."¹⁵.

15. Idem, p. 777.

É possível corromper um texto — e disso se encarregaram os rabinos ao selecionar os cânones e ao torturar as Escrituras, fazendo-as dizer o que elas não dizem —, mas é impossível corromper uma língua. Esse o significado político da *Gramática* (e da escritura, diria Jacques Derrida) como condição de possibilidade do discurso.

Mas, é a partir daí que se instauram as dificuldades. Vencida a "malícia indolente" em constituir um conhecimento histórico e crítico da Escritura, depara-se o gramático com a intransparência da língua, com a opacidade que intercepta o contexto da enunciação.

Qual o instrumento, portanto, de que dispõe o homem comum para atravessar essa opacidade? O método histórico proposto por Espinoza apóia-se, tanto quanto o conhecimento da nature-

za, na luz natural. Tomando como ponto de partida o caráter prático da religião e a convicção de que o sentido dos ensinamentos das Escrituras se resume muito simplesmente na salvação e na beatitude — sentido, aliás, *tradutível* em qualquer língua, visto que apreendido internamente, pela luz natural —, sugere remontar das coisas conhecidas às obscuras. A simplicidade euclidiana dos princípios bíblicos é, portanto, algo que descarta a necessidade da interpretação autorizadora: “Nosso método não exige, pois, que o vulgo se apóie necessariamente no testemunho dos intérpretes: onde eu mostro uma mullidão que sabia manejar a língua dos profetas e dos apóstolos, Maimônides, ao contrário, não apresenta nenhuma mullidão que conheça as causas das coisas, através das quais ela possa perceber o pensamento dos profetas”¹⁶.

A religião torna-se como questão de foro íntimo, ou melhor, do direito natural e individual. A separação entre vida religiosa e vida pública enseja uma outra, essa que é constitucional ao advento do Estado Moderno: a separação entre a ordem pública e a ordem privada, com a devida secularização do poder político que se lhe segue.

A desmistificação da tradição hermenêutica judaica é posta em prática por Espinoza logo em seguida à exposição de seu método de interpretação das Escrituras, ocupando os capítulos VIII, IX, X, XI e XII do *Tratado Teológico-Político*. Neles Espinoza apresenta o corpo de provas que desautorizam a atribuição de um sentido sagrado e transcendente ao texto bíblico. As dúvidas quanto à procedência de uns (o livro de Jô), a desordem cronológica de outros (Jeremias, Gênesis), a incompletude, a análise estilística comprovando a mesma autoria de livros pretensamente escritos por autores diferentes, tudo isso leva a uma única conclusão: a inclusão ou exclusão dos livros sagrados resultam do critério arbitrário do conselho da Grande Sinagoga. E esse critério era a observância ou não da lei mosaica. A tradição rabínica postula a hegemonia da lei e a adota como referência para instituir o corpo canônico dos livros sagrados: “Donde se vê muito claramente que homens versados na lei se reuniam em conselho para decidir quais livros deveriam ser excluídos”¹⁷.

Nada melhor, portanto, para encobrir os fenômenos de opacidade que a descontextualização e a elevação do texto bíblico à transparência que faz dele o Livro. Essa estratégia dos teólogos judeus é denunciada por Espinoza, não em nome de uma transitividade, mas pela redução dos fenômenos de opacidade a uma interpretação *ad hoc*. Na linguagem comum, ou seja, nas línguas naturais, como sugerem Searle e Strawson e os anglo-

16. Idem, p. 787. Se no século XVII essa ironia brandida contra o privilégio da interpretação repercutiu tão fortemente, pode-se imaginar sua atualidade na era em que a linguagem se ramifica em guetos de intradutibilidade defendidos por magos muito mais sofisticados e com um poder de controle sobre os signos nunca antes visto. A intradutibilidade da linguagem científica, observa Canetti, é a forma mais refinada do segredo enquanto artifício do poder. Cf. Elias Canetti, *Massa e poder*, São Paulo, Melhoramentos, 1983. Quanto aos magos, não é preciso nenhuma luz sobrenatural para surpreendê-los sob os planos econômicos de salvação.

17. ESPINOZA, TTP, p. 833.

saxões de modo geral, não há expressão referencial em si. A expressão referencial deve passar necessariamente pelo uso, ou seja, é aquilo que o sujeito do discurso põe em prática para referir¹⁸. E se não existe representação possível daquilo que é presença plena, e Deus é presença plena, ele decerto não pode ser revelado pela Escritura. Se existe uma aliança efetiva entre a lei divina e o homem ela não pode se dar na dimensão de Escritura. Esta chega a ser literalmente reduzida à materialidade e à visibilidade de tinta e papel pela iconoclastia Espinozana que, prevenindo-se contra a transformação da religião em superstição (ou, mais adequadamente, em *fetich*), denuncia a sacralização do texto bíblico como adoração de simulacros e imagens, isto é, “de papel manchado de negro, em substituição à palavra de Deus”¹⁹.

18. APUD FRANÇOIS RÉCANATI. *La transparence et l'énonciation*.

19. ESPINOZA. TTP, p. 843.

A grande heresia cometida por Espinoza contra o Livro não está contida no método de interpretação das Escrituras, mas é de certa forma preparada por ele. No capítulo XII do *Tratado Teológico-Político*, antecipando-se à reação violenta ao que passa a expor, Espinoza redobra a cautela, afirmando não haver contradição entre a verdadeira religião, ou seja, a religião inscrita no coração e a contestação da Escritura enquanto palavra de Deus. A lei de Deus não se deixa inscrever em pedras, nem em qualquer suporte corruptível, mas no coração dos homens. A lei escrita foi dada aos judeus como uma concessão, pois naquele momento “eles eram como crianças”. Momento fundamental, ponto crítico em que a Escritura deixa de ser exteriorização sensível e a visibilidade degradada de um Ser inteligível e transcendente. De todo modo, não se poderia esperar outra coisa de um filósofo para quem “o conceito de causalidade imanente é não só o conceito central, mas aquele que permaneceu sem mudanças desde sua primeira obra”²⁰.

20. MARILENA CHAUI, op. cit., p. 74. nota 63a.

O Espírito vence a Letra. A Bíblia é um livro datado e corruptível. A palavra de Deus, *debar Jeovah*, é eterna e incorruptível. Só o espírito de Deus é capaz de se inscrever na ordem do mundo. Se *debar* é ao mesmo tempo discurso, palavra, mandamento e coisa, nada melhor do que ela para designar o movimento interno da substância expressando-se em infinitos atributos que por sua vez se desdobram em suas expressões modais²¹. A palavra *debar* é expressão — e não, signo — da própria ordem da natureza e do destino enquanto efetuação do decreto eterno da natureza divina: *Deus sive natura*.

21. Cf. GILLES DELEUZE. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968.

Podemos prescindir dos livros sagrados sem nos privarmos da palavra de Deus. São quatro os evangelhos e cada um deles é um enunciado circunstancial. A palavra de Deus é única e uni-

versal, portanto tradutível. Ao negar tradutibilidade ao texto da Escritura, Espinoza o reduz ao limite da tradutibilidade: àquilo que faz dele nada mais que escritura, *texto*. Esse limite é a letra, ou seja, a materialidade da substância significante²². A partir do momento em que a Escritura é desmistificada como *porta-voz* da Revelação, não se pode mais falar da exterioridade do significante, ou do texto das profecias como simples transcrição fonética da voz de uma entidade onto-teológica que de fora a tivesse ditado.

O caráter de escritura do texto bíblico é, aliás, enunciado pelo próprio texto do *Tratado Teológico-Político*. Pois não sendo, como a escrita fonética, simples transcrição da *Voz do ser*, caracterizando o que Derrida denomina a “metafísica do signo”, a Escritura é confirmada (e confinada) em seu caráter gráfico e espacial: ora é “papel manchado de negro” (os *caracteres* para Leibniz e o *gramma* para Derrida)²³, ora se restringe ao espaço litográfico das tábuas da *Lei*. O fato de o hebraico não possuir vogais nem acentos, além da permutabilidade de suas letras e termos invariáveis (os advérbios, por exemplo) — só inteligíveis uma vez contextualizados — não deve ser mero acaso. Liberada, enfim, da tarefa de expressar, a Escritura se apresenta como texto propriamente dito, pois a não-expressividade é a única coisa realmente significativa e existe uma incompatibilidade essencial entre a noção de texto e a de expressão²⁴. Essa “humilhação da escrita” que transforma a Escritura em escritura, além de nos devolver o texto bíblico como criação humana, portanto como artifício, nos reconduz àquela faculdade que Foucault situa, tal como um fundo recalcado, à margem da *episteme* clássica: a imaginação²⁵. Nesse sentido, Espinoza mantém intacta a singularidade de cada enunciado profético. Ao reduzi-los ao contexto espaço-temporal de sua enunciação, não os expurga do fantasioso, do imagético e do alegórico e poderíamos dizer que assim procede em nome da linguagem como elemento capaz de estabelecer uma comunidade de falantes e ouvintes. Nunca é demais lembrar: livres.

O caráter da enunciação no Tratado Teológico-Político

Ao representacionalismo que, por força de sua ilusão descritiva, considera como função essencial dos enunciados a representação de um estado de coisas, uma teoria pragmática da linguagem responde com a idéia de que “todo o enunciado é performativo e se deixa parafrasear por um performativo explícito”²⁶.

22. Cf. JACQUES DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit.: *Sémiologie et grammatologie*, in: - *Positions*, Paris, Minuit, 1972, pp. 25-50

23. O *gramma* foge à articulação tradicional do signo como *estrutura de ausência/presença*, pois incorpora a substância gráfica como dimensão do texto desconhecida pela teoria do signo. A incorporação dos intervalos como vazio constituinte acrescenta à temporalidade da escrita, a espacialização da cadeia falada. Cf. JACQUES DERRIDA, *De la grammatologie et Sémiologie en grammatologie*.

24. *Idem*.

25. Cf. MICHEL FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, pp. 82-86.

26. Cf. RÉANATI, *La transparence et l'énonciation*,

O performativo explícito não é senão o desdobramento analítico daquilo que está implícito no texto como sua margem. Se o representacionalismo ignora a margem, universalizando o texto, a teoria pragmática considera a unidade simultânea e indissolúvel de texto e margem, do que é dito e do fato de dizer. O fato de dizer — ou a enunciação — é, pois, um acontecimento que, juntamente com o que é dito, integra a estrutura do enunciado. Assim, na dimensão pragmática da linguagem, o enunciado reflete o contexto de sua enunciação. A contextualização de uma frase-tipo (domínio lingüístico) mergulha-a imediatamente na ambiguidade do domínio extralingüístico que, em sua singularidade indescritível (não representativa, implícita) é condição geral da referência em todo enunciado. É essa historicidade da enunciação que determina o valor de verdade do enunciado. Na dimensão pragmática há algo muito mais irreduzível do que a distinção falso/verdadeiro. Ela dá lugar ao conflito entre o mostrar e o dizer, entre proposição principal e proposição incidente, gerando os paradoxos ou contradições pragmáticas²⁷.

Voltando, enfim, ao texto do *Tratado Teológico-Político*, é na lateralidade de sua enunciação que toma corpo a opacidade mencionada no início deste trabalho. Espinoza é referido por Ernst Bloch como um dos pólos do contraponto dilacerador que caracteriza a cultura barroca. Entre os dois únicos símbolos arquitetônicos radicais — de um lado a imagem-guia da arquitetura egípcia como transparência e geometria perfeita do cristal (metáfora da morte) e do outro a imagem-guia da arquitetura gótica como arborescência luxuriante (metáfora da vida) — medeia a cultura barroca como união eternamente contraditória entre a clareza *more geometrico* do pensamento de Espinoza e a arborescência “gótica” de sua exteriorização arquitetônica²⁸. Ora, a teatralidade das igrejas barrocas não é algo a ser investigado fora do texto de Espinoza. Já no prefácio do *Tratado Teológico-Político* ele a denuncia: “As próprias igrejas acabaram por degenerar em teatros, onde assistimos, não a doutores sagrados, mas a oradores profissionais que não têm, de modo algum, desejo de instruir o povo”²⁹. Mas, para fazer cair a máscara, o autor do *Teológico-Político* não tem como evitá-la. O uso da histórica bíblica como pretexto alegórico e a reiteração das contradições pragmáticas em toda a exposição da obra situam Espinoza no contexto da teatralidade barroca que ele próprio, escrevendo sob pressão, deixa permear em sua *enunciação*. Nesse contrato de risco que assume com a escrita logo na abertura da obra, a alegoria e a preterição são artifícios conjugados da mesma estratégia.

Assim como Rembrandt, para falar da revolta holandesa, evoca alegoricamente em sua tela a dissidência de Claudius Civilis

27. O cogito cartesiano é o modelo de proposição que se torna verdadeira pelo simples fato de sua enunciação. Por estabelecer um paradoxo pragmático, a negação do cogito não é falsa, mas contraditória. Nesse sentido apresenta-se como proposição ainda mais refratária à dúvida hiperbólica do que as proposições matemáticas. Cf. FRANÇOIS RÉCANATI, op. cit., p. 198 e ss. O cogito espinosano não se presta, evidentemente, à mesma análise, pois nele o que importa não é o eu penso, mas a posição da totalidade do ser, de Deus ser inteligível e da inteligibilidade do Ser. O lugar privilegiado da exposição desse “plano comum de imanência” entre substância e atributos, Natureza e indivíduos não é, contudo, o *Tratado Teológico-Político*, mas a *Ethica*. Cf. ROLAND CAILLOIS, “Introduction”. In: -. *Spinoza. Oeuvres complètes*, e Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*. Paris, Minuit, 1981.

28. Cf. ERNST BLOCH, *Le principe Espérance*. Paris, Gallimard, 1979, t. II: “Les épures d’un monde meilleur”, p. 354.

29. ESPINOZA. TTP, p. 667.

numa representação teatralizada e caricatural do pacto dos conspiradores (bátavos cruzando as espadas), também Espinoza, no *Tratado Teológico-Político*, ao discorrer sobre a dissolução da teocracia judaica, desmistifica a auto-imagem que a República Holandesa faz de si mesma³⁰. Ora, a alegoria é o disfarce barroco por excelência. Persuasiva por dissuasão, ela é um típico "paradoxo paradigmático", pois seu princípio de funcionamento é a contradição, intencionalmente comunicada, entre o que é dito e o que é mostrado.

A preterição desempenha na linguagem papel análogo ao que a alegoria desempenha com relação ao pensamento no *Tratado Teológico-Político*. Simular a afirmação para melhor negá-la, esse o segredo da preterição. Não só a construção (que é, na verdade, desconstrução) dos personagens se faz "por perfis", como assinala Marilena Chauí³¹, mas a própria ordem das proposições se estrutura como um gradativo e sutil processo de desconstrução, onde a proposição principal se deixa reduplicar por uma proposição incidente que a contradiz. Esta é a idéia de tese *implícita* e tese *explícita*, recorrente em todo o Tratado. Exemplos: a menção de conceder à lei mosaica um caráter de lei divina, destruindo logo em seguida tanto a imagem de Moisés quanto a idéia de lei divina; a afirmação de que julgamos diferentemente as obras segundo a opinião que temos de seus autores é a tese explícita que recobre a de que as histórias bíblicas nada mais são que relatos fantasiosos comparáveis a qualquer criação literária³².

Ironia, paradoxo, alegoria; preterição, oxímoro, gradação: em sua enunciação o *Tratado Teológico-Político* incorpora inevitavelmente a linguagem da teatralidade barroca que se propõe a exorcizar. Essa a vingança da escritura de segundo grau, e de alguém que, não só propõe um novo método de interpretação que reconduz a Escritura à condição de escritura, mas que, ao fazê-lo, indica incidentalmente a ambiguidade do contexto temerário de sua proposição.

Endereço da autora:

Rua Cons. Andrade Figueira 21/702
30430-000 — Belo Horizonte — MG

30. Cf. anotações do curso "Espinoza e a cultura judaica" ministrado pela prof.^a MARILENA CHAUI no Departamento de Filosofia (pós-graduação) da FFLCH-USP, de setembro a dezembro de 1989. Aula de 27.04.89.

31. Cf. MARILENA CHAUI, "Linguagem e Liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinoza".

32. ROBERT MISRAHI, nota 70 ao "Traité des autorités théologique et politique. In: - *Spinoza. Oeuvres complètes*, p. 1454.