

## AS REGRAS QUE OS HEBRAÍSTAS TERIAM PODIDO DEDUZIR \*

HOMERO SANTIAGO \*\*

### I

O que pode ser uma história espinosana? A resposta está longe de ser óbvia. É suficiente que cada um cruze o que sabe do sentido de “história” e o que sabe do “espinosismo”, para que a tensão imediatamente se instale; a muitos parecerá inevitável concluir que não cabe falar em história no espinosismo ou, no mínimo, tem-se de admitir que essa não é uma questão propriamente espinosana.

Num parecer desse gênero queremos enxergar o índice do dado problemático de que partiremos: o espinosismo não cede lugar proeminente à história (talvez não ceda nenhum), enquanto insistirmos em cobrar desse sistema uma concepção de história que se caracteriza por aquilo que lhe é pouco afim, particularmente o livre arbítrio e a consequente possibilidade de uma indeterminação no nexa infinito de causas. Temos de mudar nosso foco, abandonar o ponto de vista negativo (isto é, crer que o espinosismo não porta uma história) e nos esforçarmos por pensar positivamente a historicidade tal como surgida nesse sistema. É o exercício a que nos propomos: sugerir que a história surge no espinosismo, não apesar do determinismo, da unicidade substancial, do método geométrico, da falta de uma coisa ou de outra, mas que tudo isso nos leva a vislumbrar um tipo particular de história, a história em sentido espinosano, a qual pode ser vista como

entrelaçamento de natureza e instituição por meio da ação humana.

Tomaremos como eixo de nossa exposição uma afirmação do *Tratado teológico-político*, segundo a qual os antigos hebraístas teriam podido suprir a carência de tempos verbais do hebraico deduzindo novas regras a partir dos fundamentos da língua. Cremos que a partir daí pode abrir-se um campo marcado pelo entrecruzamento entre natureza e instituições, o qual toma a forma de um processo incessante de diversificação do real e que é o próprio movimento da história.

### II

Um dos requisitos estipulados pelo método interpretativo do *Tratado teológico-político* para a compreensão adequada das Escrituras é o conhecimento perfeito da língua hebraica. Dá-se porém que esse conhecimento, segundo o mesmo *Tratado*, é quase impossível. As dificuldades são de dois tipos. Primeiramente, as que concernem à transmissão (*traditio*) da língua: não nos sobraram nem dicionário nem gramática nem retórica, apenas fragmentos do idioma e uns poucos livros; o tempo consumiu os significados de vários nomes e verbos que ocorrem na Bíblia, etc. O segundo grupo de dificuldades provém da “própria natureza e constituição do hebraico”, que de per si seria uma língua ambígua; afirmação que Espinosa justifica listando algumas características constitutivas desse idioma, dentre as quais destacamos uma:

Uma fonte de muitas ambiguidades é que os verbos no indicativo não têm nem presente, nem pretérito imperfeito ou mais-que-perfeito, nem futuro perfeito, nem outros tempos que são frequentes nas demais línguas; no imperativo e no infinito então,

---

\* Este texto serviu de base para uma comunicação no congresso “SPINOZA E LA STORIA”, ocorrido em junho de 2013 na UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO, Itália. Tanto para a elaboração do trabalho quanto para a participação no referido evento contamos com o apoio da Fapesp (FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA DO ESTADO DE SÃO PAULO).

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da USP.

faltam (*caerent*) todos os tempos exceto o presente; no conjuntivo faltam (*caerent*) mesmo todos. E embora toda esta ausência de tempos e de modos pudesse suprir-se, até com certa elegância, mediante regras certas facilmente deduzidas a partir dos fundamentos da língua (*certis regulis ex fundamentis linguæ deductis facile... suppleri possent*), a verdade é que os escritores mais antigos as negligenciaram (*neglexerunt*) por completo, usando indiscriminadamente o futuro pelo presente e pelo pretérito, o pretérito pelo futuro, ou ainda o indicativo pelo imperativo e pelo conjuntivo, o que ocasionou uma grande anfibolia das orações.<sup>1</sup>

Dessa passagem, salientam-se dois pontos sobre que vale a pena nos debruçarmos. O primeiro é a afirmação de *carência* de tempos verbais; aparentemente, falta à língua algo que ela deveria ou poderia ter, e essa falta acarreta dificuldades que obstam a sua compreensão. Em segundo está a aventada *possibilidade de dedução* que poderia ter vindo sanar aquela carência: embora o hebraico careça de algo, os falantes poderiam dar-se esse algo por meio da dedução de algumas novas regras. É preciso compreender esses dois pontos e, sobretudo, elucidar o seu entrelaçamento. Como entender que uma coisa careça de algo que deveria ter? Como pensar, no desenvolvimento de um mesmo objeto, essa bifurcação possível entre um fato (a não dedução de novos tempos) e uma novidade possível (a dedução de novos tempos)?

O que é falar uma língua? Falá-la e entendê-la, estar inserido numa comunidade de usuários com os quais há uma comunicação incessante, servir-se da língua para todas as atividades e situações, manejá-la intimamente no uso da vida; sobretudo, falar uma língua é atividade que exige e ao mesmo tempo possibilita um contato com a natureza da língua. É fato consabido que os falantes de um idioma podem falar e entender antes de conhecer qualquer gramática, de serem apresentados a regras; experimentam, por assim dizer, certo verdadeiro

da língua que precede a enunciação de quaisquer verdades científicas sobre ela; o usuário é detentor de um saber prévio: sem dicionário, gramática, manual de retórica, ele usa e sabe a sua língua. Isso é válido para as análises do hebraico por Espinosa. Costuma-se pensar que no espinosismo só é claríssimo e de imediato perceptível o que está metido em cadeias geométricas; nada, porém, é mais falso – e não apenas em assuntos linguísticos. “As proposições de Euclides, diz uma nota marginal do *Teológico-político*, são percebidas por qualquer um antes mesmo de serem demonstradas.”<sup>2</sup> Bem antes de folhear os *Elementos*, a experiência do espaço propiciou-nos e de nós exigiu um saber acerca desse espaço. Ora, vivemos num espaço assim como vivemos numa língua e, de ambos, portamos um saber prévio, que não é ciência nem conhecimento claro e demonstrado, mas ainda assim é um saber acerca da natureza da língua

Com base nisso, devemos desconfiar da ideia de que o hebraico pudesse carecer de algo que deveria possuir para safar-se de ambiguidades. A carência aparece como uma lacuna no ser, na natureza do próprio hebraico (lembramos que está em jogo uma dificuldade relativa à *natureza* da língua), mas como alegá-lo senão negativamente? O teor da afirmação da carência de tempos verbais no hebraico não será o mesmo de quando dizemos que a um cego falta a visão? Em suma: parece estarmos diante do juízo negativo de um não usuário, que vê na língua um repositório de ambiguidades e faltas, incapaz que é de esclarecer-se pela experiência da língua.

Ora, no *Teológico-político* quem ajuíza a carência de tempos verbais é realmente um intérprete seiscentista que não usa o hebraico

<sup>1</sup> *TTP*, cap. 7, p. 107, trad. p. 216. No caso do *Tratado teológico-político* (*TTP*), a primeira paginação é a da edição Gebhardt, a segunda a da tradução de Diogo Pires Aurélio. No caso do *Compêndio de gramática da língua hebraica* (*CGLH*), igualmente a primeira paginação é a de Gebhardt, a segunda a da tradução francesa.

<sup>2</sup> *TTP*, anotação VIII, p. 253, trad. p. 220: “Por coisas perceptíveis não entendo só as que se demonstram legitimamente, mas também as que estamos acostumados a aceitar por força de uma certeza moral e a ouvir sem surpresa, ainda que não possam ser demonstradas. As proposições de Euclides podem ser percebidas por qualquer pessoa, ainda antes de serem demonstradas. O mesmo se passa com as histórias, tanto as que se referem ao futuro como as que se referem ao passado, desde que não excedam a credibilidade humana, e bem assim com as regras do direito, as instituições e os costumes, que considero perceptíveis e claras, embora não possam demonstrar-se matematicamente”.

bíblico, ou seja, que não o conhece como língua viva, apenas como uma língua estereotipada nos textos e repleta de insuficiências. Para o falante dos tempos bíblicos, pelo contrário, a língua hebraica era tudo menos um lugar de obscuridades invencíveis; o hebraico era translúcido, compreensível em seus meandros, acessível aos falantes mediante um saber prévio. Tanto é assim que o método interpretativo espinosano, ao mesmo tempo em que dispensa dons sobrenaturais para a compreensão do ensinamento profético, dá a entender que, ao menos para os homens da época bíblica, era igualmente dispensável o aparato erudito dos filólogos, o mesmo de que o *Tratado* tão bem se arma. “O comum dos judeus e dos gentios, a quem outrora pregaram e para quem escreveram os profetas e os apóstolos, explica Espinosa, entendia a língua em que estes se exprimiam e através dela percebia o seu pensamento”; pois se tratava de “um povo calejado na língua (*linguam... callebat*) dos profetas e dos apóstolos”.<sup>3</sup> O falante do hebraico serve-se de seu idioma no uso da vida, vive sua língua e não o faz pelos cânones das regras gramaticais nem da erudição, ao menos não necessariamente, isto é, como condição *sine qua non* para a comunicação eficiente.

Um breve cotejo entre as posturas diferentes assumidas por Espinosa no *Tratado teológico-político* e no *Compêndio de gramática da língua hebraica* põe isso a claro. O filólogo do *Tratado* aborda uma língua morta, a escriturística, e coerentemente preocupa-se com a *gramática da Escritura*; invencíveis problemas de transmissão acarretam a presença de ambiguidades no próprio ser da língua, sugerindo uma natureza imperfeita, carente, enfraquecida. Diferentemente, o gramático do *Compêndio* toma uma língua viva e preocupa-se com a *gramática da língua* (gramática que inclui a bíblica como uma de suas manifestações); na ausência de problemas de transmissão, desconhece imperfeições decorrentes da própria natureza da língua; esta se dá em sua florescência, pois se o hebraico bíblico morreu, a língua hebraica segue viva no XVII.<sup>4</sup> A

<sup>3</sup> *TTP*, cap. 7, pp. 114-115, trad. pp. 223-224.

<sup>4</sup> Para um aprofundamento desta questão, tomamos aqui a liberdade de remeter ao nosso “Gramática da língua e gramática da Escritura. Necessidade e contingência na *Gramática hebraica* espinosana”.

diversidade dessas posturas explica como o mesmo autor pode, no *Compêndio*, emitir um juízo sobre o sistema verbal hebraico bem diferente daquele que vimos aparecer no *Tratado*. Na gramática, ao apresentar o sistema verbal, ele volta a reconhecer aquelas características do hebraico descritas no *Tratado*; entretanto, o que lá era só penúria e fonte de confusões e equívocos que impossibilitavam o conhecimento perfeito do idioma, surgirá então descrito sem nenhuma carga de negatividade. Pelo contrário, topamos um fato positivo, cuja razão pode ser reportada a determinada concepção do tempo entre os hebreus,<sup>5</sup> e a língua hebraica é eximida de confusões, está isenta de carências, dada como perfeita mesmo sem os tempos verbais comuns a outras línguas.

Nenhuma nação, pelo que sei, distinguiu o modo interrogativo do modo indicativo, e todavia não vemos nascerem daí confusões, assim como entre os hebreus, enquanto sua língua floresceu, nenhuma confusão pôde nascer (*nec apud Hebræos, dum ipsorum lingua floruit, ulla inde confusio oriri potuit*) do fato de todos os modos, afora o imperativo, convirem com o indicativo.<sup>6</sup>

Em sua florescência, isto é, usada e vivida por um povo nela calejado, por pessoas que através dela se compreendem, a língua detém um acabamento, uma exatidão que se basta, menos pelo cuidado de autocorreção que pelo desábito do erro; tal florescência é uma regularidade que independe de regras, estando aquém delas. As confusões e faltas existem para aqueles que não usam a língua e fazem dela um objeto amorfo, mudo, apreendido pelo rol das privações, tão-somente estratificado num texto.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> “Os hebreus não costumam referir as ações a quaisquer outros tempos que não ao pretérito e ao futuro. A razão parece ser que não reconheciam senão duas partes do tempo e considerassem o tempo presente como um ponto, isto é, como fim do passado e início do futuro; o tempo, eles parecem tê-lo comparado a uma linha cujas pontas são consideradas como o fim de uma parte e o princípio de outra.” (*CGLH*, cap. 13, p. 343, trad. pp. 131-132)

<sup>6</sup> *CGLH*, cap. 13, p. 344, trad. p. 134.

<sup>7</sup> Portanto, não devemos atribuir a menção espinosana à não florescência do hebraico bíblico (no século XVII) aos descuidos ou más intenções de autores ou editores, como faz Levy, “The problem of normativity **[CONTINUA]**”

## III

Feito esse percurso, devemos concluir sumariamente: novos tempos verbais não foram deduzidos porque eram desnecessários, uma vez que a língua florescia, era eficaz na comunicação, perfeita em sua natureza. Não é menos verdade, entretanto, que esses novos tempos constituem algo que, conforme as palavras espinosanas, poderia ter surgido, “mediante regras facilmente deduzidas a partir dos fundamentos da língua”. Pois suponhamos agora aqueles antigos hebraístas a envidar esforços no escopo de dar cabo da confusão verbal que o *Teológico-político* afirma atingir a sua língua; quer dizer, suponhamos por um momento que as ambiguidades do idioma assinaladas pelo intérprete bíblico seiscentista afetassem de modo tal os falantes da época bíblica que a sua língua lhes parecesse inapta ao uso. Nesse caso, hebraístas sagazes poderiam forjar algo novo: novas regras.

O que é uma regra? Nos limites de nosso interesse, digamos apenas que a regra apresenta-se como uma instituição que exhibe poder diversificador; ela institui uma diferença, demarca um antes e um depois da língua, e de maneira peculiar: faz surgir algo novo que se distingue do velho, só que, observemos, demarcase do velho agindo sobre ele, modificando-o. Deduzidos, os novos tempos verbais, ao menos se imitados pelos demais falantes, teriam vivificado e se perpetuado, alterando o sistema verbal de todo o hebraico; as novas regras teriam dado lugar, no seio de uma língua que, conforme insiste o *Teológico-político*, resiste a mudanças, a uma novidade.<sup>8</sup> Ao deduzir novas regras acerca do sistema verbal de sua língua, os hebraístas estariam a exercer uma redeterminação sobre aquele saber prévio do usuário. Se for assim, o

curioso é que, dessa forma, temos de admitir que a natureza da língua poderia ser transformada por uma instituição. Em poucas palavras, a regra diversifica, inova e (conforme o caso, se adotada) pode instituir um novo estado de uma mesma natureza.

A interrogação que se poderia aqui levantar é: então teríamos outra natureza? A língua hebraica não seria mais o hebraico? Nada disso. Sobretudo porque, se falamos em novidade, em antes e depois, é bom frisar que em nenhum momento se cogitaram absolutas rupturas. Quando Espinosa nos afirma que se poderiam deduzir novas regras para o hebraico, é como se dissesse: é possível dar-se o novo, mas nunca absolutamente; o novo surge *a partir dos fundamentos da própria coisa*, de sua condição e natureza, preservando-lhe a índole própria. Noutros termos, em algum sentido a novidade já está contida no velho; não há velho absoluto, não há novo absoluto.

Tocamos aqui o problema de toda novidade, que pode ser ilustrado por uma imagem sugestiva tomada à *Teoria estética* de Adorno, quando ele identifica a ambiguidade presente na ideia de “um acorde jamais ouvido, ainda virgem”: conquanto nunca executado, já está no teclado do piano; mesmo um acorde nunca ouvido, em certo sentido já “existia (*es gab*)” desde sempre, pois “já tudo se encontra no teclado”.<sup>9</sup> Pensar o novo, especialmente no espinosismo, é trombar com uma problemática da existência: há coisas que estão nos fundamentos, mas ainda precisam ser deduzidas, são *dedutíveis*; há coisas já deduzidas e que não se separam dos fundamentos, são *deduzidos*. Como pensar isso? Há pelo menos duas maneiras, que dependem de perspectivas diversas e opostas: o milagre e a geometria.

Não é à toa que, por vezes, diz-se que algo ocorreu “como por milagre”. Não é incomum que o novo surja como miraculoso, quando nos aparece como o extraordinário que foge mais ou menos ao ordinário, daquilo que é esperado ou previsto. Mas qual será a verdade dessa compreensão?

Ao analisar o milagre, no sexto capítulo do *Teológico-político*, afirma Espinosa que nada

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 7] normativity in Spinoza’s ‘Hebrew grammar’”, p. 365; e muito menos interpretar tal passagem sob o ponto de vista psicologizante de Geneviève Brykman, *La judéité de Spinoza*, p. 124: “Os equívocos do discurso seriam, ademais, a imputar aos hebreus mas não à sua língua. E Espinosa não deixa de evocar, com uma nuance de nostalgia raríssima nele, uma longínqua época em que o hebraico era uma língua *flourescente* e em que nenhuma confusão que se ligasse à imperfeição da própria língua podia nascer.”

<sup>8</sup> *TTP*, cap. 7, pp. 105-106, trad. pp. 214-215.

<sup>9</sup> *Teoria estética*, p. 45.

é absolutamente novo. Tudo depende da natureza, esta segue uma ordem eterna e imutável e por isso “a palavra milagre só pode ser entendida relativamente às opiniões humanas”.<sup>10</sup> Todo leitor de Espinosa sabe que o milagre é uma ilusão que depende da ideia de um ser sobrenatural que pode intervir na ordem do mundo. Uma vez que não tratamos de questões teológicas, contudo, não poderíamos pensar o milagre em sua positividade, como designando uma forma humana de compreender ou interpretar os acontecimentos? Sobretudo, de viver o acontecimento do novo?

Quiçá o milagre designe um modo humano de viver o acontecimento do novo em sua pureza e também brutalidade de completa indeterminação; o milagre é experiência da indeterminação necessariamente determinada por nossa ignorância e também uma forma de safar-nos do sentimento da fatalidade. Aquele que crê em milagres negligencia o fato de que “nada de novo acontece na natureza”, porque também não consegue conceber uma dinâmica natural de diversificação. É incapaz de compreender, por exemplo, que os tempos verbais inexistentes quando da florescência do hebraico eram dedutíveis *ex fundamentis*; se deduzidos, viriam mudar a língua, estabelecendo algo novo; mas deduzidos a partir da própria natureza da língua, não constituiriam absoluta novidade, isto é, um milagre.

Fica assim clara a insuficiência do milagre como estrutura perceptiva, desde que tenhamos em mente pensar a história: ele escapa da problemática da existência do novo simplesmente pondo-a de lado, recusando-se a pensar a ambiguidade fundamental nela contida. Ao pensar o acontecimento como pura indeterminação, o milagre é incapaz de pensar o movimento da história. Não é sem motivo, pois, que Espinosa insistirá, no capítulo VI do *TTP*, que o mesmo que se explica pelo milagre pode também ser pensado, com lucro, pela geometria, *sob o aspecto da eternidade*.

Ora, em se tratado da questão da história ou da ação humana no espinosismo, é muito comum ver aparecer o preconceito contra a geometria. A tendência é, ao insistir na questão

da história, da política, da linguagem, concomitantemente abrandar o geometrismo espinosano. Pois gostaríamos de propor o inverso: se, ao contrário de outros, Espinosa de maneira singular nos abre para a história, para a política, para a linguagem, isso talvez tenha sido possível justamente por conta da geometria, e não a despeito dela. Qual o benefício da geometria? Para dizer com simplicidade e tomando como referência a proposição 8 da parte II da *Ética* e seu importante escólio: ela nos ensina a pensar a relação (capital pelo que vimos até aqui) entre o contido, o continente e o não-contido, bem como o processo pelo qual o contido torna-se não-contido, isto é, a dedução. Se retomarmos o exemplo de Adorno, podemos dizer que, ao passo que o ponto de vista do milagre ou só vislumbra o “acorde virgem” ou só sabe dizer que o acorde já estava no teclado, a geometria nos possibilita pensar a *produção* do acorde e suas razões ou causas.

A ilustração precisa disso é a consagrada por Espinosa: a relação entre a figura (o continente) e suas propriedades (contidas ou não contidas). Não vamos insistir nesse ponto porque conhecemos as implicações disso no plano da ontologia. Queremos somente enfatizar as consequências no concernente à concepção de história: cumpre pensar a história rigorosamente, fora de qualquer finalismo, fora do progressismo bem como da evolução, do voluntarismo e do subjetivismo.

Para a história (no sentido que procuramos aqui delimitar), a geometria faz-se assim uma ciência paradigmática. Não por seus resultados, por sua certeza, por permitir formalizar, mas por nos ensinar a pensar, com rigor, essências não estáticas (a língua hebraica por exemplo), que não são imunes a reconfigurações no decurso do tempo. A consideração geométrica nos permite pensar o movimento dessas essências, a sua vida, por assim dizer, na medida em que nos alerta para os mecanismos dinâmicos de uma essência, sua potência singular, e assim o poder de deduzir-se *ex fundamentis* o que ainda não existe; poderíamos dizer. O deduzir, aqui, é desdobrar, agir. A ação histórica tem algo de similar ao ato do geômetra que traça linhas, que deduz propriedades, que imprime novas

<sup>10</sup> *TTP*, cap. 6, p. 83-84, trad. p. 192.

configurações ao dado pela produção de diferenças. Talvez a dedução possa servir como modelo de ação histórica, ao menos naquilo que respeita a sua compreensão.

#### IV

Concedamos que haja meios de pensar o novo, isto é, a ação de uma instituição, no caso uma regra, que transforma a própria natureza da língua e o faz *ex fundamentis*. Sem embargo, resta um problema que não é de somenos. Pelo visto quanto à carência de tempos verbais, não houve dedução porque a língua, florescente, em verdade não carecia de tempos verbais; nessa medida, havia uma causa determinada da não mudança. Só o olhar exterior, negativo, poderia exigir essa dedução, dando-a como possível e negligenciando algo que, devido à ausência de determinação, merece ser dito impossível. Mas então, como ainda assim dizer que os hebraístas podiam ter deduzido novas regras? Quando e por que se faz possível a dedução de coisas novas? Em especial, como conceber uma mudança possível num universo em que tudo é necessário, e ainda mais especificamente uma mudança operada pela ação humana? Aqui é preciso levar a sério a ideia de que assim como há causa para algo vir à existência, há causa para algo não vir à existência.<sup>11</sup> Noutros termos, o possível também é determinado; a possibilidade de mudança deve ter uma causa como tudo o mais possui causa; às vezes é necessário o surgimento dessa possibilidade, às vezes não.

Busquemos investigar esse ponto a partir do exemplo de uma dedução ou instituição efetivada, real: a dos acentos e vogais do hebraico.

O hebraico é uma língua semítica e, como é próprio às línguas semíticas, nele o essencial da identidade de uma palavra guarda-se nas consoantes, ao passo que as vogais variam conforme a flexão e a derivação, produzindo o que poderíamos chamar “colorações”. Por exemplo: o tetragrama que designa Deus ou Iavé: YHVH, só traz consoantes; aí podemos encontrar HYH, “ser”, “existir”, “agir”, “permanecer”, o mesmo tema que designa o ente que preenche o universo; colorindo com vogais o tema,

encontramos: HaYaH, “era”; HoVeH, “é”; YiHYeH, “será”.<sup>12</sup> O alfabeto consonântico, dito *scriptio defectiva*, só será mudado ao cabo de um processo que se dá entre os séculos VI e VIII d.C., e no início do século IX toma sua forma definitiva, sendo enfim consagrado pelas autoridades rabínicas: a *scriptio plena*.

Pode-se facilmente imaginar a confusão que será a partir daí a interpretação bíblica, que passa a envolver uma grande discussão sobre o caráter originário e natural ou inventado e instituído das vogais e acentos. Da parte de Espinosa, sabemos que não nutria dúvidas quanto à origem tardia e humana de acentos e vogais. O *Tratado teológico-político* é claro a esse respeito:

[Dos fatores de ambiguidade no hebraico] O primeiro é que não havia vogais. O segundo é que não se usavam quaisquer sinais, tanto para separar as orações, como para dizer como se pronunciava e como se devia entender o sentido. E se bem que a falta destes dois elementos – as vogais e os sinais – costumem agora suprir-se (*suppleri soleant*) através de pontos e acentos, não podemos, contudo, fiar-nos, dado que estes foram inventados e instituídos (*inventata & instituta sunt*) já em época posterior, por homens a cuja autoridade não se deve atribuir nenhuma importância. Os antigos, como se confirma por múltiplos testemunhos, escreveram sem pontos (quer dizer, sem vogais e sem acentos). Os que vieram depois é que os acrescentaram, de acordo com a interpretação que lhes pareceu dever dar-se à Bíblia. Por conseguinte, os pontos e acentos que temos agora são meras interpretações dos modernos e não merecem mais crédito nem é de se lhes atribuir mais autoridade que às outras explicações dos autores.<sup>13</sup>

No *Tratado*, coerentemente, Espinosa trabalha com um texto sem vogais nem acentos; toma-os como acréscimo tardio que deve ser evitado por quem busca a verdade escriturística só pela própria Escritura. O curioso, contudo, é ver que, no *Compêndio*, ele acata esse mesmo sistema de vogais e acentos e inclusive o encaixa

<sup>12</sup> Cf. Joseph Cohen, *L'Écriture hébraïque, son origine, son évolution et ses secrets*, p. 243.

<sup>13</sup> *TTP*, cap. 7, p. 108, trad. pp. 216-217.

<sup>11</sup> Cf. *Ética*, I, prop. 8, esc.

perfeitamente em seu percurso dedutivo da gramática: as vogais (ao lado das letras) são os “fundamentos da língua”, já os acentos são ditos dedutíveis a partir dos “fundamentos”. Quer dizer, levando a sério a ideia de fazer gramática da língua hebraica, e não da Escritura, o filósofo toma por base o estado do hebraico seiscentista, uma língua viva em que as vogais e acentos se impuseram definitivamente; o gramático do hebraico, à diferença do intérprete da Escritura, reconhece a *utilidade* de um sistema que se impôs.<sup>14</sup>

Desse fato, muitas são as consequências a tirar para nossa questão. Antes de mais nada, podemos agora afirmar que é possível mudar uma língua e estabelecer-lhe uma nova condição pela regra. Esta, um instituído, pode agir sobre a natureza da língua e transformá-la. Como? Deduzindo-se: suprindo-a de coisas que ela não tem senão contidas em seus fundamentos. Dessa forma, a instituição, essa espécie de esforço dedutivo, cria uma tradição que se firmará e passará, ela também, a constituir o ser da língua. A instituição é o estabelecimento de uma nova tradição, o que determina uma renovada vida para a língua – no mesmo sentido em que o início do *Tratado da emenda do intelecto* fala em instituir um novo modo de vida para uma vida enfraquecida, perdida ou (para usar o vocabulário médico lá presente) doente.

Vejamos. Por que as vogais e acentos surgem? Conhecemos o drama que está por trás da invenção: a diáspora judaica. O sistema alfabético consonântico hebraico pressupõe um leitor que conheça a língua e saiba pronunciá-la, pondo as vogais no devido lugar. No entanto, com a diáspora o hebraico deixa de ser língua de comunicação cotidiana e vai-se perdendo o hábito da pronúncia correta; prova disso é que o Talmude trará várias discussões ortoépicas – e vale lembrar o *Compêndio* a tal respeito: a pronúncia antiga pereceu. É nesse ínterim, deparados os judeus com o problema crucial de ver perdida a leitura da Bíblia, que se iniciam as tentativas de vocalização. Isto é, num momento da língua marcado pelo oposto do tempo de sua florescência, é como se a sua regularidade se

enfraquecesse a ponto de depender mais e mais de regras (as da pronúncia, as ortoépicas), e não mais conseguir impor-se. É então, quando a língua está morrendo, que se faz imperativo salvar esta língua que é a de um povo, de um texto sagrado, de um Deus. É nessa situação que surge um imperativo: é preciso fazer algo. E o que se faz é instituir o sistema de acentos e vogais.

Ora, tendo em mente tais circunstâncias, não nos será difícil entender por que era impossível deduzir novas regras para os tempos verbais e, ao contrário, foi possível deduzir novas regras acerca das vogais e dos acentos. A primeira dedução era impossível porque era desnecessária, uma gratuidade; a segunda, pelo contrário, vem responder a um problema vital (da vida da língua e da vida de um povo). Com efeito, só é possível fazer algo novo quando é necessário fazer algo.

## V

Para concluir, desejamos apenas dizer que esta pequena digressão sobre as regras que os hebraístas teriam podido deduzir parece-nos sugere um campo que, positivamente pensado, pode iluminar o que seria uma concepção espinosana de história, cuja problemática própria seria a do surgimento do novo. A historicidade está marcada pelo entrelaçamento de natureza e instituição, é atravessada pela determinação, mas nem por isso deixa de conhecer transformações reais, e transformações que se efetivam pela ação humana. Não evidentemente a ação ocasionada pela livre vontade, mas aquela que, determinada pela força das circunstâncias, consegue responder-lhe com a instituição de algo novo.

O desafio, a partir disso, seria saber se podemos generalizar essas conclusões parciais.



<sup>14</sup> O que, mais uma vez, explica-se pela diferença entre os projetos do *TTP* e do *Compêndio* tratada acima.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, s.d.

BRYKMAN, Geneviève. *La judéité de Spinoza*. Paris: Vrin, 1972.

COHEN, Joseph. *L'Écriture hébraïque, son origine, son évolution et ses secrets*. Lião: Ed. du Cosmogone, 1997.

ESPINOSA. *Abrégé de grammaire hébraïque*. Trad. Joël Askénazi e Jocelyne Askénazi-Gerson. Paris: Vrin, 1987.

\_\_\_\_\_. *Opera*. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972, 4 vol.

\_\_\_\_\_. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional & Casa da Moeda, 1988.

LEVY, Ze'ev. "The problem of normativity in Spinoza's 'Hebrew Grammar'". *Studia spinozana*, nº 3, 1987.

SANTIAGO, Homero. "Gramática da língua e gramática da Escritura. Necessidade e contingência na *Gramática hebraica* espinosana". Em Luís César Guimarães Oliva (org.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

