

## O Estatuto das Hipóteses Científicas na Epistemologia de Espinosa

CRISTIANO NOVAES DE REZENDE

*cnrzende@yahoo.com.br*

*Para Alexandre Tadeu Seguin<sup>1</sup>*

*Resumo:* O tema a ser examinado neste artigo situa-se na primeira parte do programa metodológico apresentado por Espinosa no *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE). Essa parte do método dedica-se a distinguir a idéia verdadeira (*idea vera*) de todas as demais percepções, entre as quais encontram-se a idéia fictícia (*idea ficta*) e “as suposições que são feitas nas *quaestiones*”. É ao tratar destas últimas que Espinosa menciona, ainda que muito brevemente, as “hipóteses (*hypotesis*) que são feitas para explicar certos movimentos que convêm com os fenômenos celestes”. Esse breve trecho, presente na segunda nota do §57 (numeração Bruder), constitui o núcleo textual que o presente artigo se propõe a elucidar, contribuindo para a compreensão do estatuto epistêmico das referidas hipóteses e de seu papel na lida com objetos empíricos, tais como os “fenômenos celestes”.

*Palavras chave:* Espinosa. Copérnico. Hipóteses. Instrumentalismo. Ficções. Idéia verdadeira.

*Abstract:* The theme to be examined in this article stands at the first part of the methodological program presented by Spinoza in the *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE). This part of the method is devoted to distinguish the true idea (*idea vera*) from all other perceptions, among which fictitious idea (*idea ficta*) and “the assumptions that are made at the *quaestiones*” are found. When Spinoza deals with those questions, he mentions, yet very briefly, “hypothesis made to explain certain movements which agrees (*conveniunt*) with the celestial phenomena”. This brief passage, found at the second note from §57

---

<sup>1</sup> Agradeço ainda a Lia Levy, Marcos André Gleizer, Paulo Vieira Neto, Bento Prado Neto, Bento Prado Jr. e Marilena Chaui, pelas sugestões e críticas feitas a uma primeira versão deste artigo, apresentada no Colóquio CLE, *Realismo e Ceticismo*, em homenagem ao Prof. Oswaldo Porchat.

(Bruder's numbering), constitutes the textual core that the present article intends to elucidate, contributing to the comprehension of the epistemic status of the referred hypothesis and its role when dealing with empiric objects, such as the "celestial phenomena".

*Keywords:* Spinoza. Copernicus. Hypothesis. Instrumentalism. Fiction. True idea.

## I. Introdução

Diminuída a prevalência de certa tradição germânica — sobretudo de inspiração hegeliana — na interpretação do pensamento de Espinosa, já não é tão costumeiro supor, pelo menos desde as últimas décadas do século XX, que a filosofia espinosana seja um “racionalismo” ou um “idealismo” que pretenda prescindir inteiramente da experiência, na produção do verdadeiro conhecimento das coisas. Entre os comentadores de língua inglesa, a própria idéia de uma oposição irreduzível e sistemática entre racionalistas e empiristas foi devidamente criticada, por exemplo, por Edwin Curley, num artigo de 1973, intitulado justamente “Experience in Spinoza’s Theory of Knowledge”<sup>2</sup>. Entre os franceses, pode-se indicar, com intuito semelhante, o livro de Pierre-François Moreau, de 1994, dedicado a deslindar nada menos que a articulação entre *experiência e eternidade* na filosofia de Espinosa<sup>3</sup>. No Brasil, o livro de Marilena Chauí, *A Nervura do Real*, de 1999, demonstra de inúmeras maneiras a importância da experiência no sistema espinosano. Para citar apenas uma das mais evidentes, eu indicaria, por exemplo, a análise da correspondência entre Espinosa e Oldenburg, então secretário da recém fundada Royal Society<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> In Grene, M. (Ed.). *Spinoza. A collection of critical essays*. Notre Dame, University of Notre Dame, 1973, reimpressão 1979; pp 25-59.

<sup>3</sup> Moreau, P-F. *Spinoza - L'expérience et l'éternité*. Paris, P.U.F., 1994.

<sup>4</sup> Chauí, M. *A Nervura do Real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999; particularmente a Nota Complementar No. 7: “*Experientia/experimentum: Espinosa e os experimentos de Boyle*”.

Se é verdade que nosso filósofo — ao contrário de Galileu ou Descartes — não acumula o título de influente cientista, não é menos verdadeiro que alguns aspectos originais de sua filosofia tornam-se mais claros quando inseridos no contexto da revolução científica dos séculos XVI e XVII, assim como, reciprocamente, certos aspectos dessa revolução também adquirem interessantes matizes quando examinados à luz do pensamento espinosano. Ora, parece-me ser este o caso da questão — candente nos ataques e nas defesas do copernicanismo — acerca do estatuto epistêmico das hipóteses astronômicas. No presente artigo, uma revisão histórica do assunto permitirá que os pesquisadores da filosofia de Espinosa entrem em contato com as principais posições em jogo na época e reconheçam, assim, o diálogo que o tratado espinosano mantém com elas.

É importante observar, desde já, que tal revisão não tem a pretensão de discutir qual seja, afinal, o estatuto das hipóteses para o próprio Copérnico. Uma discussão a esse respeito encontra-se, por exemplo, na introdução que Zeljko Loparic fez para sua tradução do “Prefácio” de Andreas Osiander ao *De Revolutionibus* de Copérnico (introdução e tradução originalmente publicados nestes mesmos *Cadernos* em um número de 1980<sup>5</sup> e oportunamente republicado no presente volume). Entretanto, o contexto mais amplo dessa discussão me parece constituir o cenário apropriado para situar a posição de Espinosa a respeito das hipóteses: o confronto entre os programas científicos instrumentalistas e realistas<sup>6</sup>. É claro que, diante da previsível conclusão de que Espinosa não é instrumentalista, alguém poderia perguntar: “mas quem jamais disse o contrário?”. Todavia,

---

<sup>5</sup> *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 1, n.1, pp. 44-61, 1980.

<sup>6</sup> Segundo Karl Popper, Andreas Osiander (ao lado do Cardeal Bellarmino, de quem falei logo mais) seria um representante do chamado instrumentalismo, programa epistemológico para o qual o conhecimento científico está limitado à adequação empírica. Cf. Popper, K. *Conjectures and refutations* Routledge, 2002, p 131.

tanto o exame histórico quanto a investigação conceitual tornarão igualmente claro que essa demonstração está longe de ser um truismo<sup>7</sup>.

## II

Em maio de 1543, foi concluída a impressão do *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, de Copérnico, falecido aproximadamente na mesma data. Nesse livro, o autor finalmente dava a público, de modo completo e minucioso, sua teoria sobre a movimentação da Terra e as correlatas demonstrações das revoluções aparentes dos orbes celestes. Entretanto, juntamente com o texto de Copérnico, foi impresso um outro, apócrifo, que, a título de prefácio, parecia advertir o leitor acerca da natureza das hipóteses da obra: *Ad Lectorem de Hypothesibus Huius Operis*. Tratava-se de um pequeno texto de autoria de Andreas Osiander (1498-1552), supervisor da impressão do livro de Copérnico em Nuremberg. Nesse “prefácio”, Osiander argumentava em favor de uma interpretação não-realista da teoria copernicana:

com efeito, não é necessário que essas hipóteses sejam verdadeiras, e nem mesmo verossímeis, bastando apenas que forneçam cálculos que concordem com as observações.<sup>8</sup>

Tanto seu caráter apócrifo — que por muito tempo permitiu ao “prefácio” ser tomado como expressão do pensamento de Copérnico — quanto o próprio teor das considerações nele tecidas, fizeram

---

<sup>7</sup> Aliás, o referido artigo de Loparic deixa bem claro que nem mesmo a posição de Copérnico está livre de controvérsias: há boas razões para ao menos interrogar se, a despeito das declarações realistas de Copérnico no plano da reflexão epistemológica, sua prática científica não revelaria, antes, a aceitação de procedimentos tipicamente instrumentalistas.

<sup>8</sup> *Apud* Loparic, *Op. Cit.*

com que o texto gerasse uma complexa rede de controvérsias, da qual seleciono a seguir alguns excertos (retirados da compilação feita por Loparic).

Numa carta de Abril de 1541, Osiander escreve a Rethicus (discípulo e amigo de Copérnico):

Os peripatéticos e os teólogos serão facilmente abrandados se lhes for dito que pode haver diferentes hipóteses para o mesmo movimento aparente; que essas hipóteses são propostas não porque de fato são verdadeiras, mas porque regulam a computação do movimento aparente e composto de maneira mais conveniente; e que uma pessoa pode conceber um sistema conveniente, outra pessoa um outro mais conveniente, sendo que os dois sistemas produzem os mesmos fenômenos de movimento.<sup>9</sup>

Encontramos nessa citação o argumento de que um mesmo fenômeno permite múltiplas hipóteses explicativas, bem como os argumentos — daí derivados — de que as hipóteses não são propostas por serem *verdadeiras*, e que sua aceitação depende somente de sua capacidade de produzir resultados *coincidentes* com os fenômenos (havendo entre as hipóteses apenas uma diferença de “conveniência” ou comodidade mas não de verdade). Concorde com isso o texto do mencionado “prefácio” do *De Revolutionibus*, sublinhando a necessidade de que o astrônomo abdique da busca pelas “verdadeiras causas”. Ademais, apresentada nesses termos, a teoria copernicana evitaria, vantajosamente, reações violentas por parte dos teólogos e dos peripatéticos:

havendo várias hipóteses para um mesmo movimento (...) o astrônomo de preferência tomará aquela cuja compreensão seja mais fácil; o filósofo talvez exigisse antes a verossimilhança; mas nenhum dos

---

<sup>9</sup> *Ibidem.*

dois compreenderá ou transmitirá nada de certo a não ser que seja revelado por Deus.<sup>10</sup>

O programa de Osiander suscitou reações de diversas naturezas. Por um lado, é possível que tenha sido realmente eficaz em abrandar a reação dos teólogos, visto que o *De Revolutionibus* só foi incluído no *Index* dos livros proibidos em 1620 (isto é, depois de Kepler haver esclarecido que o prefácio não era de Copérnico, e de Galileu haver aduzido fortes argumentos físicos em favor da interpretação realista da astronomia copernicana). Inversamente, tomado como parte da teoria copernicana, esse programa foi criticado por aqueles que a combatiam, pois viam nesse afastamento da verdade e da verossimilhança uma das causas dos supostos erros de Copérnico. Assim parece pensar, por exemplo, Petrus Ramus, que escreve:

O projeto de imaginar hipóteses assim é absurdo. O projeto de Eudoxo, Aristóteles e Calipo, que estudavam as verdadeiras hipóteses (...) era mais simples. É uma fábula absurdíssima querer demonstrar a verdade das coisas naturais por meio de falsas causas. Eis por que, a Lógica primeiramente, e em seguida os elementos da Aritmética e da Geometria, são auxílios que muito contribuem para a pureza (...) da mais ampla das artes. Quisera Deus que Copérnico tivesse preferido o projeto de constituir uma Astronomia sem hipóteses! Pois teria sido mais fácil esboçar uma astronomia correspondente à verdade dos astros, do que, num esforço de gigantes, mover a Terra para que possamos observar as estrelas como imóveis em relação ao seu movimento.<sup>11</sup>

Kepler — que, assim como Giordano Bruno, sustentava uma interpretação realista da teoria copernicana — responde a Ramus, na obra *Astronomia Nuova* (1609), identificando Osiander como autor do prefácio e afirmando o seguinte:

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ibidem.*

Concedo ser uma idéia das mais absurdas a de demonstrar as coisas naturais por meio de causas falsas; todavia, essa idéia não se encontra em Copérnico, pois ele próprio não considerava suas hipóteses menos verdadeiras que teus antigos as deles (...). Portanto não é ele (mas Osiander) que inventa mitos (*mitologeï*); Copérnico, com toda seriedade, fala das coisas maravilhosas (*paradoxologeï*), isto é, filosofa (*philosophēi*).<sup>12</sup>

Não obstante tais defesas realistas, o programa metodológico sugerido por Osiander continuava fazendo vir à tona um problema filosófico profundo, qual seja, o problema do *critério da verdade*. É nesse registro que o Cardeal Bellarmino — bastião intelectual da inquisição romana, responsável pela morte de Bruno e pela condenação de Galileu — argumenta poderosamente:

Não acreditarei que existe uma tal demonstração [de que a Terra circula ao redor do Sol] antes que alguém a mostre para mim: pois demonstrar que, supondo o Sol imóvel no centro e a Terra se movendo pelo céu, poderemos salvar as aparências, não é o mesmo que demonstrar que assim é na verdade.<sup>13</sup>

E Bellarmino conclui que, não havendo demonstração de que tais movimentos existem na natureza das coisas, então, para conhecermos a realidade, “não devemos abandonar a interpretação das sagradas Escrituras, dadas pelos Padres da Igreja”. Torna-se claro, portanto, que está em jogo algo mais do que a simples imposição da autoridade; trata-se, antes, da possibilidade mesma de um método que não seja apenas um recurso a ela, na busca do verdadeiro conhecimento das coisas.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*. A declaração de Ramus e a resposta de Kepler encontram-se na folha de rosto de *Astronomia Nuova* – ed. Caspar, p. 5.

<sup>13</sup> Carta a Foscarini, de 1615; *Ibidem*.

## III

Espinosa toca em tais questões ao explicar a primeira parte de seu método. Em linhas muito gerais, esse método consiste no expediente que preside, *como norma da idéia verdadeira dada*, o conhecimento que temos de nossa natureza e da natureza das coisas, compreendendo-as segundo o modo de percepção que conhece algo “unicamente por sua essência ou por sua causa próxima” (TIE §19). Norma para o conhecimento, fundado no exame das funções de afirmar e negar, naturalmente operadas pela força nativa do intelecto, o método espinosano não é senão a reflexão dessa atividade sobre si mesma, isto é, “conhecimento reflexivo ou da idéia da idéia (*idea ideae*)” (TIE §38). Tal método, ao contrário de um itinerário traçado antes mesmo do início da jornada, e desenvolvido com vistas a um fim distante, não se inicia pela busca de algo que se antepõe ao pensamento como se dele fosse independente, ou seja, algo a ser *encontrado*; inicia-se, antes, pelo estabelecimento da distinção entre as idéias que por nós foram produzidas segundo *a forma do verdadeiro* e as que produzimos de outro modo. Assim, “distinguir e separar” a idéia verdadeira das demais percepções (idéias falsas, fictícias e duvidosas), não consiste tanto em *des-misturar* as idéias dispondo-as por assim dizer umas ‘ao lado’ das outras; distingui-las parece consistir muito mais em reconhecer as diferentes formas de produção que as engendraram e, com isso, impedir que o pensamento se confunda consigo mesmo em suas maneiras de estruturação internas. Nesse sentido, parece bastante significativo que Espinosa inicie a primeira parte do método pela distinção entre a idéia verdadeira e a ficção, ou seja, *idea ficta*, fingida, forjada. Como veremos, a diferença apresentada não está entre o produzido e o não produzido, mas sim entre as distintas formas de produção. E é em função daquilo que permite esclarecer acerca da natureza da atividade produtora de idéias, que a ficção desempenha um papel paradigmático na explicação da origem do erro

— explicação que Espinosa deve oferecer, uma vez que afirma possuímos naturalmente força bastante para a verdade.

As ficções, como toda percepção, têm por objeto uma coisa considerada como existente, ou tão somente como essência. Ora, cumpre examinar aqui as ficções relativas à existência, visto que é ao tratar delas que Espinosa menciona também as hipóteses. Assim, nas ficções relativas à existência, é apenas esta que se finge, enquanto a coisa fingida nesse ato é supostamente conhecida: “(...) finjo que Pedro, a quem conheço, vai para sua casa, vem visitar-me e outras coisas semelhantes” (TIE §52). A seqüência do texto deixa claro, contudo, que tais afirmações dependem de as idéias serem formadas sem que se considere a totalidade das causas envolvidas, de modo que, *pondo sob* nossas afirmações um conhecimento que não pode suportá-las, aquilo que de outra maneira nos pareceria contraditório ou necessário se nos afigura, então, como possível. É ao comentar tais coisas que, em uma breve nota, Espinosa escreve:

Veja-se o que mais adiante notaremos a respeito das hipóteses, que são claramente compreendidas por nós; mas a ficção só nisso consiste: em dizer que elas existem tais quais, nos corpos celestes.<sup>14</sup>

As hipóteses, portanto, não se confundem com as idéias fictícias, desde que não se diga que existem na natureza das coisas, com o que elas se converteriam em ficções. O que são, afinal, as hipóteses? Espinosa pede que vejamos o que observará mais adiante, referindo-se ao §57 do TIE. Neste parágrafo, é inspecionado um outro tipo de suposições: aquelas que ocorre serem feitas nas *Quaestiones*, referindo-se aí o Autor provavelmente ao gênero de discurso de origem medieval e empregado na Escola — *quaestiones disputatae, quodlibetales*, etc. — em que o professor havia de dissertar sobre uma questão proposta na hora, recorrendo por vezes a suposições impossíveis no

---

<sup>14</sup> TIE §52, primeira nota.

decorrer da argumentação (usualmente no contexto de uma redução ao absurdo). Espinosa oferece o exemplo de uma vela que, estando acesa, supomos não estar, ou que supomos acesa num espaço onde não há corpos. Nesses casos, afirma nosso filósofo, “nada absolutamente está sendo fingido, não se tratando, pois, de ficções, mas de puras e meras asserções”, acrescentando em mais uma nota a seguinte precisão:

O mesmo se deve pensar das hipóteses que são feitas para explicar (*explicandum*) certos movimentos, os quais convêm (*conveniunt*) com os fenômenos celestes, contanto que, se forem aplicados aos movimentos celestes, não seja para tirar conclusões (*concludant*) sobre a natureza dos céus, que pode ser diferente, especialmente porque, para explicar tais movimentos, muitas outras causas podem ser concebidas.<sup>15</sup>

Eis aí, à semelhança do supracitado argumento de Osiander, a tese de que a pluralidade de causas para explicar os movimentos aparentes dos astros liga as hipóteses a meras asserções, tratadas aqui como descomprometidas com qualquer verdade, a exemplo das suposições impossíveis das discussões escolásticas, sendo, portanto, aparentemente mais vazias que as próprias ficções, as quais, elaboradas a partir de um conhecimento parcial, se nos apresentam, contudo, sob a forma de “realidades possíveis”. Sendo as hipóteses ‘menos que possíveis’, seria o seu emprego no estudo das coisas naturais, como dizia Petrus Ramus, “uma fábula absurdíssima”? Ademais, aqui, a própria interpretação realista das hipóteses é aparentemente tratada como ficção, já que seria uma ficção “dizer que tais hipóteses existem tais quais nos corpos celestes”. Seria Espinosa um insuspeito herdeiro da inspiração de Osiander, enquadrando-se, pois, nos moldes daquela concepção de conhecimento para a qual as teorias não possuem senão um alcance instrumental, não podendo fazer mais do

---

<sup>15</sup> TIE § 57, segunda nota.

que produzir cálculos que — por algum artifício matemático e não pela verdadeira causa — coincidissem com os fenômenos? Como responderia o autor do *Tratado Teológico-Político* (doravante TTP) ao argumento do Cardeal Bellarmino, de que, não sendo dado à ciência resolver os problemas empíricos senão por causas virtualmente falsas, deve caber à autoridade dos Padres da Igreja, através de sua interpretação das revelações contidas nas Escrituras, determinar o que seja a realidade?

A resposta a essas indagações deve começar pelo estabelecimento de algumas diferenças iniciais entre a hipótese e a ficção. Lembremos que as hipóteses são claramente compreendidas por nós, enquanto as ficções estão assentadas sobre algo que lhes foi apenas *suposto* como conhecimento (donde produzirem aquela ilusão de contingência). As hipóteses, na medida em que sabemos que não têm o compromisso de descrever as coisas tais como ordinariamente acontecem na natureza, isto é, na medida em que sabemos ser falso que isso que descrevem, ordinariamente assim ocorra, não são vazias de verdade, não são *menos* do que as ficções: elas são *mais*, são certas, isto é, em consonância com o que se diz sobre as quimeras<sup>16</sup>, porque sua “falsidade” parece ser uma verdade eterna. Mas seriam as hipóteses como quimeras? Como podem, então, *explicar* satisfatoriamente os movimentos celestes? E por que empregaria Espinosa o verbo *conveniunt* para determinar a relação das hipóteses com tais movimentos, quando este é justamente o verbo usado para qualificar relação da idéia verdadeira com seu ideado<sup>17</sup>?

De fato, um pouco antes de introduzir sua nota sobre as explicações dos movimentos celestes, Espinosa desenvolve todo um parágrafo (§56) que trata “do que vulgarmente se diz que são ficções,

---

<sup>16</sup> Cf. TIE §54, terceira nota.

<sup>17</sup> Cf. TIE §42 e *Ethica* I, ax 6.

ainda que claramente saibamos que as coisas não são como fingimos”. E os exemplos dados nesse trecho são justamente os seguintes:

ainda que saiba que a Terra é redonda, nada impede que eu diga a alguém que é um hemisfério, semelhante a uma meia laranja num prato, ou que o Sol gira em torno da Terra, e coisas que tais (...) e nada encontraremos que não esteja de acordo com o que já foi dito (sobre a ficção), se primeiro advertimos que por vezes pudemos errar, e que agora temos consciência de nossos erros, e que podemos fingir, ou ao menos pensar que outros homens estão no mesmo erro ou nele podem incidir (...) isto é, enquanto não vemos nenhuma impossibilidade nisso.

Ora, não parece que nos enganaríamos se víssemos nesses exemplos uma confirmação da interpretação *realista* do sistema copernicano. Nossas dificuldades, então, poderiam começar a ser dissipadas se perguntássemos: como chegamos a esse conhecimento seguro sobre a natureza do céu, que expulsa para a memória ou para o pensamento de outro homem a possibilidade mesma da ficção?

#### IV

Para responder a esta questão, deve-se consultar o Capítulo VII do TTP, onde, ao caracterizar o método para a interpretação das Escrituras, afirmando sua identidade estrutural com o método para a interpretação da natureza, Espinosa acaba por determinar a ambos:

O método para a interpretação da natureza consiste essencialmente em compor a história (*concinna historia*) da natureza mesma e concluir, daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais.

O método deve *compor uma história e chegar a definições*. Ora, Espinosa qualifica essa forma específica de composição empregando o verbo *concinna*, cujo significado envolve as idéias de ajustar e

dispor artisticamente, de maneira a que o que assim se produz seja *concinuus*, isto é, bem proporcionado e disposto organizadamente, opondo-se a *inconcinuus*, isto é, desarmônico, inconsistente, incoerente. É interessante aproximar este verbo de um outro, *concinere*, que define o caráter de uma composição através de uma comparação musical, ou seja, como semelhante ao caráter de uma harmonia de sons ou vozes, qual a das trombetas que soam ao mesmo tempo e de todas as partes, ou a do coro que acompanha um ator que declama. Conquanto distintos, os dois verbos semi-homônimos alcançam um mesmo sentido, qual seja, “concordar formando um todo harmônico”, como em Cícero: “*omnibus inter se concinentibus mundi partibus*”<sup>18</sup>.

A natureza não fornece as definições das coisas naturais. A despeito de serem, sob certa relação, um *ponto de partida*, estas definições são também, sob outra, a *conclusão* daquele processo que, partindo agora das ações da Natureza como que de certos dados, é capaz de produzir um todo coerente e harmonioso, o mais próximo possível de uma sinfonia. Precisamos entender, portanto, o que sejam estes dados e como exatamente formamos, a partir deles, as definições.

O mesmo capítulo do TTP, na seqüência do texto supracitado, nos diz que

ao estudar as coisas naturais, procuramos, primeiro que tudo (*ante omnia*), aquelas que são mais universais e comuns a toda a natureza, tais como o movimento e o repouso e as respectivas leis e regras, que a mesma natureza observa sempre, e segundo as quais age continuamente, depois passando gradativamente a outras coisas menos universais.

---

<sup>18</sup> “Todas as partes do mundo harmonizando-se entre si”. Trata-se aqui justamente de uma ocorrência de *concinere*.

Penso que esta passagem corresponda, no TTP, ao trecho que, no TIE, vai do parágrafo 100 ao 103 e faz referência justamente àquilo que chama de “ordem para a unificação de todas as percepções”. Esse trecho constitui, no *De Emendatione*, a chamada “terceira parte do método”. Nela se diz que a essência íntima das coisas, inclusive das coisas singulares existentes e sujeitas à mudança — que o método deve permitir conhecer — não pode ser encontrada se formos nossas idéias a partir da série de sua existência, a qual só nos oferecerá denominações extrínsecas. Pelo contrário, é segundo a forma de ordenação das coisas fixas e eternas — ordenação de presença ubíqua na natureza, nas suas partes e na sua totalidade — que devemos elaborar o código com que há de ser interrogada a experiência, pois é entendendo, antes de tudo mais (*ante omnia*), as leis de acordo com as quais ocorrem os eventos singulares, que poderemos compreender a essência íntima e o fundamento da própria singularidade (sem precisar apoiá-la naquele conhecimento suposto — na verdade, um desconhecimento — que só poderia proporcionar uma ficção de existência e a *contradictio in adjecto* da *realidade-possível*).

Retomando o exemplo dado por Espinosa — “finjo que Pedro, a quem conheço, vem à minha casa etc.” —, recordaremos que a ficção relativa às coisas existentes provinha exclusivamente de não considerarmos certas causas que nossa idéia deixava de fora, e que nos apareciam assim, como “causas externas”, mas que, no entanto, eram certamente muito pertinentes ao que afirmávamos, uma vez que, se fossem consideradas desde o princípio (*ante omnia*), já haveriam determinado a necessidade ou impossibilidade da existência em questão. Ora, esse *isolamento* de uma idéia ou de um grupo de idéias — que justamente abre espaço para a ficção — é, nalgum grau, inevitável a um ser que, não sendo onisciente, não pode apreender a determinação infinita envolvida numa existência singular. Entretanto, o que dizia Espinosa era precisamente que *não* nos é necessário percorrer a série infinita de circunstâncias concernentes às coisas cuja existência não

pode ser determinada por sua essência: quando, para conhecer a existência de algo, interrogamos a experiência, não estamos formulando *quaestiones quodlibetales*, mas pedindo que ela nos conte sua verdadeira história, segundo as perguntas que nós propomos, sem dúvida, mas formuladas numa linguagem cuja sintaxe é a mesma em que a própria natureza se organiza<sup>19</sup>. Em contrapartida, não estamos, tampouco, simplesmente assistindo à história da natureza como quem, da arquibancada, assiste a um espetáculo; somos, antes, nós mesmos a compor essa história, de maneira tal que ela nos forneça as definições que, de alguma forma, permitiriam relacionar a essência e a existência das coisas nas quais não as vemos imediatamente relacionadas.

## V

Sabendo agora de onde partimos ao investigar as coisas naturais, resta-nos examinar como é que, a partir daí, formamos definições.

É na introdução à terceira parte dos *Princípios da Filosofia de Descartes* (PPC) que julgo podermos encontrar uma boa ajuda para completar este exame acerca do estatuto das hipóteses em Espinosa e de seu papel na lida com fenômenos empíricos. Nesse texto, depois de haver percorrido a parte da filosofia cartesiana que trata dos “princípios mais universais”, Espinosa passa à explicação das coisas que daí decorrem (*sequitur*). Ora, isso corresponde perfeitamente àquela elaboração de uma história natural dirigida a definições. Espinosa de fato nos diz que isso que decorre dos princípios universais

são coisas por demais numerosas para que o pensamento possa percorrê-las todas; e como não somos determinados por elas a considerar umas de preferência às outras, deve-se, antes de tudo mais (*ante omnia*), apresentar aqui uma breve história dos fenômenos cujas causas investigaremos.

---

<sup>19</sup> Cf. *Ethica* II, prop. 7, escol.

E essa história é complementada pela exposição da hipótese (relativa, no caso, à natureza da matéria do mundo visível) que Descartes desenvolveu *não só por ser a mais cômoda* para descrever os fenômenos celestes, mas porque permite *investigar suas causas naturais (eorum causas naturales indagandas)*.

Os termos em que tal desenvolvimento é descrito são extremamente significativos: os fenômenos devem ser demonstrados “como se pudessem ter sido originados a partir de sementes (*ex seminibus*)”. Dessa maneira, ao considerar o que se passa com os astros e com a Terra, seguindo um processo que os explica como que nascendo e sendo gerados pouco a pouco a partir de tais princípios, o pensamento está sendo dirigido — como no TIE, pela melhor via (*optima via*) — no conhecimento da natureza. Aliás, é ao considerar assim a natureza do mundo material e visível que nós a conhecemos adequadamente, e não do modo como se nos afigura quando com ela apenas nos *deparamos*. A relação entre nossas hipóteses e os fenômenos não há de ser, pois, uma relação de mera coincidência: não estaremos fazendo uma comparação, mas sim estabelecendo a gênese dos eventos celestes segundo a ordem das coisas eternas. E se é bastante certo que, por um lado, o exemplo de uma semente ilustra bem a continuidade integrante entre os fenômenos e seus princípios — dando toda sua força causal ao emprego do *sequitur* — por outro lado, “sabemos que eles não nasceram assim”, ainda que, no contexto, seja apenas dessa maneira que podemos conhecer sua natureza. E o problema, com isso, em certa medida, ainda parece persistir.

Observemos, contudo, os preceitos que, segundo Espinosa, devem ser atendidos para o estabelecimento de uma boa hipótese. Ela deve:

- (i) não implicar nenhuma contradição, quando considerada em si mesma;

- (ii) ser a mais simples que possa haver, para que, como os matemáticos, nos elevemos do claro ao obscuro e do simples ao composto;
- (iii) ser a mais fácil de conhecer (o que é uma consequência da segunda condição);
- (iv) tornar possível a dedução de tudo o que se observa na natureza inteira, tanto o que ocorre no céu como o que ocorre na Terra.

O exemplo oferecido por Espinosa nos PPC é o de uma parábola que *encontramos* já desenhada em uma folha de papel e cuja natureza podemos conhecer, supondo-a como a impressão, no papel, da secção de um cone. A hipótese será verdadeira desde que, segundo as leis matemáticas, possamos deduzir todas as propriedades da parábola. Mas, quero crer que seria o critério da simplicidade — interpretado, por exemplo, à luz da expressão histórica *concinna* — que efetivamente nos liberta do recurso à comparação com o objeto (comparação que, colocada como princípio, levaria de modo infalível ao expediente de “salvar os fenômenos”, visto que a hipótese haveria de, antes de mais nada, pautar-se justamente pelas propriedades da parábola que se quer compreender). A hipótese deve produzir uma totalidade de propriedades, é certo, mas uma totalidade pensada como simplicidade, isto é, como unidade e integridade, ou, parafraseando o já mencionado trecho de Cícero, *omnibus inter se concinentibus ideae partibus* (todas as partes da idéia harmonizando-se entre si<sup>20</sup>). É por isso que o quarto requisito da boa hipótese não é apenas a dedução de tudo (*omnia*) que se observa na natureza, mas do que se observa na natureza inteira (*tota*), o que, nesse duplo movimento de totalização, conjuga a verdade da idéia das coisas naturais

---

<sup>20</sup> Cf. TIE §91, onde se diz que a parte final do método é conseguir que todas as idéias sejam reconduzidas a uma (*omnes ideae ad unam redigantur*).

tanto no que diz respeito à existência quanto no que diz respeito à essência.

Mais uma vez, veja-se o TIE, em cujo septuagésimo segundo parágrafo, ao falar não da produção de *hipóteses* mas sim da produção de *conceitos*, Espinosa emprega, não obstante, um exemplo muito próximo ao da parábola ora comentado. Com efeito, para formar o conceito de esfera, o modo de fazê-lo, não só mais facilmente mas também garantindo a verdade desse pensamento, é o seguinte:

finjo à vontade (*finjo ad libitum*) uma causa, a saber, um semicírculo girando ao redor de seu centro [*i.e.* de seu diâmetro], e dessa rotação como que nasce a esfera.

O texto prossegue em dois momentos: no primeiro, encontramos precisamente a tensão que estamos sublinhando a respeito das hipóteses, qual seja, o fato de que, por um lado, “está claro que esta é uma idéia verdadeira”, mas, por outro, “sabemos que na natureza uma esfera jamais se formou desse modo”. No momento seguinte, encontramos, porém, uma consideração bastante elucidativa:

É de notar, desde já, que essa percepção afirma que o semicírculo gira e seria falsa se não estivesse conjugada (*juncta*) com o conceito de esfera ou da causa que determina esse movimento, isto é, seria falso em absoluto se essa afirmação fosse nua (*nuda*).

Cumprir atribuir uma importância fundamental a essa oposição *juncta* / *nuda*, pois que, como se vê, ela recobre nada menos que a oposição entre o verdadeiro e o falso. Deixada *isolada* ou *ao abandono*<sup>21</sup> de sua causa e do todo que com ela se compõe no conceito produzido, a percepção do movimento no semicírculo tem sua natureza íntima, por assim dizer, posta para fora, como se esta fosse uma

---

<sup>21</sup> “isolado”, “deixado ao abandono” ou “despojado, privado, separado, etc” são também sentidos de *nudus, a, um*.

causa externa. E tal percepção — separada de si mesmo e, portanto, alienada — seria uma idéia mutilada. Destarte, sem força interna, essa idéia não poderia de fato passar de mera asserção, pois, através dela, só se afirma do semicírculo um movimento que *não* está contido em seu conceito.

Ora, algo semelhante deve ser dito das hipóteses: elas serão propriamente hipóteses — e não ficções — desde que não estejam “nuas” mas sim articuladas com o que se chamou de história<sup>22</sup>. Esta última, fundando o processo produtor da hipótese e tendo partido das leis inscritas nas coisas eternas, se perfaz referindo-se finalmente às coisas singulares. Neste processo, a experiência não é comparação entre coisas reciprocamente externas, comparação que salta de uma coisa a outra, tornando a história confusa e mutilada como uma Quimera. Cabe justamente à hipótese fazer da justaposição uma articulação, do “monstro” um sistema. A hipótese é uma idéia verdadeira quando inserida no processo regular e contínuo no qual a mente não é determinada *de fora*, isto é, determinada pelo encontro fortuito das coisas e com as coisas, as quais, por si mesmas, não nos levam a considerar umas de preferência a outras. A hipótese é uma idéia verdadeira quando a mente não funda a verdade nos fenômenos, mas sim em si própria, isto é, quando a mente se determina desde dentro ao mesmo tempo em que vai ao encontro dos objetos da experiência. Para um pensamento passivo, que crê proceder das coisas às idéias, a hipótese é mera asserção ou até mesmo ficção: na ordem comum da natureza, uma esfera não se gera da rotação de um semicírculo e estes elementos permanecem desvinculados ou, no máximo, justapostos, porque são tomados *anteriormente*, ou melhor, *externamente* à construção que é o conceito de esfera que os integra. Para um pensamento ativo, as hipóteses convêm com as coisas na medida em que, antes

---

<sup>22</sup> A Carta 37 de Espinosa deixa patente a procedência baconiana desta noção de história comum ao TTP e ao TIE. Há, todavia, uma matriz aristotélica, que remonta tanto à *Poética* quanto à *História dos Animais*.

de tudo mais, a mente as forma, por sua força natural, de acordo com as leis das coisas eternas, como conceitos coerentes, chamados também de *idéias simples*:

A falsidade, pois, só nisto consiste: que de uma coisa se afirme algo que não está contido no conceito que dela nós formamos, como o movimento e o repouso ditos do semi-círculo. Donde se segue que as idéias simples não podem deixar de ser verdadeiras, como a idéia simples de semi-círculo, de movimento, de quantidade. O que quer que estas idéias contenham de afirmação é adequado ao conceito delas e não vai além; pelo que, podemos formar idéias simples à vontade (*ad libitum*), e sem medo de errar.<sup>23</sup>

O uso da expressão “formar idéias simples” — como nota Lívio Teixeira em sua tradução do TIE<sup>24</sup> — nos faz compreender que “simples” não é o indecomponível, mas, antes, o *adequado* (em sentido espinosano e não como sinônimo de cômodo). Diremos, então, que as idéias adequadas são aquelas em que a afirmação que contém não vai além da conjunção que as constitui como unidade; ou, por outras palavras, são idéias nas quais a afirmação que elas *fazem* é inteiramente fundada na afirmação pela qual *são feitas*. Pensar ficções é, portanto, compor idéias que careçam desse fundamento gerador, que careçam de suas “sementes”, ao passo que forjar hipóteses, *dentro da elaboração de um experimento*, é, pelo contrario, reconectar-se com esse fundamento. A mente, portanto, reconhece a diferença entre a idéia verdadeira e as demais através de caracteres *intrínsecos*. Isso permite que Espinosa diga, no parágrafo 69, que se alguém afirma, por exemplo, que Pedro existe, sem contudo entender as razões ou causas que produzem essa afirmação, então, este não será um pensamento verdadeiro, ainda que Pedro exista.

---

<sup>23</sup> TIE §72.

<sup>24</sup> *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1966.

Mantendo tais idéias presentes, voltemos mais uma vez ao texto da introdução à terceira parte dos PPC, onde se lê:

Da mesma forma (que explicamos a parábola e o círculo), assim também, para se explicar o traçado (*delineamentum*) da natureza, é permitido tomar uma hipótese à vontade (*ad libitum*), desde que nos permita deduzir todos os fenômenos da natureza por conseqüências matemáticas. E isto é muito digno de nota: nós não poderíamos mesmo tomar hipótese alguma da qual os mesmos efeitos não pudessem ser deduzidos, embora mais trabalhosamente, pelas leis da natureza precedentemente explicadas. Como por meio dessas leis, com efeito, a matéria deve necessariamente tomar todas as formas que ela pode receber, se nós as considerarmos dentro da ordem, poderemos chegar, enfim, à forma que é a do mundo presente: não devemos, portanto, temer erro algum de uma hipótese falsa.

Não importa, portanto, que haja múltiplas hipóteses para a explicação de um fenômeno natural: se entendemos a necessidade de determinar nossas afirmações sobre as existências a partir de nossa força para formar conceitos que compreendam suas próprias causas (i.e. as causas *dos conceitos*), e se entendemos ao mesmo tempo a necessidade de considerar a ordem da natureza, disposta a partir do que é eterno ou necessário, então saberemos por que é falso aplicar imediatamente (*ante omnia*) nossas hipóteses à ordem comum da natureza, tentando concluir algo sobre o que existe no céu (como dizia a nota o parágrafo 57). Se, por outro lado, ignoramos tudo isso, ou seja, as condições do bom emprego das hipóteses e de nossa força natural, então a própria possibilidade de relacioná-las com a existência se nos afigurará como ficção (como dizia a nota do parágrafo 52).

Do que acaba de ser dito, resulta difícil admitir uma classificação direta do pensamento de Espinosa sob os rótulos de “instrumentalista” ou “realista”. Em Espinosa, o problema histórico do estatuto das hipóteses é tomado de tal maneira que a diferença estabelecida entre *hipótese* e *idéia verdadeira* revela-se como uma diferença interna do processo produtor de idéias. Se o cientista, ao tentar salvar os

fenômenos — o que ele certamente deve fazer, pois “a idéia verdadeira deve convir com seu ideado”<sup>25</sup> — acredita poder partir daí como de algo imediatamente dado, então pagará o preço de ver suas hipóteses reduzidas a “causas falsas” e necessariamente apenas sub-postas posteriormente a esse dado inicial. Assim, não restaria à ciência nada além da falsa modéstia do procedimento instrumental. Mas, nesse caso, o cientista, na verdade muito orgulhoso por crer não estar obrigando *os fatos* a se conformarem às suas teorias, lê, entretanto, o referido axioma 6 de *Ethica I* de trás para frente — sc. ‘é porque convém com seu ideado que a idéia seria verdadeira’ — e com isso ignora que, mesmo abdicando da causa verdadeira, procede como se pudesse ter um acesso ao ideado, por assim dizer, sem ter idéias, ou seja, como se, sob a imediatidade do dado, não estivesse oculto o próprio pensamento, o qual, todavia, ele não assume e não problematiza.

Trata-se aí de uma petição de princípio contida na própria renúncia à busca pela verdadeira causa, em nome do salvamento dos “fatos observados”. Afinal, no esforço de conhecimento dos fenômenos, colocar os próprios fenômenos como parte do critério de verdade é justamente colocar como fundamento e condição o que era condicionado e carecia ser fundamentado. Penso que seria possível entender o método exposto no *Tractatus de Intellectus Emendatione* como forma de retomar o sentido correto das relações expressas no mencionado axioma 6, qual seja, o sentido no qual se entende que a idéia convém com seu ideado como *consequência* da verdade (*adaequatio*) dessa idéia<sup>26</sup>. Assim, poderíamos dizer que, para Espinosa, a diferença entre hipótese e idéia verdadeira é precisamente a *emendatio*: a mesma idéia é mera hipótese e instrumento de cálculo ou fun-

---

<sup>25</sup> *Ethica I*, ax 6.

<sup>26</sup> Confira-se a esse respeito: Gleizer, M. *Verdade e Certeza em Espinosa*, Porto Alegre, L&PM, 1998 e Landim, R. “La notion de verité dans l’Éthique de Spinoza” in Groupe de Recherches Spinozistes, *Travaux et Documents no. 2*. P. 121-142

damento verdadeiro dos fenômenos, dependendo, não de sua relação direta com tais fenômenos, mas sim da relação que mantém com eles *mediante* a relação com seu modo de produção pelo intelecto.

Espinosa, por um lado, não é um realista, ao menos não no sentido de admitir como verdadeira uma idéia que, *embora correspondendo a algo realmente existente*, não seja determinada pelo modo adequado segundo o qual o intelecto a engendra. Aliás, uma idéia que não é não adequada mas que convém com seu ideado — coincide com ele — é justamente o que me parece constituir o estatuto epistêmico das hipóteses para Espinosa. Por outro lado, explicitar por que Espinosa não é tampouco um instrumentalista nos encaminha à conclusão deste artigo.

### Conclusão

Relembremos a já citada posição instrumentalista do Cardeal Bellarmino:

Não acreditarei que existe uma tal demonstração [de que a Terra circula ao redor do Sol] antes que alguém a mostre para mim: pois demonstrar que supondo o Sol móvel no centro e a Terra se movendo pelo céu podemos salvar as aparências, não é o mesmo que demonstrar que assim é na verdade.

Ora, por tudo que ficou dito, parece-me claro que Espinosa *concordaria* com a idéia de que a coincidência imediata entre a hipótese e os fenômenos não é um critério suficiente para assegurar a verdade da teoria. Mas, à conclusão de Bellarmino de que o único critério alternativo seria o argumento de autoridade, Espinosa poderia responder que

a verdade não necessita de nenhum sinal, mas é suficiente ter a essência objetiva das coisas, ou idéias, o que é o mesmo, para que se tire toda dúvida.<sup>27</sup>

Ninguém poderia saber o que é a própria certeza, a não ser que tivesse a essência objetiva de alguma coisa, isto é, uma verdadeira idéia, inteira, coerente consigo, *concinna*, enfim, idéia simples e adequada (Cf. TIE §35). Ora, é essa mesma noção de um todo uno, harmonioso, totalmente integrado e encadeado consigo mesmo, a que encontramos, por exemplo, no próprio Copérnico, quando escreve — dessa vez de próprio punho — ao Papa Paulo III, dizendo que, contra a opinião dos matemáticos e contra o senso comum, admitiu o movimento da Terra, descobrindo que,

tomando tais movimentos como base para cálculos da revolução de cada astro, *não somente* seguem-se daí os movimentos aparentes, *mas também* a ordem e as dimensões de todos os astros e orbes, e que o céu inteiro fica estruturado *de tal maneira que se torna impossível mudar qualquer coisa em alguma das suas partes sem provocar a desordem em todas as outras e no universo inteiro.*<sup>28</sup>

## Bibliografia

CHAUÍ, M. *A Nervura do Real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

COPÉRNICO, N. *As Revoluções dos Orbes Celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

---

<sup>27</sup> TIE §36.

<sup>28</sup> *As Revoluções dos Orbes Celestes*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

- CURLEY, E. "Experience in Spinoza's Theory of Knowledge". In: Grene, M. (ed.). *Spinoza. A collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1973, reimpressão 1979; pp. 25-59.
- ESPINOSA, B. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4 vol.
- \_\_\_\_\_. *Princípios de la Filosofía Cartesiana. Pensamientos Metafísicos*. Introducción, traducción y notas de Atilano Dominguez. Madri: Alianza, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.
- GLEIZER, M. *Verdade e Certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- LANDIM, R. "La notion de verité dans l'Éthique de Spinoza". Groupe de Recherches Spinozistes, *Travaux et Documents n. 2*, pp. 121-142.
- LOPARIC, Z. Andreas Osiander: Prefácio ao *De Revolutionibus* de Copérnico". *Cadernos de história e Filosofia da Ciência*, v.1, n.1, pp. 44-61, 1980.
- MOREAU, P-F. *Spinoza - L'expérience et l'éternité*. Paris: P.U.F., 1994.
- POPPER, K. *Conjectures and Refutations*. Routledge, 2002.