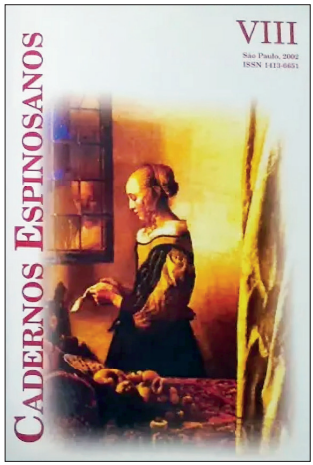
# Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 53 jul-dez 2025 ISSN 1413-6651



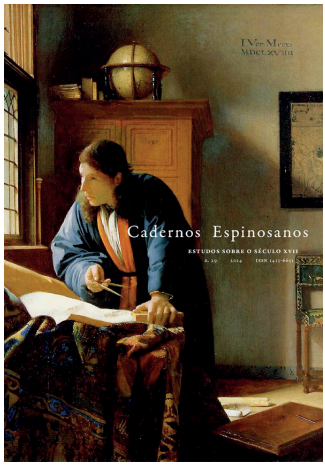




IMAGEM a capa celebrativa dos 30 anos do *Grupo de Estudos Espinosanos* justapõe detalhes de três imagens empregadas em diferentes momentos dos *Cadernos Espinosanos*. O *Retrato de Espinosa* (1956) por Pablo Picasso, utilizado nas capas dos n. 1-7, de 1996 a 2001. Duas imagens de Johannes Vermeer: *O geógrafo* (1668), capa n. 29, 2014; e *Moça lendo uma carta à janela* (1659), capa n . 8, 2002, que foi um número especial da revista, apresentando apenas textos com autoria de mulheres.

# A ESSÊNCIA DA VERDADE SEGUNDO ESPINOSA

Ulysses Pinheiro
Professor, Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil
ulyssespinheiro@gmail.com

RESUMO Este artigo se contrapõe às leituras usuais da teoria da verdade de Spinoza. Como é bem sabido, Spinoza afirma que as propriedades da ideia verdadeira têm ou bem um caráter intrínseco ou bem um caráter extrínseco ao próprio ser dessa ideia. Geralmente, os comentadores aceitam que a verdade, no sistema spinozano, deve ser definida ou bem a partir de uma dessas propriedades, ou bem da conjunção de ambas, divergindo apenas a respeito de qual é a função e o peso relativo de cada uma na definição da verdade. Contra esse pressuposto partilhado pelos intérpretes, segundo o qual a definição da verdade deve ser construída a partir das propriedades da ideia verdadeira, mostrarei que uma tal premissa falseia a compreensão spinozana da verdade. Esse falseamento ocorre porque não leva em conta que uma doutrina central do pensamento de Spinoza é a que afirma que uma coisa qualquer não se define nunca por suas propriedades, mas, ao contrário, são essas últimas que devem ser deduzidas da essência da coisa, estabelecida previamente a elas.

PALAVRAS-CHAVE Spinoza; definição da verdade; propriedades; essência.

## INTRODUÇÃO

O axioma 6 da parte I da *Ética* de Spinoza – "A ideia verdadeira deve convir com seu ideado" (2015b, p. 49) – parece enunciar apenas uma tautologia. Todos os axiomas dessa parte I, aliás, são, à primeira vista, meramente tautológicos, presumivelmente de modo a desonerar de pressupostos polêmicos o começo de uma obra que se pretende "demonstrada em ordem geométrica". Para Spinoza, um axioma não é apenas um postulado estabelecido arbitrariamente, mas deve ser uma verdade eterna e evidente por si mesma[1]. Ora, como tautologias são os exemplos clássicos de proposições autoevidentes, os Axiomas da *Ética* bem poderiam cair sob essa categoria. O axioma 6, em particular, ao endossar a definição tradicional de verdade, compreendida como a relação de correspondência entre ideias e coisas[2], expressaria, portanto, algo como: uma ideia verdadeira é verdadeira. Eis aí, sem dúvida, uma proposição indubitável, mas de um tipo um tanto decepcionante, já que poderíamos nos perguntar o que se ganha através da enunciação explícita de uma redundância tão flagrante. Lendo, porém, a sequência do texto,

1 A teoria dos axiomas adotada na *Ética* afirma que eles enunciam relações que ocorrem ou bem entre verdades eternas, ou bem entre essências e suas propriedades, relações essas a serem usadas como regras das deduções desenvolvidas subsequentemente nas proposições. Isso não impede Spinoza de incluir entre os axiomas da *Ética* proposições empíricas, tais como "O homem pensa" (2015, parte II, axioma 2, p. 127), ou resultados de demonstrações anteriores, como o faz o Axioma 2 da Parte V. "Procedimento legítimo", afirma Martial Gueroult, "porque toda verdade, primeira ou derivada, é eterna, tem sua evidência própria, que a torna de direito passível de ser proposta sem prova" (Gueroult, 1969, p. 91). Nesse sentido, acrescenta Gueroult, a diferença entre axiomas e postulados é, por princípio, imprecisa. Assim, por exemplo, nos postulados sobre a natureza do corpo humano, no escopo da proposição 13 da parte II da *Ética*, "a experiência intervém somente para permitir a identificação desse corpo com uma essência individual muito complexa deduzida *a priori* de noções comuns" (*Ibidem*). Sobre a diferença entre axiomas, definições e proposições, ver a *Carta 9* (de Spinoza a Simon de Vries).

2 Como exemplo dessa definição tradicional da verdade, ver São Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, Ia *Pars*, *quaest*. 16, art. 1: "*Veritas est adaequatio rei et intellectus*" (2009, p. 360).

até alcançarmos E2 p32-34[3], percebemos que o axioma 6 de fato não se reduz a um pleonasmo: o que ele faz é isolar uma das propriedades da ideia verdadeira – sua propriedade extrínseca – de suas demais propriedades. Ao fazer isso, ele indica que essa propriedade relacional é um *signo* suficiente da verdade. Ou seja, ele afirma que, sempre que for constatada a ocorrência dessa propriedade, podemos dizer legitimamente que estamos diante de uma ideia "verdadeira". O axioma 6, portanto, não formula a definição da verdade: em primeiro lugar, porque um axioma não é uma definição; em segundo lugar, porque, contra toda uma tradição escolástico-aristotélica, Spinoza não crê ser autoevidente que a propriedade extrínseca da verdade aí discriminada seja uma condição necessária e suficiente para defini-la. Neste passo do texto, ainda não se chegou a determinar, pois, a essência da verdade.

O que faltaria para que se chegasse uma tal determinação? Aquilo que ainda não se alcançou até esse ponto foi o fundamento da verdade, sem o qual a mera concordância da ideia com a coisa poderia ser pensada como um fato bruto desprovido de necessidade[4]. Para entender o sentido dessa insufi-

3 As referências à *Ética* dadas entre parênteses ou nas notas de rodapé seguirão o seguinte formato: E4 p35 = *Ética*, Parte IV, Proposição 35. Referências às definições e aos axiomas, escólios, corolários de cada uma das partes e/ou proposições assumirão a seguinte forma: o Escólio da Proposição 3, Parte II = E2p3e. Seguiremos, em boa parte das vezes, a tradução da *Ética* realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos, coordenado por Marilena Chaui, com modificações pontuais, sempre que julgarmos necessário. As demais obras de Spinoza serão referidas à edição *Baruch de Spinoza Opera* (edição de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, 1925. 4 volumes) ou às traduções que eventualmente forem utilizadas, indicadas em nota.

4 No capítulo 7 do livro Γ da *Metafísica*, Aristóteles caracteriza a verdade nos seguintes termos: "dizer do que é que ele não é e do que não é que ele é é o falso; dizer do que é que ele é e do que não é que ele não é é o verdadeiro" (Aristóteles, 1984. 1011b26-27, p. 3438). Tanto quanto Leibniz, Spinoza julga que essa definição, ao caracterizar a verdade como correspondência entre o intelecto e a coisa, deve ser remetida a seu fundamento, o qual não é outro senão a essência da própria ideia verdadeira. Portanto, seria a compreensão da natureza da ideia que explicaria o significado e a necessidade da correspondência entre proposições e fatos. É por isso que, ao definir a substância individual no Artigo 8 do *Discurso*

ciência, lembremos que a questão acerca da essência da verdade é geralmente traduzida, nas obras de Spinoza, como uma questão sobre a essência do pensamento verdadeiro (onde o termo "pensamento" pode ser substituído por "ideia"[5]). De fato, a essência da verdade, como ocorre com toda e qualquer essência, não é exprimível por termos abstratos, tal como o universal "a verdade", mas se refere, antes, a *coisas* particulares que são verdadeiras[6]. Daí

*de metafísica*, Leibniz deve recusar como insuficiente a definição aristotélica, segundo a qual uma substância é o que não é nem afirmado de um sujeito nem está em um sujeito – por exemplo, o homem individual ou o cavalo individual (cf. Aristóteles, 1984, *Categorias*, 5 - 2a15, p 26). Uma tal explicação, diz Leibniz, é insuficiente, pois é apenas nominal; para se chegar a uma definição real, é preciso examinar a natureza da predicação verdadeira. Ora, toda predicação verdadeira tem seu fundamento na natureza das coisas; logo, os predicados atribuídos verdadeiramente a um sujeito devem estar contidos virtualmente nesse último. Daí se segue que a noção do sujeito contém a noção do predicado. Só após ter acrescentado esse complemento Leibniz pode então finalmente enunciar a definição de substância individual: "a natureza de uma substância individual ou de um ser completo é ter uma noção tão perfeita [*accomplie*] que ela seja suficiente para compreender e dela fazer deduzir todos os predicados do sujeito a que essa noção é atribuída" (1999, AA 6, 306, p. 1540).

5 A equivalência entre ideias e pensamento (ou intelecto) deriva da tese segundo a qual o intelecto não é nada além do conjunto de suas ideias, recusando-se assim sua definição em termos de potência ou de faculdades de um sujeito. Essa tese metafísica não se encontra demonstrada no *Tratado da Emenda do Intelecto*, mas somente pressuposta; ela o será na *Ética*.

6 Na tradição metafísica ao mesmo tempo herdada e combatida por Spinoza, a verdade é usualmente pensada como uma noção "transcendental". Os transcendentais da filosofia escolástica (*res*, *unum*, *aliquid*, *bonum*, *pulchrum*, *verum*) são todos eles convertíveis com a noção universal de ente [*ens*], sem a qual nada pode ser pensado. É assim que, em *De Veritate*, I, 1, Tomás de Aquino afirma que "[a]quilo que o intelecto primeirissimamente concebe como o mais evidente [*notissimum*] e em que resolve todos os outros conceitos é o ente [*ens*], como diz Avicena no princípio de sua *Metafísica* [I,6]. Donde é necessário que todos os outros conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente" (2000, q. 1 a. 1 co. [51583] s/p). Segundo essa tradição, sempre que pensamos, pensamos em algo, ou seja, em um ente, acompanhado de seu cortejo de propriedades transcendentais. Spinoza abandona o uso da teoria dos transcendentais como instrumento para dar conta das coisas (como indica E2 p40e1), mostrando que todos esses termos transcendentais são resultados da capacidade limitada do corpo humano para formar imagens simultâneas e distintas das

se segue que há, para Spinoza, uma dependência conceitual e ontológica das propriedades de uma coisa em relação à essência dela, o que constitui uma doutrina que atravessa suas diversas obras. Na *Ética*, Spinoza reserva os termos "propriedade" e "denominação" para as qualidades das coisas dependentes de sua natureza essencial, as quais, se fossem consideradas independentemente dessa última, seriam assimiladas a abstrações[7]. Chamemos essa doutrina, daqui em diante neste texto, de "doutrina da essência"[8]. Sendo assim, a enumeração de uma, de várias ou mesmo de todas as propriedades

coisas. De fato, tanto a categoria de ente quanto as noções universalíssimas da escolástica são, segundo ele, maximamente confusas, uma vez que são ideias da imaginação nas quais as imagens de coisas particulares confundem-se umas com as outras devido ao poder finito de nossa mente para representar individualmente os entes que caem sob seu escopo. Ou seja, elas são noções necessariamente falsas. O que resta como o objeto geral pensado através dessas noções, conclui Spinoza, não é muito mais do que um mero nome vazio, tal como é o caso de "ente". Daí se segue que todas as propriedades convertíveis com o ente também devam ser, se não repudiadas, ao menos examinadas criticamente (é assim que o Apêndice da Parte I da *Ética* mostra que as noções de bom, belo e perfeito são apenas conceitos relacionais, e não propriedades intrínsecas das coisas).

7 Cf. Spinoza, 2015b, E1 p16, p. 75: "*Hæc propositio unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit*". Note-se que, nessa proposição, "propriedades" são identificadas aos "modos" da substância, o que indica justamente que elas são efeitos de outras coisas. Assim, na definição do Amor na sexta "Definição dos Afetos" ao final da Parte III da *Ética*: "*Hæc definitio satis clarè amoris essentiam explicat; illa vero Auctorum, qui definiunt* Amorem esse voluntatem amantis se jungendi rei amatæ, *non Amoris essentiam, sed ejus proprietatem exprimit, &, quia Amoris essentia non satis ab Auctoribus perspecta fuit, ideo neque ejus proprietatis ullum clarum conceptum habere potuerunt...*" (Spinoza, 2015b, p. 343). Na Definição XXI, a relação causal entre essências e propriedades fica ainda mais clara: "*Est itaque Existimatio Amoris et Despectus Odii effectus sive proprietas*" (Spinoza, 2015b, p.349). Não podemos nos esquecer, tampouco, da importância da tese sobre as "propriedades comuns das coisas" [*rerum communes proprietates*] nas Partes II e V da *Ética*.

8 Uma formulação alternativa da doutrina da essência poderia ser a seguinte: uma coisa qualquer não se define nunca por suas propriedades, mas, ao contrário, são as propriedades que devem ser deduzidas da essência da coisa, estabelecida previamente a elas. Note-se que essa formulação se exprime exatamente no enunciado de E1 a6.

de uma coisa ainda não diz nada sobre sua essência[9]. É certo que a doutrina da essência não é explicitamente formulada na *Ética*: ela é uma tese que se encontra desenvolvida apenas no *Tratado da Emenda do Intelecto*, uma obra de juventude inacabada anterior a seu *opus magnum*. No *Tratado*, a tradução da questão *O que é a verdade?* pela questão *O que é a ideia verdadeira?* explica-se da seguinte maneira: "nunca nos será lícito, enquanto tratamos da inquirição das coisas, concluir algo a partir de abstrações"; ao contrário, continua o texto, "a melhor conclusão haverá de ser derivada de alguma essência particular afirmativa, ou seja, de uma verdadeira e legítima definição" (Spinoza, 2015a, G V, 386, p. 34)[10]. Como se sabe, a busca por um Método para descobrir a potência do intelecto[11] é o tema central do *Tratado*. A essa altura do texto, já tinha sido estabelecido que o Método não consiste em nada mais do que na reflexão sobre a forma da ideia verdadeira. Daí por que a questão tradicional sobre a essência da verdade deve ser reformulada nos termos da questão sobre a essência da ideia verdadeira – ou ainda, sobre como a potência de sua causa próxima, o intelecto ou o pensamento, produz ideias verdadeiras (ver Spinoza, 2015a, G V, 390, p. 38).

O *Tratado* apresenta várias rupturas e continuidades em relação aos textos mais tardios de Spinoza; explorar algumas delas pode nos ajudar a esclarecer a teoria da verdade que é exposta nesses últimos. Comecemos essa investigação comparativa por uma constatação: encontramos, no *Tratado*,

9 Na *Ética*, não encontramos, ao longo das definições que abrem quase todas as suas Partes, nem uma definição explícita de verdade nem uma definição de definição; essa última, como se sabe, deve ser procurada no *Tratado da emenda do intelecto*.

10 Ver também, no mesmo sentido, o parágrafo seguinte dessa mesma página: "A definição, para que seja dita perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa e precaver-nos para que não usemos no lugar desta alguns próprios" (Spinoza, 2015a, G V, 386, p. 34).

11 O Método consiste em "inteligir o que seja uma ideia verdadeira [....], investigando sua natureza, para que daí conheçamos nossa potência de inteligir e assim coibamos a mente para que ela intelija conforme aquela norma todas as coisas que são a inteligir, trazendo como auxílios regras certas..." (Spinoza, 2015a, G V, 367, p. 15).

o protótipo de um dos momentos centrais da teoria da verdade da *Ética*, em E2 d4. De fato, lemos nessa definição: "Por ideia adequada entendo a ideia que, enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira. Explicação: Digo intrínsecas para excluir aquela que é extrínseca, a saber, a conveniência da ideia com seu ideado" (Spinoza, 2015b, p. 127). Já no *Tratado*, se lê: "no que diz respeito ao que constitui a forma do verdadeiro [*formam veri*], é certo que o pensamento verdadeiro não se distingue do falso apenas por uma denominação extrínseca, mas acima de tudo [*maximè*] por uma intrínseca" (Spinoza, 2015, G V, 378, p. 26). Nesse trecho do *Tratado*, a palavra "forma" é usada como sinônimo de "essência"[12]; portanto, essa frase poderia sugerir que Spinoza, ao menos no *Tratado*, define a ideia verdadeira por uma de suas propriedades, a saber, por sua propriedade intrínseca[13]. Mas, de fato, não é isso o que ocorre: embora Spinoza admita que seja possível distinguir objetos a partir de suas propriedades[14], isso não significa que a essência desses objetos seja dada por qualquer uma de suas propriedades, nem tampouco por sua conjunção. Discriminar e identificar objetos a partir de suas propriedades não é a mesma coisa que entender qual é sua essência. Sem ser enunciada explicitamente na *Ética*, a mesma doutrina permanece válida aí[15].

A essência da verdade não é, entretanto, o objeto de nenhuma das definições da *Ética*: o significado da verdade é simplesmente pressuposto no

12 O significado da palavra "forma" é comum ao *Tratado* e à *Ética*, tendo sido herdado da tradição escolástica.

13 "Assim, se é da natureza do ente pensante, como parece à primeira vista, formar pensamentos verdadeiros, *ou seja*, adequados..." (Spinoza, 2015, G V, 380, p. 28).

14 "... *non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam* distingui" (Spinoza, 2015a, G V, 378, p. 26, grifo meu).

15 Como já foi notado acima, não encontramos uma teoria da definição na *Ética*, mas nada aí parece discrepar do que é estabelecido no *Tratado da emenda do intelecto* com respeito à definição de definição. Em especial, o *uso* que Spinoza faz das definições na *Ética* é inteiramente consistente com o que é escrito no *Tratado* a esse respeito.

começo da Parte I. É só nas proposições 32 a 34 da Parte II que a essência da verdade vem à luz e é formalmente exposta[16]. O procedimento seguido em E2 p32-34 é o mesmo daquele empregado no *Tratado*: nesse conjunto de três breves proposições, a essência da ideia verdadeira é inferida de duas de suas propriedades, uma delas intrínseca (seu caráter absoluto) e a outra extrínseca ou relacional (seu caráter representativo). Mais do que a derivação da essência da ideia verdadeira a partir de duas propriedades logicamente independentes uma da outra[17], o que as demonstrações desenvolvidas em E2 p32-34 fazem, como veremos, é estabelecer a equivalência extensional e intencional entre essas propriedades. É só uma vez estabelecida tal equivalência que se pode inferir a essência que as causa, e que causa a própria equivalência. Se se aceitar que essa é a estrutura argumentativa de E2 p32-34, então se deve concluir que a determinação da essência da ideia verdadeira segue a doutrina da essência, não sendo, pois, definida por nenhuma de suas duas propriedades, nem pela conjunção de ambas. É preciso, pois, entender qual é a essência da verdade que se mostra aí pela primeira vez, para só então se compreender o sentido da derivação de suas propriedades a partir dela.

16 Veremos adiante por que a teoria da verdade tem de esperar este momento do sistema para poder ser articulada. Para adiantar sumariamente essa explicação, esse é o lugar sistemático no qual é possível demonstrar a relação entre o intelecto finito dos homens e o intelecto infinito de Deus.

17 A propriedade extrínseca, que remete à definição clássica da verdade como correspondência entre o intelecto e a coisa, filiaria Spinoza a uma longa tradição filosófica que tem sua origem em Aristóteles. Já a propriedade intrínseca remete à definição da verdade como a coerência ou a consistência dedutiva entre representações mentais, o que caracterizaria Spinoza como um reformador da teoria tradicional da verdade, situando-o como uma variação (ou melhor, uma antecipação) da concepção analítica de verdade elaborada por Leibniz.

## I. VERDADE E MÉTODO NO *TRATADO DA EMENDA DO INTELECTO*

Antes de prosseguir, devemos observar que tudo o que foi dito até este ponto está longe de ser a leitura usual da teoria da verdade de Spinoza. Em geral, os comentadores se dividem em quatro vertentes sobre esse tema: por um lado, há aqueles que, baseados em E1 a6, afirmam que Spinoza definiu a verdade por uma propriedade extrínseca, a saber, pela relação de correspondência entre o intelecto e as coisas[18]; por outro lado, há aqueles que, baseados em E2 d4, propõem que ele definiu a verdade por uma propriedade intrínseca, a saber, por sua adequação[19]. Um terceiro partido, mais inusual, afirma que a verdade consiste, para Spinoza, em uma conjunção das propriedades extrínseca e intrínseca[20]. Finalmente, uma quarta interpretação sugere que a teoria da verdade de Spinoza é internamente inconsistente, pois tenta compatibilizar duas propriedades contraditórias entre si[21]. Essas quatro posições distintas sobre o significado da verdade na obra de Spinoza consistem em

18 É o caso, por exemplo, de Gueroult (1969, p. 100-103), Curley (1969) e Bennett (1984).

19 Entre outros, Joachim (1940), Hampshire (1981) e Walker (1985) – embora esse último também possa ser caracterizado como um defensor da tese de que ambas as propriedades, a extrínseca e a intrínseca, caracterizam a essência da verdade. De fato, segundo Walker, a ocorrência não precisa excluir a correspondência das ideias com os fatos: "The coherence theory holds that truth consists in nothing more than a relationship of coherence between beliefs; it contrasts with any theory which denies that. It is not however clear that someone who says 'Truth is correspondence with fact' need be denying it at all. The coherence theorist can accept that there are facts, and that true beliefs correspond with them, provided he can give his own account of what the facts and the correspondence ultimately consist in: they ultimately consist in coherence" (Walker, 1985, p. 4).

20 Esse é o caso de Gleizer (1999) e (2014); nesses dois estudos, Gleizer apresenta um sumário das diversas posições dos intérpretes sobre a teoria spinozana da verdade mencionadas acima.

21 O exemplo mais notável dessa posição pode ser encontrado em Alquié (1981, p. 212). Mais adiante, entenderemos que essa quarta linha interpretativa situa-se nas antípodas da leitura mais correta, segundo a qual as duas propriedades da verdade são logicamente equivalentes.

variações combinatórias da função que suas duas propriedades, a intrínseca e a extrínseca, desempenhariam na formulação de sua definição. Nenhuma das quatro interpretações acima, no entanto, dá conta da compreensão spinozana sobre a verdade. Isso ocorre porque nem sempre foi devidamente levada em conta pelos comentadores a doutrina da essência (segundo a qual, lembremos, uma coisa qualquer não se define nunca por suas propriedades, mas, ao contrário, são essas últimas que devem ser deduzidas da essência da coisa, estabelecida previamente a elas)[22]. Isso não significa, obviamente, que as propriedades da ideia verdadeira deduzidas em E2 p32-34 não desempenhem nenhum papel na teoria da verdade da *Ética*: ao contrário, essa dedução, veremos, é um passo fundamental e imprescindível da doutrina.

Para mostrar de que forma isso se dá, é preciso retornar brevemente ao *Tratado*, de modo a entender o impasse a que ele aparentemente dá lugar. O *Tratado* é, sabemos, um livro que permanece inacabado. Ora, é justamente

22 Uma exceção a essa tendência geral dos comentadores encontra-se em um livro de 1972, que teve, de forma um tanto injusta, relativamente pouca repercussão na fortuna crítica desde então (uma resenha desse livro feita por Margaret D. Wilson em 1975, bastante ácida, pode ter influenciado o destino da obra na literatura secundária sobre Spinoza). Trata-se do livro de Thomas Carson Mark, *Spinoza's Theory of Truth*. Mark propõe que o conceito de verdade não é dado nem pela correspondência entre ideia e ideado nem pela adequação interna das ideias, mas antes pela identificação entre verdade e substância (Mark, 1972, p. 74). A partir dessa relação de identidade, ele afirma que a teoria da verdade de Spinoza diz respeito à "verdade do ser" ou à "verdade das coisas: verdade ontológica" (*Ibid.*, p. 85). Mark filia Spinoza a uma tradição que inclui Platão, Aristóteles, Plotino e Agostinho, mas, surpreendentemente, não menciona Parmênides – se ele o tivesse feito, poderia ter percebido o quanto Pierre Bayle acertou ao caracterizar o spinozismo como a versão moderna do parmenidianismo. (Sobre a relação feita por Bayle entre Spinoza e Parmênides, ver o verbete "Xenófanes" de seu *Dicionário histórico e crítico* (Bayle, 1730, p. 516)). Note-se, a respeito da convertibilidade entre "verdade" e "ser", que Tomás de Aquino, no começo de sua discussão sobre o conceito de verdade mencionado acima (nota 2), afirma que, para Santo Agostinho, a verdade é o ser: "*verum est id quod est*" (Tomás de Aquino, 2009, *Sum. Theol.*, Ia *Pars*, *quaest*. 16, art. 1, p. 357-358). No Art. 3 da mesma Questão 16, Tomás esclarece em que sentido dizer que o verdadeiro é convertível com o ente não contradiz a definição de verdade como adequação do intelecto à coisa. Se Mark tivesse relacionado Spinoza a Parmênides, ele poderia ter se aproximado da interpretação aqui proposta.

no momento em que Spinoza se propõe a formular a derivação das propriedades da ideia verdadeira a partir de sua essência que o texto é abruptamente interrompido. Que essa incompletude seja apenas um acidente biográfico ou que ela indique antes um impasse conceitual não resolvido à época de sua redação não precisa ser decidido aqui para que possamos reconstruir o argumento que se desenvolve do protótipo em E2 d4 antecipado no *Tratado* até seu fim aporético. A doutrina da essência, a esta altura do *Tratado*, já fora formulada; além disso, também já fora estabelecido neste momento final do texto que toda definição perfeita é uma definição genética, de tal modo que a essência do *definiendum* deve ser derivada da essência de sua causa próxima[23] – no caso das ideias verdadeiras, essa causa é o intelecto que as forma ativamente[24] e da qual podem ser deduzidas suas propriedades. O cerne do método usado no *Tratado* para se alcançar a definição do conceito de verdade encontra-se exatamente neste ponto: a relação das ideias verdadeiras com a mente que as pensa é o que poderia explicar causalmente a noção de verdade. Porque a essência da ideia verdadeira ainda é ignorada, Spinoza propõe neste trecho a adoção de um método regressivo de investigação, partindo dos efeitos – as propriedades das ideias verdadeiras, cujo conjunto constitui o intelecto em ato – para deles inferir a natureza de sua causa – a essência procurada[25]. Ora, embora Spinoza discrimine, nessas linhas finais

23 "Daí resulta que isso que constitui a forma do pensamento verdadeiro há de ser buscado nesse mesmo pensamento e deduzido da natureza do intelecto" (Spinoza, 2015, G V, 379, p. 27).

24 O intelecto é definido ele mesmo como uma ideia composta por ideias, de algumas das quais ele é causa adequada, ou seja, total. Como foi notado acima (nota 5), a tese metafísica segundo a qual o intelecto é o conjunto de suas ideias não se encontra demonstrada no *Tratado*, mas somente pressuposta; ela o será na *Ética*.

25 Uma tal definição causal não pode ser obtida como o resultado de uma investigação empírica: "não intelijo por séries de causas e dos entes reais a série das coisas singulares mutáveis, mas exclusivamente a série das coisas fixas e eternas" (Spinoza, 2015a, G V, 388, p. 36). O modelo causal aqui diz respeito, portanto, a essências singulares que não são nem existências na duração nem abstrações do intelecto. O exemplo que Spinoza dá para esse modelo causal é a geração da ideia do círculo a partir da ideia de "uma linha qualquer, da

do *Tratado*, oito propriedades do intelecto[26], ele não chega a derivar delas a natureza ou essência da ideia verdadeira. Com efeito, o texto se encerra bruscamente com estas palavras:

> Logo, as ideias falsas ou fictícias, enquanto tais, nada podem nos ensinar sobre a essência do pensamento, mas esta deve ser pedida às propriedades positivas agora há pouco recenseadas, isto é, há que se estatuir, desde já, algo de comum, a partir do qual essas propriedades sigam-se necessariamente, ou seja, algo que, uma vez dado, elas necessariamente são dadas, e que, uma vez suprimido, todas elas são eliminadas (Spinoza, 2015a, G V, 392, p. 40)[27].

É neste ponto que os editores acrescentam a observação: "O resto falta".

O próximo passo desse raciocínio teria sido, evidentemente, inferir a natureza desse "algo de comum" [*aliquid commune*]. Esse movimento final que falta ao *Tratado* estará presente na Parte I da *Ética*, na demonstração da essência de Deus e de seu intelecto infinito – e, como sua consequência causal, na Parte II, na demonstração da natureza da mente humana[28]. Ou

qual uma extremidade é fixa e a outra móvel" – embora esse exemplo seja só aproximativo, pois as figuras geométricas não são "entes físicos e reais" (Spinoza, 2015a, G V, 387, p. 35).

26 As propriedades aí discriminadas, todas elas intrínsecas, são as seguintes: I - a certeza; II - o caráter absoluto; II I- a infinidade; IV - a anterioridade do positivo sobre o negativo; V - a eternidade; VI - a distinção entre clareza e distinção das ideias e sua confusão, relacionada a sua derivação ou bem da potência da mente sozinha ou bem dessa potência conjugada à exterioridade; VII - a maleabilidade das ideias de coisas que o intelecto forma a partir de outras; VIII - a equivalência entre a perfeição das ideias e a de seus objetos (Spinoza, 2015a, G V, 390-391, pp. 38-39).

27 Note-se a semelhança entre a definição de essência aí usada na definição 2 da *Ética II*.

28 Segundo a famosa interpretação de Gilles Deleuze, o fim repentino do texto ocorre devido ao fato de Spinoza ainda não dispor, à época, do conceito de noções comuns, só formulado na *Ética* (Deleuze, 1981, p. 149-163). Ou seja, o projeto de deduzir "a força e a potência do intelecto" de algumas das propriedades do pensamento teria esbarrado na dificuldade de o "pensamento reflexivo", incidindo sobre a "forma da verdade", não ter ain-

seja, o que não foi exposto no *Tratado* – provavelmente porque Spinoza não poderia tê-lo feito antes da elaboração do sistema metafísico da *Ética* – é a explicação da natureza da mente humana a partir de sua causa próxima, a saber, de Deus, considerado como causa imanente do intelecto humano[29]. De fato, como a mente humana não é causa de si, sua essência só pode ser compreendida a partir de uma causa para aquém da qual não se poderia regredir, isto é, Deus (cf. Spinoza, 2015a, G V, 386, p. 34). Vejamos então finalmente como a *Ética* completa o projeto esboçado no *Tratado*.

Da lista das oito propriedades da ideia verdadeira apresentada no *Tratado*, a partir das quais Spinoza pretendia, por uma análise regressiva, chegar a sua essência, a *Ética* retém apenas uma: seu caráter absoluto, propriedade essa

da como determinar isso que é comum a todas essas propriedades sem recorrer a noções universais que, no entanto, já haviam sido descartadas – pelo menos tal como elas eram tratadas na filosofia escolástica – pelo Método. Spinoza teria de esperar a formulação da teoria dos atributos na *Ética* – e sabemos a importância que Deleuze concede a essa teoria, colocando-a no centro de sua interpretação da filosofia spinozana – para poder dar conta do que é, simultaneamente, singular e comum. Na interpretação aqui proposta, ao contrário da de Deleuze, o que está ausente do *Tratado* e presente na *Ética* é a relação entre o intelecto infinito de Deus e o intelecto finito dos homens. Note-se, a esse respeito, que o *Tratado* inclui como uma das exigências para a definição perfeita de uma "coisa incriada" é que ela "exclua toda causa" (Spinoza, 2015, G V, 387, p. 35), o que poderia explicar a interrupção aporética do texto mais adiante. De fato, sem a exclusão da ideia de criação e sem a introdução da noção de causa de si, procedimentos estruturantes da Parte I da *Ética*, não se poderia chegar à definição de uma causalidade imanente de Deus e, portanto, tampouco a uma definição genética do próprio Deus e do intelecto humana, concebido como uma modificação do intelecto infinito de Deus.

29 "Entrementes, advirto que aqui não explicarei a essência de cada percepção, nem a [explicarei] por sua causa próxima, porque isso pertence à Filosofia" (Spinoza, 2015, G V, 19, p. 19). A admissão de uma tal lacuna na teoria formulada na época do *Tratado* seria uma decorrência do próprio Método exposto nele, segundo o qual deve-se sempre partir do que é verdadeiro por si mesmo, isto é, de Deus. Que o *Tratado* tenha sido interrompido exatamente no lugar em que a definição do intelecto humano deveria ser finalmente estabelecida mostra talvez a impossibilidade mesma de um Método separado da e anterior à Metafísica, ao contrário do que propunha Descartes, especialmente em suas *Regras para a direção do espírito*.

que é definida, por sua vez, por duas outras propriedades, a adequação e a perfeição[30]. Além disso, a *Ética* acrescenta uma nona propriedade, ela mesma já mencionada previamente no *Tratado*, antes da enumeração das referidas oito propriedades, a saber, a correspondência da ideia com seu ideado[31]. A correspondência entre ideias e coisas (propriedade extrínseca) é mobilizada inicialmente em E2 p32, enquanto o caráter absoluto das ideias (propriedade intrínseca) é introduzido em E2 p34[32]. Examinemos separadamente esses dois momentos da construção da definição da essência da verdade.

30 A expressão cartesiana "claras e distintas", usada para qualificar as ideias verdadeiras, é mantida por Spinoza na *Ética*, embora ceda lugar, frequentemente, para o termo equivalente "adequadas". Para essa equivalência, ver E2 p36: "*adaequatae, sive clarae ac distinctae ideae*" (Spinoza, 2015b, p. pp. 191-193). A mudança de léxico indica mais do que um recurso estilístico destinado a evitar repetições excessivas do par "claras e distintas", servindo antes para assinalar uma mudança no próprio significado das propriedades da clareza e da distinção: ao invés de designar, como em Descartes, qualidades fenomênicas, elas passam a significar a completude lógica das ideias, isto é, o fato de elas serem adequadas a si mesmas (o mesmo movimento de crítica ao suposto psicologismo de Descartes encontra-se em Leibniz). A favor de Descartes, pode-se dizer que o caráter vago da expressão "ideias claras e distintas", remetendo à comparação com a fisiologia da visão corporal, é menos o índice de uma aceitação irrefletida de analogias de conceitos filosóficos com experiências do senso comum do que a adoção de um sentido propositalmente vago das expressões que designam as propriedades intrínsecas das ideias verdadeiras. Nessa leitura benevolente da teoria de Descartes, a vagueza seria intencional; seria como se Descartes dissesse aos dogmáticos: apresentem-me seus melhores critérios para reconhecer uma ideia verdadeira, e os nomeemos de "clareza e distinção" –ainda assim, poderei formular uma dúvida sobre eles.

31 O que não significa que as outras seis propriedades elencadas no *Tratado* não reapareçam em outras Proposições da *Ética*.

32 Anteriormente, a própria *Ética* já havia definido a propriedade intrínseca como adequação, ou seja, completude do que se apresenta para ser pensado. Veremos, na sequência, que essa diferença se explica devido aos momentos distintos da dedução do sistema; quando a propriedade intrínseca é não mais caracterizada como adequação (em E2 d4), mas como absolutidade (em E2 p34), isso ocorre porque é preciso acrescentar uma propriedade conjuntiva (adequação e perfeição) para que a definição de verdade possa ser deduzida. Ou seja, nesse passo do texto, a adequação é apenas uma das propriedades requeridas para que dela se possa inferir a essência da verdade.

## II. A DEFINIÇÃO DA VERDADE NA *ÉTICA*

Deve-se notar, primeiramente, que E2 p32 ("todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras") esclarece E1 a6 por E2 p7c: sua demonstração afirma que "todas as ideias que estão em Deus convêm totalmente com seus ideados (*pelo Corol. da Prop. 7 desta parte*) e, por isso, (*pelo Ax. 6 da parte I*), são todas verdadeiras" (Spinoza, 2015b, p. 189). Do conceito de Deus, segue-se necessariamente, portanto, a conveniência entre as ideias no intelecto infinito de Deus e seus ideados. Ou seja, a correspondência entre ideia e ideado não é uma relação contingente, tal como é o caso das proposições apofânticas do *De Interpretatione*[33]. Para Spinoza, ao contrário de Aristóteles, todas as ideias verdadeiras são necessariamente verdadeiras. Portanto, ao se *deduzir* a propriedade extrínseca da verdade da essência da ideia verdadeira tal como ela é em Deus, essa propriedade não é mais caracterizada como um mero fato bruto – tal como ocorreria, parece sugerir Spinoza, na definição tradicional de verdade –, ganhando, assim, o estatuto de uma verdade racionalmente necessária e evidente. A propriedade extrínseca das ideias verdadeiras é a marca que nos permite identificar as ideias em Deus – e *todas* as ideias em Deus – como sendo verdadeiras, uma vez que: 1 – todas as ideias verdadeiras devem convir a seus ideados, como mostra ao axioma E1 a6); 2 – todas as ideias em Deus necessariamente convêm a seus ideados (E2 p7c)[34]. Nessa Demonstração, o fundamento que explica geneticamente a correspondência entre ideias e coisas é E2p7c: da identidade necessária entre a ordem do pensamento e a ordem das coisas (E2 p7), segue-se a identidade

33 De fato, da definição da verdade proposta por Aristóteles, segue-se que qualquer proposição com sentido pode ser verdadeira ou falsa. Deixemos por ora de lado a difícil questão sobre o estatuto das verdades necessárias em Aristóteles (sobre esse assunto, ver, por exemplo, *Segundos Analíticos*, 72b21–23, p. 270). Sobre a insuficiência da definição aristotélica da verdade para Leibniz e Spinoza, ver *supra* nota 4.

34 Como foi sugerido acima, talvez essa tenha sido a razão da interrupção abrupta do *Tratado* no momento em que se preparava a explicitação da essência da ideia verdadeira: sem a metafísica do infinito exposta na *Ética*, uma tal explicitação envolveria um regresso ao infinito.

da potência de pensar de Deus e sua potência de agir (E2 p7c). Ora, como a existência de Deus é sua potência (E1 p34), então as ideias em Deus, efeitos necessários de sua potência de pensar (E2 d3), são explicadas por sua causa próxima (a potência infinita de Deus, expressa como seu intelecto infinito) e elas são tais que pertence à essência de cada uma das ideias representar cada uma das infinitas coisas produzidas pelos infinitos atributos de Deus (o que inclui, reflexivamente, cada uma das próprias ideias). Ou seja, cada uma das infinitas ideias que pertencem ao intelecto infinito de Deus *deve*, por sua própria natureza, corresponder a pelo menos um e a somente um objeto determinado do mundo[35] – e uma tal correspondência se dá de forma independente[36], no atributo Pensamento, daquilo que é produzido atualmente pelos outros infinitos atributos divinos. A propriedade extrínseca ou relacional das ideias verdadeiras pode então ser deduzida de sua causa próxima, a saber, da essência das próprias ideias verdadeiras.

Nessa demonstração, conclui-se, de forma surpreendente, que já dispúnhamos, desde o começo da Parte II da *Ética*, de uma definição da verdade: ela é a própria E2 d3, que define o que é uma ideia. De fato, lemos nessa definição: "por ideia, entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante. Explicação: Digo conceito, de preferência a percepção, porque o nome percepção parece indicar que a mente padece o objeto [*objecto pati*]. Já o conceito parece exprimir a ação da mente" (Spinoza, 2015b, p. 125). Se a questão sobre a essência (abstrata e universal) da verdade foi traduzida como a questão sobre a essência (concreta e particular) da ideia verdadeira, agora essa última é reconduzida à definição da ideia, sem mais. O raciocínio mostra, em suma, que todas as ideias são necessariamente referidas a Deus e, portanto, que *todas as ideias são verdadeiras*.

35 Compreende-se então, em E2 p32, a relação necessária estabelecida por E1 a6: "A ideia verdadeira deve convir com seu ideado" (Spinoza, 2015b, p. 49). Que um axioma possa ser ele mesmo objeto de uma Demonstração é admitido por Spinoza (cf. *supra* nota 1): há algo de pragmático na decisão de se tomar uma proposição por um axioma.

36 Em particular, de forma causalmente independente.

Poder-se-ia presumir que a tarefa de definir a verdade encontrou nesse ponto sua conclusão, não sendo necessário desenvolver mais nenhum procedimento complementar. Afinal, já se mostrou como é possível derivar a correspondência entre ideia e ideado da natureza da ideia verdadeira, na medida em que se a toma tal como pensada por Deus. Ora, se *todas* as ideias estão em Deus, então aparentemente chegou-se a uma definição exaustiva da verdade. Entretanto, o argumento de Spinoza ainda se desdobra em mais um passo: E2 p34 retoma E2 p32, buscando uma marca para identificar as ideias verdadeiras não mais no intelecto de Deus, mas no intelecto finito. E2 p34 é a contraparte positiva de E2 p33: enquanto essa última afirma que não há nada de positivo na forma das ideias que as tornaria falsas, E2 p34 afirma que "[t]oda ideia que em nós é absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira" (Spinoza, 2015, p. 189) (note-se que a expressão "em nós" indica *aparentemente* que não se trata mais aqui de Deus, mas somente do intelecto finito[37]). Qual é a razão desse desdobramento de E2 p32 em E2 p34?

Ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, o fato de a investigação sobre a essência da verdade não se encerrar em E2 p32 não decorre apenas da necessidade metodológica de distinguir, dentre as ideias que pertencem a um intelecto finito, quais delas são verdadeiras e quais são falsas. Com efeito, embora a oposição do verdadeiro ao falso só tenha sentido ao nos referirmos a um intelecto finito (uma vez que o intelecto infinito de Deus contém em si somente ideias verdadeiras), E2 p34 tem uma outra função mais urgente na economia da teoria da verdade da *Ética* do que a tarefa de dar conta do modo como a verdade se manifesta em uma mente finita – uma tal tarefa seria mais propriamente a incumbência do Método, isto é, do *Tratado da Emenda do Intelecto*, em sua busca por um critério da verdade útil para as operações mentais de um intelecto finito. O principal propósito de E2 p34 é, antes, o de provar a equivalência da propriedade externa da ideia verdadeira com sua propriedade interna (note-se, mais uma vez, que não se trata de *definir* a verdade a partir de sua propriedade interna, mas de

37 Essa impressão inicial é falsa, como veremos abaixo.

deduzir essa última da definição da ideia verdadeira). Que uma tal prova da equivalência entre a propriedade externa e a propriedade interna da ideia verdadeira tenha de passar pela consideração da natureza do intelecto finito – e, pois, pela oposição do verdadeiro ao falso –, completando assim a teoria da verdade ao dar conta tanto do intelecto infinito quanto do finito, é, no entanto, mais do que uma espécie de feliz coincidência que nos permitiria elucidar simultaneamente a questão da verdade nos dois tipos de intelecto, como veremos a seguir. Eis como se formula a demonstração de E2 p34:

> Quando dizemos dar-se em nós [*dari in nobis*] uma ideia adequada e perfeita, nada outro dizemos (*pelo Corol. da Prop. 11 desta parte*) senão que em Deus [*in Deo*], enquanto constitui a essência de nossa Mente, dá-se uma ideia adequada e perfeita, e consequentemente (*pela Prop. 32 desta parte*) nada outro dizemos senão que ela é verdadeira (Spinoza, 2015b, p. 189).

Trata-se, como vemos, de uma demonstração indireta: é provado que toda ideia que tem a propriedade intrínseca de ser absoluta – isto é, adequada e perfeita – tem também necessariamente a propriedade extrínseca da correspondência com seu ideado; ora, como essa última é uma propriedade necessária da ideia verdadeira, então a primeira também o é. Dessa forma, a propriedade intrínseca é simultaneamente derivada da essência da ideia verdadeira e, no mesmo movimento, tem provada sua equivalência com a propriedade extrínseca dessa última – pois, sendo ambas as propriedades consequências necessárias da definição da ideia verdadeira, a existência de uma propriedade implica a existência da outra.

Embora indireta, a demonstração de E2 p34 é simples, usando apenas duas mediações (E2 p11c e E2 p32). O ponto mais obscuro nessa demonstração não reside em sua estrutura argumentativa, mas na caracterização de uma propriedade das ideias que até então não tinha sido definida nem mencionada, a saber, seu caráter absoluto[38]. O enunciado da proposição encarrega-se,

38 Na Parte I da *Ética*, o adjetivo "*absoluta*" e o advérbio "*absolutè*" figuram inúmeras

em certa medida, de suprir essa omissão – uma ideia absoluta, lemos aí, é uma ideia caracterizada por uma propriedade conjuntiva: ela é adequada e perfeita[39]. A adequação, sabemos por E2 d4, é ela mesma, por sua vez, uma propriedade definida através de uma conjunção de propriedades, a saber pelo conjunto de todas as propriedades intrínsecas da ideia verdadeira[40]. Ora, se a adequação é a propriedade de ter *todas* as propriedades intrínsecas da ideia verdadeira, então a perfeição aparentemente não é uma propriedade intrínseca, pois, se o fosse, seu acréscimo à definição da propriedade de ser absoluta seria supérfluo. Mas a perfeição não é tampouco uma propriedade extrínseca, pois essa última é exclusivamente a correspondência entre ideia e coisa[41] – e os leitores da *Ética* certamente sabem, pela simples consideração da etimologia da palavra "perfeição", que ela não qualifica uma coisa por aquilo que lhe é extrínseco. A propriedade de "ser perfeita" parece, pois, não ser nem extrínseca nem intrínseca à essência da ideia verdadeira; entretanto, uma propriedade só pode ser ou intrínseca ou extrínseca. Onde podemos, pois, situar a propriedade da perfeição?

vezes, mas são sempre associados ao infinito. E2 p34 é a primeira ocorrência da palavra "absoluta" atribuída a um modo finito, a saber, a uma ideia existente no intelecto finito, o qual é ele mesmo uma ideia finita (voltaremos à identificação entre "ser um intelecto" e "ser uma ideia" mais abaixo). Deixemos em suspenso, por ora, a questão sobre o sentido de se atribuir às ideias infinitas – tal como é o caso do intelecto infinito de Deus – a propriedade de ser "absolutas".

39 "Toda ideia que em nós é absoluta, ou seja, adequada e perfeita..." (Spinoza, 2015b, p. 189).

40 E2 d4: "Por ideia adequada entendo a ideia que, enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira" (Spinoza, 2015b, p. 127).

41 E2 d4, Explicação: "Digo intrínsecas para excluir aquela que é extrínseca, a saber, a conveniência da ideia com seu ideado" (*Ibid*.).

## III. VERDADE E PERFEIÇÃO

Para responder a essa questão, deve-se notar que E2 d6 já havia fornecido uma definição de "perfeição": "por realidade e perfeição entendo o mesmo" (Spinoza, 2015b, p. 127). Na fórmula concisa dessa definição, encontramos a presença de uma herança estoica, a saber, da doutrina ontológica que soube identificar no próprio real a suma perfeição (donde se segue a doutrina ética segundo a qual devemos restringir nossos desejos nos limites estritos da realidade[42]). A perfeição, como podemos inferir dessa definição, não é nem intrínseca nem extrínseca à coisa, mas coincide com a realidade de sua essência, ou seja, com a fronteira infinitamente tênue que articula o interno e o externo – "ser perfeito" é literalmente "ser completamente o que se é", ou seja, é "ser uma essência". Sendo assim, porém, poder-se-ia perguntar a que a propriedade da perfeição não se aplica, ou seja – no caso da essência da ideia –, o que seria uma ideia imperfeita: afinal de contas, tudo o que é é integralmente aquilo que é, de tal modo que se poderia suspeitar que ou uma coisa é completamente aquilo que ela é ou não é absolutamente nada[43]. Uma primeira tentativa de responder a essa questão poderia ser dada pelo próprio enunciado de E2 p34, que anuncia que a investigação sobre a essência da verdade foi deslocada para o domínio do intelecto finito, no qual nem todas as ideias são verdadeiras e adequadas, ao contrário do que ocorre em um intelecto infinito. Essa resposta, entretanto, não é inteiramente satisfatória. De fato, o que pode significar dizer que algumas ideias no intelecto finito não são perfeitas, uma vez que mesmo as ideias imperfeitas são aparentemente coisas reais e que a perfeição é definida pela realidade? Sem

42 Sobre a presença do estoicismo no pensamento de Spinoza, ver a Parte V da *Ética*, especialmente nas conclusões parciais expostas nas proposições 10 e 20. Sobre Spinoza e o estoicismo, ver DeBrabander, 2007 e Miller, 2018. No Prefácio dessa mesma Parte V, entretanto, Spinoza trata de estabelecer as diferenças importantes entre seu sistema e o dos estoicos.

43 Um raciocínio desse tipo parece ser o que causa dificuldades para a teoria da falsidade de Spinoza (ver *infra* nota 63), tal como ela é formulada em E2 p33.

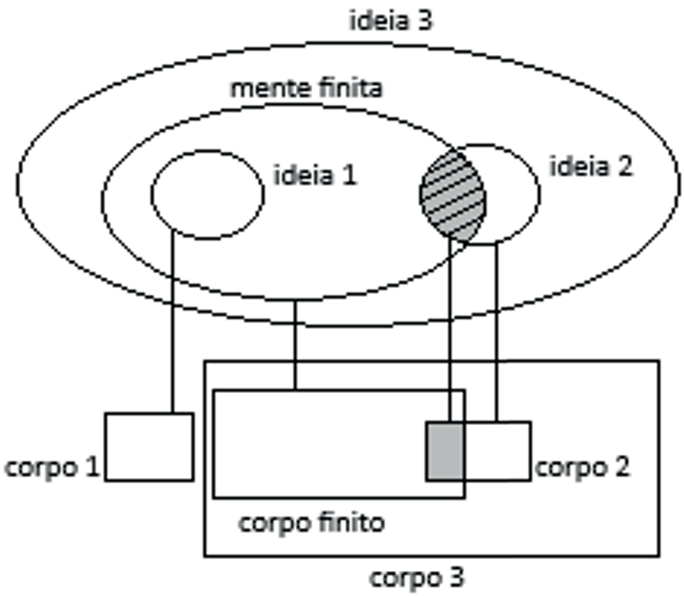
esclarecer esse ponto, as ideias imperfeitas poderiam, à primeira vista, dever ser classificadas como algo distinto tanto do ser quanto do não-ser – elas seriam uma espécie de monstruosidade lógica, sem lugar no sistema.

Longe de supor um tal intermediário espectral situado entre o que é e o que não é, E2 p34 mobiliza uma das doutrinas mais pervasivas da *Ética*, usada em seus momentos centrais, a saber: a teoria sobre a relação entre parte e todo – de certa forma, é em torno dessa relação que se constitui tanto o núcleo temático quanto o procedimento demonstrativo do livro. O uso dessa teoria elimina a suspeita de que a imperfeição das ideias as situaria no limiar indecidível do ser e do não-ser: na mereologia spinozana, como se sabe, a noção de parte aplica-se não só a corpos, mas também a ideias e volições, a essências e potências, ao finito e ao infinito[44]. A principal tese mereológica a ser retida na explicação da imperfeição atribuída a algumas ideias diz respeito à impossibilidade de a substância ter partes: só modos (quer eles sejam finitos ou infinitos) comportam a divisão em partes[45]. Ora, o intelec-

44 E até mesmo, reflexivamente, à própria teoria formulada na *Ética*. De fato, já se notou que a *Ética* é um livro dividido em cinco Partes, formando um sistema a partir de sua interação mútua (dada pela teia de remissões intratextuais das Demonstrações, Corolários, Escólios etc.). Sobre a primeira formulação da teoria mereológica na *Ética*, ver E1 p12.

45 A mereologia de Spinoza é, em grande medida formulada no escopo de E2 p13 (mas não apenas: a rigor, ela é desenvolvida ao longo de todo o livro, começando em E1 p12), em um trecho da obra conhecido pelos comentadores como a "Pequena Física". Nessa breve exposição sobre os princípios composicionais dos corpos, são apresentadas duas formas distintas de união entre partes para se formar um todo: uma que conjuga os corpos simplicíssimos [*corpora simplicissima*] na formação de corpos compostos [*corpora composita*] e outra que conjuga os corpos compostos como partes de corpos ainda mais compostos. Note-se que, embora refira-se a corpos simplicíssimos, a concepção spinozana da extensão mobilizada pela "Pequena Física" não é atomista, uma vez que o atributo Extensão é um contínuo que não comporta divisões reais, ou seja, partes substanciais, o que implica que a divisão corporal vai (em ato) ao infinito. A simplicidade em questão, portanto, só pode significar que toda parte de um corpo simplicíssimo é ela mesma uma outra parcela simples da Extensão, que preserva a mesma natureza do todo (simples) original. Já no caso dos corpos compostos – quer suas partes sejam corpos simplicíssimos ou outros corpos compostos –, sua composição muda a natureza do todo em relação à das partes. O que individua os

to (finito ou infinito) é ele mesmo, segundo Spinoza, um modo preciso do atributo Pensamento, a saber, uma ideia que tem ideias; nessa locução, o verbo "ter" indica que o intelecto, que é uma ideia, é um todo composto de partes, as quais são, elas mesmas, ideias. Afirmar que uma ideia que é parte de um intelecto finito é imperfeita pode ser ilustrado pelo seguinte esquema:




Nesse esquema, a mente finita – que é, ela mesma, uma ideia, e uma ideia muito complexa (E2 p15) – é a expressão, no atributo Pensamento, de um corpo finito e complexo existente no atributo Extensão; a ideia 1 é a expressão, na mente finita, do corpo 1, e a ideia 2 é a expressão, nessa mesma mente, do corpo 2. A ideia 1 é uma ideia que é perfeita quando considerada

corpos compostos é uma certa *ratio* de movimento e repouso (indicado no Lema V de E2 p13), de tal modo que a separação de suas partes constituintes necessariamente acarreta a modificação dessa *ratio*.

como parte da mente finita que a contém[46], enquanto a ideia 2 é uma ideia imperfeita enquanto for igualmente considerada apenas na parte dela que está contida nessa mesma mente, pois essa última não pode pensar a ideia 2 em sua completude[47]. Se a interseção hachurada for entendida como figurando a parte da ideia 2 que está contida no interior dessa mente finita[48], correspondente à interação do corpo próprio unido a essa mente finita[49] com o corpo 2 (E2 p13), então essa parte da ideia 2 – podemos chamá-la de "ideia da afecção do corpo" – só pode ser dita "ser uma ideia" por metonímia, na medida em que tomamos a parte pelo todo[50]: a rigor, ela é apenas

46 Poder-se-ia perguntar por que, ao contrário do que ocorre com a ideia 1, que está contida na mente finita, o corpo 1 não está contido no corpo finito que corresponde a essa mente. A resposta para essa questão é que o que a mente contempla quando pensa na ideia 1 não é apenas uma parte da essência de seu corpo próprio, mas um objeto determinado cuja essência independe da essência desse corpo, ainda que tal objeto deva ser pensado a partir das ideias das afecções do corpo próprio. Mais sobre esse tópico abaixo, na nota 50.

47 Como vimos acima, dizer que uma ideia está contida em outra significa que a primeira é um objeto pensado pela segunda – ou seja, significa dizer que a segunda é uma mente que pensa a primeira. Deve-se notar que a ideia que a mente é não pode ser, para ela mesma, presente a si mesma – isto é, não pode ser um objeto de conhecimento de si mesma, uma vez que ela só pode ser representada por uma outra ideia (a ideia 3 no esquema acima), a qual contém (ou seja, pensa) as ideias 1 e 2 e sua relação mútua. Nos termos de Gueroult, a mente não tem a ideia que ela é (Gueroult, 1974, p. 133). Isso implica que uma ideia não pode ser uma parte própria de si mesma. Note-se que E3 p53 e E3 p58 parecem contradizer essa tese, uma vez que nelas é afirmado que a mente contempla [*contemplatur*] ou concebe [*concipit*] a si mesma. No entanto, a leitura das duas Proposições nos mostra que essa contemplação ou concepção se dá sempre através das ideias das afecções do corpo. Mais adiante mencionaremos a questão do conhecimento adequado de si mesmo tal como ele é abordado na Parte V da *Ética*.

48 Nessa última frase, a locução "estar no interior de" pode ser parafraseada por "ser um objeto para a consciência de".

49 Afirmar que as mentes finitas estão unidas a corpos que as exprimem significa dizer que o conteúdo da ideia que uma mente é é a representação do corpo ao qual ela está unida, como indica E2 p13.

50 Embora a ideia do corpo externo indique mais a constituição do corpo próprio do

*parte de uma ideia*, a saber, da ideia 2 (e, porque é uma ideia confusa, ela é simultaneamente parte da ideia que a mente é[51]). É uma trivialidade que merece ser dita que, se a ideia da afecção do corpo fosse uma ideia completa, ela não poderia ser dita imperfeita[52]. Em outras palavras, se podemos afirmar que a ideia 2 é, da perspectiva da mente finita que a contém parcialmente, imperfeita, é justamente porque a mente finita em questão não contém integralmente em si a ideia 2[53].

que a natureza do corpo externo (como consta em E2 p16c2), ela sempre faz a mente contemplar "esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si [*ut sibi præsens*]" (Spinoza, 2015, E2 p17, p. 165). O caráter intencional de toda ideia (ver E2 a3) implica que toda ideia "põe" seu objeto como se ele fosse uma coisa contraposta à e distinta da mente que o pensa (como mostra E2 p49e).

51 A confusão própria das ideias das afecções do corpo deriva do fato de que seu conteúdo envolve tanto a natureza do corpo afetado quanto a do corpo afetante (como indicam E2 p16 e E2 p28). Nesse contexto, a composição dos corpos deve ser entendida no sentido de que esses corpos são "misturados" – poder-se-ia dizer que são "*corpora mixta*" (corpos misturados), embora essa não seja uma expressão utilizada na *Ética*.

52 De certa forma, é o contrário dessa tese trivial o que Spinoza parece sugerir em E2 p33 ("nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas" (Spinoza, 2015b, p. 189)). Poder-se-ia crer que, nesse caso, o falso não existe. De fato, uma leitura natural dessa Proposição seria a seguinte: a ideia de uma afecção do corpo representa adequadamente aquilo de que ela é uma ideia, a saber, a afecção do corpo, embora represente inadequadamente o objeto externo que causa essa afecção. A ideia da cor azul de um corpo é, considerada em si mesma, adequada e perfeita, ainda que os corpos, considerados em si mesmos, sejam desprovidos de cores; logo, nenhuma ideia é falsa. Mas E2 p35 desmente essa leitura. Por um lado, é verdade que o erro que cometemos, por exemplo, ao imaginar que o Sol dista de nós cerca de 60 metros "não consiste nessa imaginação em si mesma, mas no fato de que [....] ignoramos a verdadeira distância dele e a causa dessa imaginação" (Spinoza, 2015b, E2 p35e, p 191). Por outro lado, porém, justamente por causa do que foi demonstrado em E2 p33, E2 p35 pode concluir que o erro consiste apenas na privação de conhecimento, e não em algo de positivo na mente. Logo, é apenas a imperfeição das ideias que explica o erro, e só há imperfeição se a ideia da afecção do corpo não for uma ideia por si mesma, mas, antes, for uma parte de outra ideia (da ideia 2).

53 Em um artigo recente, Ruben Noorloos pretende mostrar que a tese usualmente aceita segundo a qual a confusão das ideias é, para Spinoza, sempre relativa à mente na qual ela

Segundo a mereologia formulada na *Ética*, um só e mesmo corpo pode ser considerado ou bem como um Indivíduo[54] ou bem como uma parte de um outro Indivíduo mais composto[55]. Ao aplicar às ideias os princípios

é pensada é falsa, na medida em que os conteúdos representacionais das ideias não são relativos a nenhuma mente [*mind-relative*]. Como a essência é, segundo Noorloos, o que individua as coisas, e como as ideias, consideradas como coisas mentais, têm por essência, também segundo ele, seu conteúdo representacional (ou, no vocabulário cartesiano usado por Spinoza, sua "realidade objetiva") (Noorloos, 2024, p. 54), então o fato de uma ideia ser confusa ou adequada não depende do contexto mental no qual ela é pensada. Em outras palavras, o conteúdo de uma ideia inadequada em um intelecto finito é idêntico ao conteúdo dessa mesma ideia no intelecto infinito de Deus (*Ibid.*, p. 58). Creio que todas as hipóteses interpretativas de Noorloos estão, em um certo sentido, corretas, desde que as entendamos em uma direção completamente diferente da tomada por ele. De fato, segundo minha proposta interpretativa, a ideia inadequada representada pela área hachurada no esquema acima tem o mesmo conteúdo na minha mente e na mente de Deus porque esse conteúdo é dado pela ideia 2 tomada em sua totalidade, da qual a ideia inadequada é apenas uma parte.

54 Lembremos que, na *Ética*, o termo "Indivíduo" designa apenas modos (finitos ou infinitos) do atributo Extensão. Em termos mais gerais, lembremos também que Deus não tem partes (como mostra E1 p12): só o que tem partes são seus modos (como indicam E1 p20-22).

55 A individuação dos corpos é um dado objetivo da Natureza, na medida mesma em que essa última é um só Indivíduo total, composto por infinitas partes e, por isso mesmo, imutável, como fundamenta o escólio do Lema VII, em E2 p13. Porque é um Indivíduo infinito inteiramente determinado, cada um dos infinitos modos finitos que o compõem também é absolutamente determinado, não dependendo de forma alguma de considerações subjetivas para sua individuação. *Mutatis mutandis*, o mesmo vale para os modos do atributo Pensamento: a ideia infinita (tal como mostra E2 p4), na medida em que tem por um de seus objetos esse Indivíduo infinito, constitui ela mesma a "face total do Universo", a qual é, portanto, o modo infinito mediato tanto da Extensão quanto do Pensamento. Ora, o modo infinito mediato é determinado diretamente pelo modo infinito imediato correspondente a cada atributo de Deus. Portanto, o contexto de individuação dos corpos é exclusivamente o modo infinito imediato da Extensão, ou seja, as leis de movimento e repouso, assim como o contexto de individuação das ideias é exclusivamente o modo infinito imediato do Pensamento, a saber, o intelecto infinito de Deus.

mereológicos[56] válidos para os corpos[57], pode-se inferir que as ideias compostas são tais que a separação de suas partes constituintes necessariamente acarreta a modificação da *ratio* que as individualiza[58]. Portanto, as ideias que são partes de ideias mais complexas são ideias dotadas de uma natureza distinta da natureza da ideia de que elas são partes. Nesse sentido, a ideia 1, embora faça parte de uma mente finita, formando com ela uma só coisa, preserva, enquanto considerada como parte dessa mente, um caráter completo e perfeito. No caso da ideia da afecção do corpo, a situação é mais complicada, pois ela não é apenas uma parte da ideia que constitui o ser da mente finita na qual ela está parcialmente contida, mas também uma parte da ideia 2, que não está contida inteiramente nessa mente – ou seja, a ideia da afecção do corpo é, da perspectiva dessas duas ideias que a contêm, uma ideia mutilada e confusa. É só do ponto de vista da ideia 3 que a ideia da afecção do corpo é compreendida de modo claro e distinto, justamente na

56 A maioria das teorias mereológicas aceita que a relação "ser parte de" é uma relação reflexiva, transitiva e assimétrica. No que diz respeito particularmente à assimetria – a qual, note-se, nem sempre é admitida sem reservas como pertencente necessariamente ao conceito de parte –, essa propriedade significa que duas coisas distintas não podem ser parte uma da outra. Se quiséssemos formalizar essa ideia em simbologia contemporânea, poderíamos expressá-la da seguinte maneira: $\forall(\mathrm{P}xy \wedge \mathrm{P}yx) \rightarrow x = y$, onde P designa o predicado binário "ser parte de".

57 Aplicação essa que não apenas é permitida, mas *exigida* pela teoria da expressão, segundo a qual tudo o que ocorre em um atributo deve se expressar, na mesma ordem e conexão, em todos os outros atributos. No caso específico do atributo Pensamento, ademais, suas ideias devem ser não apenas ocorrências formalmente idênticas ao que se passa nos demais atributos, mas devem também representar objetivamente o que ocorre neles. Cf. Spinoza, 2015b, E2 p7c, p. 135. Para uma breve exposição da mereologia corporal, cf. *supra* nota 45.

58 No caso das ideias, essa *ratio* não é, evidentemente, uma relação entre movimento e repouso, rapidez e lentidão, mas sim nexos inferenciais unindo conteúdos mentais. No vocabulário da *Ética*, ideias não são propriamente "Indivíduos", palavra essa que, como vimos acima (nota 54) é reservada aos corpos; ao nos referirmos a princípios de individuação das ideias estamos, pois, usando esse termo em sentido apenas analógico.

medida em que a ideia que constitui o ser da mente finita e a ideia 2 formam uma só coisa contida na (e causada pela) ideia 3.

A partir dessas considerações mereológicas, fica claro em que sentido a ideia da afecção do corpo só pode ser dita "ser uma ideia" por metonímia. Entretanto, a utilização de um procedimento metonímico significaria que uma ideia mutilada confusa não seria, a rigor e literalmente, uma ideia? Ou seja, significaria que a mente finita apenas a representaria ilusoriamente *como se* ela fosse uma ideia? A resposta para essas duas perguntas é negativa: a ideia da afecção do corpo não só pode ser legitimamente dita *uma* ideia, mas, além disso, ela é *duas* ideias – a saber, a ideia 2 e a ideia que a mente é. Em outros termos: a metonímia não equivale a uma ilusão. Justamente por isso, a ideia da afecção do corpo tem uma dupla referência: o corpo 2 (E2 p17) e a mente finita que a pensa (E2 p23)[59]. Esse caráter referencial duplo é estabelecido pela relação causal do corpo 2 sobre o corpo próprio unido à mente finita (e vice-versa, pela relação causal do corpo próprio unido à mente finita sobre o corpo 2), relação causal essa expressa, no atributo Pensamento, como a relação causal da ideia 2 sobre a mente finita unida a seu corpo próprio (e, vice-versa, como a relação causal da mente finita unida a seu corpo próprio sobre a ideia 2).

Embora a ideia da afecção do corpo remeta simultaneamente tanto à ideia que a mente finita é quanto à ideia 2, ela deve, do ponto de vista da mente finita, ser imperfeita nessas suas duas remissões, ainda que por razões diferentes. No que se refere à ideia que a mente é, essa última só tem a ideia de si mesma através das ideias das afecções do corpo ao qual está unida e, por isso, não dispõe de um conhecimento perfeito de si apenas por ter ideias das afecções de seu corpo próprio (em E2 p29 e E2 p29c). No que se refere à

59 Falando mais propriamente, a ideia da afecção do corpo se refere à afecção causada pelo corpo 2 sobre o corpo próprio unido à mente finita e à afecção causada pelo corpo próprio sobre o corpo 2. Como a ideia da afecção do corpo envolve a representação da natureza do corpo próprio e do corpo 2, é possível afirmar que ela se refere a esses dois corpos indiretamente.

ideia 2, ela tampouco envolve o conhecimento perfeito, por parte da mente finita, do corpo que causa a afecção corporal em seu corpo próprio (em E2 p25), pois um tal conhecimento requereria o conhecimento da causa exterior do corpo 2 e da causa de sua ação de afetar o corpo próprio unido à mente finita. Por conseguinte, o conhecimento que a mente tem da ideia da afecção do corpo é mutilado e confuso: ele só poderia ser um conhecimento perfeito se fosse considerado do ponto de vista da ideia 3. Se, no intelecto infinito de Deus, a ideia da afecção do corpo é uma parte da ideia 2, então, no intelecto finito do homem que pensa essa ideia da afecção do corpo, ela também se mantém como uma parte da ideia 2. Dessa maneira, podemos manter a explicação do estatuto ontológico da imperfeição: ela é apenas uma perspectiva parcial – isto é, elaborada do ponto de vista da finitude –, *mas não ilusória*, de uma realidade mais composta à qual ela não tem acesso[60]. Entretanto, do ponto de vista da verdade, *o que a mente finita pensa quando tem a ideia da afecção de seu corpo próprio é a ideia 2*.

60 A ilusão consiste precisamente em reificar a noção de imperfeição, retirando dela seu caráter perspectivo. Ao promover tal reificação, essa concepção comum do erro julga haver uma espécie de realidade do não-ser. Que a imperfeição assim reificada possa ser caracterizada como uma mera ilusão é o que é explicado no Apêndice da Parte I da *Ética*: julgar que algo é em si mesmo imperfeito é formular um juízo inadequado sobre as coisas. Spinoza parece retomar nesse ponto um aspecto importante da teoria cartesiana das ideias, desenvolvido principalmente nas *Respostas às Quartas Objeções*. Ao responder a Arnauld, Descartes faz aí uma distinção entre dizer que uma ideia é "adequada" e dizer que ela é "completa" (Descartes, 1996, AT VII, 309, p. 221): a adequação só é possível para o intelecto infinito de Deus, mas a completude é suficiente para o conhecimento verdadeiro do intelecto finito. Essa oposição parece ser recusada por Spinoza em E2 p11c e E2 p34 (poder-se-ia mesmo suspeitar se não é da recusa dessa oposição cartesiana entre adequação e completude que Spinoza adota o termo "adequada" para se referir a uma das propriedades intrínsecas das ideias verdadeiras. Se o Apêndice da Parte I da *Ética* pôde classificar a noção de perfeição ao lado das ficções da imaginação, isso ocorre porque, no processo imaginativo, a propriedade da perfeição é tomada como um universal abstrato (E2 p40e1), e não, como agora (E2 p34), como um ente singular concreto, a saber, a ideia verdadeira. Note-se que o ser de Deus é a origem causal do ser singular concreto das ideias verdadeiras, mas ele mesmo, sendo o ser eminentemente real, não é, entretanto, nem um singular (E2 d7) nem um universal (E1 d6). Mas, se Deus não é um ente singular, a ideia infinita de Deus o é (E2 p4).

Uma vez esclarecida a definição da propriedade da imperfeição e, por contraste, de perfeição, podemos entender em que sentido a propriedade de "ser absoluta" deve ser mobilizada em E2p34, tendo em vista a prova da equivalência da propriedade extrínseca da ideia verdadeira com sua propriedade intrínseca. Assim como E2 p32, E2 p34 parte da relação de dependência existente entre uma das propriedades da ideia e sua essência – neste caso, de sua propriedade intrínseca. Retomemos mais uma vez a demonstração de E2 p34:

> Quando dizemos dar-se em nós [*dari in nobis*] uma ideia adequada e perfeita, nada outro dizemos (*pelo Corol. da Prop. 11 desta parte*) senão que em Deus [*in Deo*], enquanto constitui a essência de nossa Mente, dá-se uma ideia adequada e perfeita, e consequentemente (*pela Prop. 32 desta parte*) nada outro dizemos senão que ela é verdadeira (Spinoza, 2015b, p. 189).

A estratégia argumentativa é simples, operando através da transitividade da relação "ser parte de"[61]: trata-se apenas de lembrar ao leitor que a parte própria de uma coisa herda as propriedades do todo do qual essa coisa é uma parte própria. Com esse raciocínio, prova-se que há equivalência entre a propriedade extrínseca e a propriedade intrínseca da ideia verdadeira. A mediação de E2 p11c assegura justamente que a ideia que em nós, mentes finitas, é absoluta também é, no mesmo sentido, absoluta em Deus. Por contraposição – e dada a identidade entre "conhecer" e "ter uma ideia" (Spinoza, 2015b, E2 p20, p. 173) –, podemos inferir que as ideias mutiladas e confusas apresentam para a mente apenas "pedaços de informações" ou conhecimentos parciais, de tal modo que "a falsidade consiste apenas na privação de conhecimento" (Spinoza, 2015b, E2 p35, pp. 189-191)[62]. Torna-se

61 Cf. nota 56 *supra*.

62 À primeira vista, Spinoza parece, em E2 p35, confundir em um só fenômeno ignorância e erro. Como nota Jonathan Bennett (Bennett, 1984, p. 172 – ver, em geral, todo o § 41, intitulado "Error, ignorance, and truth-values"), a razão pela qual Spinoza tem dificuldades para distinguir falsidade de ignorância pode provavelmente ser explicada pelo fato de

patente, a partir daí, que o próprio ser da ideia verdadeira, considerado em sua essência, é o que define a verdade[63]. O sentido da perfeição atribuída a *algumas* das ideias que nós temos foi então esclarecido: parafraseando E2 d6, podemos concluir que, por verdade e perfeição, Spinoza entende a mesma coisa[64].

sua teoria estar profundamente comprometida com a tese de que nada que é real pode ser contrário ao verdadeiro. Ao contrário do Estrangeiro de Eleia, Spinoza não poderia aceitar que uma proposição falsa tivesse lugar em uma descrição completa do mundo; o não-ser não pode ser dito. Ou, em termos spinozanos, a verdade relaciona-se ao falso assim como o ser relaciona-se ao não-ser (como fundamenta E2 p43e). Entretanto, segundo Bennett, ao invés de simplesmente *identificar* falsidade a ignorância, Spinoza deveria ter dito que a segunda *causa* a primeira. Suponha, diz Bennett (Bennett, 1984, p. 169), que, em uma alucinação, creio ver um tigre diante de mim; como a capacidade de imaginar é, para Spinoza, algo real e positivo, essa ideia imaginativa deve ser vista como uma virtude da mente, e não como uma sua imperfeição. Mas errar é certamente uma imperfeição; logo, conclui Spinoza (em E2 p17e), a falsidade não pode ser identificada com o que é positivamente apresentado pela ideia do tigre, mas apenas com aquilo que lhe falta, isto é, com a ignorância em que me encontro sobre a origem da ideia do tigre: porque ignoro que se trata de uma alucinação, eu erro. Por isso, continua Bennett, a teoria spinozana não é capaz de distinguir adequadamente a falsidade da ignorância – e, no entanto, *ignorar* não é, obviamente, a mesma coisa que ter uma opinião *falsa* sobre algo. Sobre aproximação entre Parmênides e Spinoza, ver *supra* nota 22.

63 Como ter uma ideia é pensar naquilo que é expresso por uma definição, a *Carta 9* pode dizer que uma definição "não exige nada, senão ser concebida absolutamente" (*non exigit nisi ut concipiatur absolute* (Spinoza, 2010, G IV, 44, p. 85)), enquanto um axioma deve ser pensado como sendo verdadeiro – ou seja, uma definição é boa se ela apresenta uma coisa pensável, sem que ela precise ser por isso verdadeira. No entanto, ao aplicar essa máxima à definição de verdade, de tal modo que essa última é convertível com o ser da ideia verdadeira, a *Ética* mostra que uma ideia absoluta é sempre verdadeira. Supondo que a *Carta 9* foi escrita, como indicam alguns (cf. Spinoza, 2010, nota 1, p. 84), por volta de 1663, isso poderia nos levar a concluir que Spinoza mudou de opinião ao longo do tempo, tendo passado posteriormente a considerar todas as definições bem construídas como verdadeiras, tal como ocorre no caso dos axiomas. No caso da *Ética*, cuja redação deve ter se estendido até 1675, deveríamos então afirmar que suas Definições são todas definições reais, ou seja, verdadeiras.

64 Marilena Chaui afirma algo de semelhante, mas, no final das contas, sua posição aca-

## IV. CONCLUSÃO

Mas, afinal, qual é a essência da ideia verdadeira? Pelo que foi exposto em E2 p32 e em E2 p34, a essência da verdade deve ser definida como ser parte da essência de Deus, desde que essa última seja considerada enquanto uma modificação de Deus, a saber, como o intelecto infinito de Deus. Ora, ser parte do intelecto de Deus é ser parte da potência de pensar infinita de Deus, ou seja, da potência de engendrar essências objetivas; além disso, a essência da ideia verdadeira é realmente distinta de seu objeto (a não ser no caso das ideias de ideias (E2 p21)) e é, no entanto, numericamente idêntica a ele[65]. Dessas notas características da essência da ideia verdadeira se deduzem

ba se aproximando do que chamamos, no começo deste texto, de "leitura usual da teoria da verdade de Spinoza", em especial de sua segunda vertente, a saber: aquela que define a verdade por sua propriedade intrínseca. Eis o que Chaui afirma a esse respeito: "A chave da adequação é o *ut absolute*, e é este o centro da ideia verdadeira quando intrinsecamente considerada: a ideia verdadeira é adequada porque completa e perfeita (isto é, oferece a causa ou razão total de seu ideado e de todas as propriedades dele), e a ideia adequada é verdadeira porque é absolutamente formada (isto é, porque independe de outras ideias ou porque depende exclusivamente da atividade da coisa pensante)" (Chaui, 2016, p. 64). Note-se que Chaui inverte a ordem explicativa que propusemos ao longo deste texto, ao mesmo tempo em que conecta as propriedades de ser completa e ser perfeita sob a rubrica da propriedade de ser adequada. Segundo nossa leitura, ao contrário, a ideia verdadeira não é "adequada porque completa e perfeita", mas, antes, é absoluta (isto é, adequada e perfeita) porque é verdadeira (notemos, ademais, que entre as propriedades extrínseca e intrínseca há equivalência, o que significa que há uma dupla implicação entre elas, e não uma implicação unidirecional).

65 Como vimos acima (nota 53), Noorloos propõe que o que constitui a essência de uma ideia é sua realidade objetiva (Noorloos, 2024, p. 54). Na definição aqui proposta, para além da realidade objetiva das ideias, é preciso levar em conta, na definição de sua essência, sua realidade formal, ou seja, o fato de que as ideias são partes da potência de pensar infinita de Deus. Por um lado, o que individua a ideia, sua essência singular, é sem dúvida sua realidade objetiva. No entanto, por outro lado, a teoria da verdade de Spinoza não trata desta ou daquela ideia verdadeira em particular, mas da ideia verdadeira em geral, qualquer que seja ela – portanto, a consideração de sua realidade formal, que é idêntica (qualitativamente, mas não numericamente, bem entendido) em todas as ideias, é um elemento central na formulação dessa teoria. Nesse caso, trata-se de tematizar não a essência das ideias singulares,

todas as suas propriedades (tanto a interna, seu caráter absoluto, quanto a externa, sua correspondência com o objeto que ela representa). É dessas notas características também que se deriva a equivalência entre a propriedade intrínseca e a propriedade extrínseca da ideia verdadeira[66]. Portanto, embora recuse a teoria dos transcendentais – e, portanto, a convertibilidade entre ser e verdade, entendidos como conceitos universalíssimos –, Spinoza aceita a convertibilidade entre ser e verdade quando essa última é referida a coisas reais, isto é, particulares e concretas, a saber: as ideias, consideradas como partes do intelecto infinito de Deus.

A mediação, já utilizada em E2 p32, do intelecto infinito de Deus (referido em E2 p11c) na demonstração de E2 p34 é o que permite mostrar que a definição da verdade se confunde com a definição da ideia: todas as ideias, consideradas a partir de sua essência, são verdadeiras no intelecto infinito de Deus. Nesse contexto demonstrativo, o mais importante a ser notado em E2 p11c, no entanto, não é essa sua função de mediadora entre E2 p32 e E2 p34, mas sim sua dependência imediata de E2 p11, pois essa última ilumina um ponto essencial da teoria da verdade de Spinoza até então não abordado aqui. Trata-se da tese segundo a qual uma mente finita só pode ter uma ideia verdadeira – isto é, uma ideia que corresponde ao objeto por ela representado – se a própria mente finita que a pensa *corresponder* a um corpo existente no mundo. Eis o enunciado de E2 p11: "o que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular

mas antes a essência singular das ideias.

66 Para realizar essa dedução, a exposição do conceito de verdade teve de mostrar *performaticamente* qual é a natureza dessa equivalência: é preciso demonstrar que a demonstrabilidade é *a mesma coisa* – embora expressa de outra forma – que a correspondência entre ideias e coisas. Em certo sentido, a totalidade das demonstrações da *Ética* realiza esse movimento de autoexposição da ideia verdadeira dada, isto é, da ideia de Deus. Lembremos que, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, Spinoza afirma que o método requer que cheguemos o mais rapidamente possível (*quantò ociùs*) à ideia verdadeira dada, ou seja, à ideia do "ente perfeitíssimo" (Spinoza, 2015a, G V, 371, p. 19). Na *Ética*, esse processo se completou nas onze primeiras Proposições da Parte I.

existente em ato" (Spinoza, 2015b, p. 145) (em E2 p13, é determinado que essa "coisa singular" é o corpo próprio, unido a essa mente pela relação de representação[67]). Ao intervir implicitamente na demonstração de E2 p34, E2 p11 (e de E2 p13, que se segue diretamente de E2 p11) mostra que as propriedades de ser absoluta e de ser verdadeira só podem ser atribuídas às ideias pensadas por uma mente finita existente em ato se a ideia que essa mente é corresponder a um corpo finito existente em ato. A ideia que a mente é não conhece clara e distintamente suas próprias propriedades (nem a extrínseca nem a intrínseca); no entanto, do ponto de vista da ideia 3, da qual ela é parte, é possível afirmar que a mente, sendo ela mesma uma ideia verdadeira, tem necessariamente todas as propriedades da verdade[68]. No contexto epistêmico estabelecido pela relação entre E2 p11 e E2 p11c, a correspondência entre ideias e coisas fundamenta e, portanto, *explica* a adequação das ideias – não se trata aqui, porém, da correspondência entre as ideias verdadeiras que a mente tem e seus objetos, mas de *uma correspondência mais fundamental, entre a mente que tem ideias verdadeiras e o corpo singular que corresponde a essa mente*. Só é possível algo como *dizer a verdade* se o enunciador – a mente finita – estiver *no* mundo, expresso como um corpo finito, isto é, se ele for um objeto situado entre os objetos que ele conhece[69].

67 Como se sabe, contra Descartes, mente e corpo não são, segundo Spinoza, unidos por uma relação causal.

68 Seria preciso concluir também que cada ideia composta contida nas mentes finitas é, ela mesma, uma mente que tem ideias – ou seja, ela seria, aparentemente, um *sujeito* consciente de si mesmo e das ideias que ele tem contidas em si. Pela identidade de natureza entre um tal sujeito e as ideias que ele tem, deveríamos afirmar também que o sujeito é ele mesmo um juízo. Que esse sujeito tenha muito pouca semelhança com o que usualmente se entende por "sujeito" e, mais especificamente, com aquilo que, desde Kant, se entende pelo conceito filosófico de sujeito é um fato que deve ser levado em conta antes de se falar do tema da "consciência de si" em Spinoza.

69 Deus, evidentemente, não "diz" a verdade – ele *é* a verdade.

Existir como um corpo no mundo é, em suma, condição de possibilidade para que haja ideias verdadeiras na mente finita existente em ato[70]. Mas esse modo de ser no mundo não é o objeto de um conhecimento claro e distinto do ponto de vista da mente finita que ele é. Ao contrário: da identidade numérica da mente e do corpo segue-se que a mente só pode pensar ideias – inclusive as ideias claras e distintas – se a ideia do corpo próprio que a mente é aparece para si mesma como um núcleo de opacidade no interior do qual as ideias verdadeiras podem ser pensadas clara e distintamente[71]. Em outras palavras, a opacidade de seu corpo próprio (vista em E2 p27) e a da ideia da ideia que a mente é (referida em E2 p29) é condição da verdade das ideias pensadas pela mente finita (e não seu impedimento)[72]. Isto é, a propriedade

70 Lembremos que "um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa, todavia, de dois modos" (Spinoza, 2015b, E2 p7e, p. 137).

71 Essa opacidade deriva do fato de que a ideia é a representação do corpo, e "ninguém até agora determinou o que pode o Corpo" (Spinoza, 2015b, E3 p2e, p. 243).

72 Aqui, como em outros pontos, Spinoza e Malebranche se aproximam. De fato, lemos em *Da busca da verdade*: "nós não a [*a alma*] conhecemos por sua ideia: nós não a vemos em Deus: nós só a conhecemos por *consciência* [*conscience*]; e é por isso que o conhecimento que temos dela é imperfeito" (Malebranche, 1979, p. 349). Também para Malebranche, como para Spinoza, a consciência não é um modo privilegiado de acesso a uma interioridade transparente a si, como o é para Descartes, mas apenas um conhecimento confuso, vivido como um "sentimento" (*Ibid.*, p. 351). Dentre outras coisas, nós não temos, segundo Spinoza, um acesso seguro, através de nossa autoconsciência, a nossa identidade através do tempo (cf. E4p39e). Não é nem mesmo claro que aquilo a que temos acesso através da introspecção seja algo como um "eu", e não algo como um sujeito impessoal (ver sobre esse ponto Jaquet, 2011). Não seria talvez muito arriscado tampouco aproximar as teses de Spinoza e Malebranche sobre a obscuridade e a confusão como condição do que pode ser percebido clara e distintamente de certas passagens de Merleau-Ponty; assim, em um trecho acrescentado entre colchetes em *O visível e o invisível*, lemos: "o mundo, a carne, não como fato ou soma de fatos, mas como lugar de uma inscrição da verdade" (Merleau-Ponty, 1964, p. 173). E, mais adiante: "é preciso que aquele que olha não seja ele mesmo estrangeiro ao mundo que ele olha": "a espessura do corpo, longe de rivalizar com a do mundo, é, ao contrário, o único meio que tenho de chegar ao coração das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne" – em suma, "nós somos o mundo que se pensa" (*Ibid.*, p. 177-179).

extrínseca da ideia que a mente é, a saber, sua correspondência a um corpo existente em ato, aparece, para essa própria mente, de modo mutilado e confuso. Que, na Parte V da *Ética*, quando for tematizada a consciência de si que a mente tem na medida em que é não um ente temporal, mas uma coisa eterna, as propriedades intrínseca e extrínseca da ideia verdadeira sejam de novo reunidas, agora *da perspectiva da própria mente finita*, em uma relação de equivalência clara e distintamente percebida pela própria ideia que a mente é, isso pertence não mais à teoria da verdade quando ela se aplica apenas ao conhecimento das coisas[73], mas à verdade entendida como uma prática de si visando à liberdade. Mas esse é um assunto para outro texto[74].

73 A Parte V da *Ética* vai introduzir um sentido novo para a ideia de conhecimento de si mesmo, segundo o qual ele pode ser claro e distinto – e seria necessário passar pela transformação da imaginação em intelecção, demonstrada em E3 p53 e E5 p4e, através da mediação de E5 p3 (e, obviamente, de E2 p21e), para compreender qual é a relação desse conhecimento de si com a consciência de si obscura e confusa explicada por E2 p23. Note-se que, em E5 p42e, lemos que o contraste entre o sábio e o ignorante é dado pelo fato de que esse último é *quase* que inconsciente de si, de Deus e das coisas. Um dos pontos curiosos do conhecimento de si na Parte V é que ele é expresso por Spinoza justamente através da palavra "*conscientiae*" (e variantes), palavra essa reservada, nas Partes anteriores do livro, para algo próximo do sentido "cartesiano" de consciência e de consciência de si (ver, por exemplo, E5 p39e: o corpo do sábio deve referir as afecções do corpo a uma mente "*quae sui et Dei et rerum plurimum sit conscia*...") . Seria possível supor que o uso do termo "consciência" indica não a intenção de "subjetivar" a relação a si, mas, ao contrário, de mostrar que o que Descartes chama de "consciência" não é um tipo peculiar de acesso a si, mas antes um conhecimento objetivo tal qual o que nos permite conhecer os objetos naturais. O que quer que seja esse novo sentido de consciência de si, é certo que ele não pode significar que a mente passa a ter, como uma de suas partes, a ideia adequada do que ela é, pois isso contrariaria E2 p29 e E2 p29c.

74 O presente texto acabou assumindo, de maneira não intencional, uma forma peculiar: grandes "manchas" de textos (para usar o vocabulário dos *designers* gráficos) nos rodapés, sustentando o texto principal na parte superior das páginas. O texto principal pode – e talvez deva – ser lido independentemente das notas sobre as quais se ergue, pois ele apresenta um argumento contínuo e simples (que pretendeu ser logicamente claro) sobre a hipótese central defendida aqui. Uma segunda leitura (se os leitores acharem que ela vale a pena, após terem lido o texto principal) mostrará os fundamentos desse último, sua inserção his-

## THE ESSENCE OF TRUTH ACCORDING TO SPINOZA

ABSTRACT This article challenges the usual interpretations of Spinoza's theory of truth. As is well known, Spinoza asserts that the properties of a true idea are either intrinsic or extrinsic to the being of that idea. Commentators generally accept that truth, in Spinoza's system, must be defined either on the basis of one of these properties or on their conjunction, differing only in the function and relative importance attributed to each in the definition of truth. Against this assumption shared by interpreters, according to which the definition of truth must be constructed out of the properties of the true idea, I will show that such a premise distorts Spinoza's understanding of truth. This distortion occurs because it does not take into account that a central doctrine of Spinoza's thought is that a thing is never defined by its properties, but rather that the latter must be deduced from the essence of the thing, which is established prior to them.

KEYWORDS Spinoza; definition of truth; properties; essence.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alquié, Ferdinand. (1981). *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF.

Aristóteles. (1984). *Categorias* e *Segundos analíticos*. In: The Complete Works of Aristotle. 2 volumes. Editado por Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.

Bayle, Pierre. (1734). *Dictionnaire historique et critique*. Cinquième édition : Amsterdam, Compagnie des Libraires; 5 vols. in-folio. Remarques de l'abbé Le Clerc à la fin de chaque volume.

tórica e algumas de suas consequências. Ou seja, uma tal releitura tornará mais opaco o que se pretendeu apresentar de modo claro e distinto. Mas é justamente esse jogo entre a obscuridade dos fundamentos e a clareza dos argumentos que eles sustentam que constitui, a meu ver, a filosofia.

URL: http://artfl-project.uchicago.edu/node/60
Bennet, Jonathan. (1984). *A Study of Sponoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett.
Chaui, Marilena. (2016). *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
Curley, Edwin. (1969). *Spinoza's Metaphysics: an essay in interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
DeBrabander, Firmin. (2007). *Spinoza and the Stoics. Power, Politics and the Passions*. London: Continuum.
Deleuze, Gilles. (1981). *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
Descartes, René. (1996). *Responsio ad quartas Objectiones*. *Œuvres de Descartes* publiées par Charles Adam et Paul Tannery. *Meditationes de prima philosophiæ*. VII. Paris : Vrin.
Gleizer, Marcos André. (1999). *Verdade e certeza em Spinoza*. Porto Alegre: L&PM.
_____. (2014). *Metafísica e conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
Gueroult, Martial. (1969). *Spinoza 1. Dieu*. Hildesheim: Georg Olms.
_____. (1974). *Spinoza II – L'Âme (Ethique, II)*. Hildesheim / New York: Georg Olms Verlag.
Hampshire, Stuart. (1981). *Spinoza*. New York: Penguin Books.
Jaquet, Chantal. (2011). "Do eu ao si: a refundação da interioridade em Spinoza". In: Martins, André; Santiago, Homero; Oliva, Luís César (Org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
Joachim, Harold. (1940). *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione: A Commentary*. Oxford : Clarendon Press.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. (1999). *Discours de métaphysique*. *Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Berlin–Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Sechste Reihe - Philosophische Schriften. Vierter Band. Akademie Verlag.

Malebranche, Nicolas. (1979). *De la recherche de la vérité*. Texto estabelecido, apresentado e anotado por Geneviève Rodis-Lewis. In: *Malebranche. Œuvres*. Paris: Gallimard.

Mark, Thomas Carson. (1972). *Spinoza's Theory of Truth*. New York: Columbia University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. (1964). *Le visible et l'invisible*. Texto estabelecido por Claude Lefort. Paris: Éditions Gallimard.

Miller, John. (2018). *Spinoza and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Noorloos, R. (2024). "Spinoza's Really Confused Ideas", *Journal of Spinoza Studies*, 3, no. 2: 49–65, doi: https://doi.org/10.21827/jss.3.2.41256

Spinoza, Baruch. (1925). *Baruch de Spinoza Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, 4 volumes.

_____. (2015a). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015a.

_____. *Ética*. (2015b). Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015b

_____. (2010). *Correspondance*. Apresentação, tradução e notas de Maxime Rovere. Paris: Éditions Flammarion.

_____. (2009). *Premiers écrits. Tractatus de intellectus emendatione* e *Korte Verhandeling*. In: *Spinoza. Œuvres* I. Paris: Presses Universitaires de France.

Tomás de Aquino. (2009). *Suma Teológica*, Parte I, Questões 1-43. Texto latino da *Editio Leonina* reproduzido na Edição Marietti. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. (1970-6). *Quaestiones disputatae de veritate*. in: *Opera Omnia*. Organização de Enrique Alárcon. Universidad de Navarra, 2000. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>. [51583] De veritate, q. 1 a. 1 co. Acesso em 11 de agosto de 2025

Walker, Ralph C. S (1985). "Spinoza and the Coherence Theory of Truth". *Mind*, New Series, Vol. 94, No. 373, p. 1-18.

Wilson, Margaret D. (1975). "Review of *Spinoza's Theory of Truth*", by Thomas Carson Mark. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 1 (Jan.), pp. 22-25.