

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 41 jul-dez 2019 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Mulher segurando balança*
do pintor holandês Johannes Vermeer, óleo sobre tela, data 1662 ou 1663.

LEIBNIZ LEITOR DE ANSELMO:
UM CASO EXEMPLAR DE *DESLIZE FILOSÓFICO*¹

Eliakim Ferreira Oliveira,
Graduando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
eliakim.oliveiras@gmail.com

RESUMO: O artigo procura apresentar as modificações do clássico argumento da existência de Deus feitas por Leibniz nos textos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* e *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias*. Defende-se que já há em Leibniz uma leitura “ontologizante” de Anselmo, cuja razão bem pode ser a apropriação cartesiana do argumento. O plano de fundo dessa discussão é a maneira como os filósofos, quando leem outros, na medida em que possuem suas próprias agendas filosóficas, cometem, intencionalmente ou não, o que se chama, neste artigo, de “deslize filosófico”.

PALAVRAS-CHAVE: Anselmo, Leibniz, Descartes, clássico argumento da existência de Deus, abordagens em história da filosofia.

1 Este artigo pode ser incluído na série de nossas reflexões sobre os modos como se pode ler um texto filosófico, aquilo que no artigo “*Uma reflexão sobre a história da filosofia a partir da historiografia da filosofia medieval*”, publicado no n. 8 da revista *Primeiros Escritos*, chamamos de “métodos de leitura da história da filosofia” (OLIVEIRA, 2017, p. 10). No presente artigo, procuramos entender a leitura da história da filosofia tendo como foco a leitura que um filósofo faz sobre outro, de modo a notar aquilo que chamamos de *deslize de leitura*, isto é, a leitura *enviesada* sobre um filósofo ou segundo pressupostos filosóficos que não são os dele.

I. INTRODUÇÃO: FILÓSOFO E HISTORIADOR, A LEITURA DA LEITURA

No prefácio a *A Filosofia Medieval* (1993), Alain de Libera escreve, de passagem, que o “filósofo é menos exigente que o historiador das técnicas ou das mentalidades” (LIBERA, 2004, p. 7). A leitura de um filósofo sobre outro carrega pretensões ou agendas filosóficas. Não é que o historiador não tenha também suas pretensões. Pautando-nos em Kurt Flasch, defendemos que “nosso saber histórico sempre se desenvolve em um contexto moderno”, o qual tem também “sua consciência histórica” (FLASCH, 1994, p. 6). Parece, no entanto, que o filósofo não necessariamente deva colocar como fim último de sua leitura a exposição, digamos, *ipsis litteris* do pensamento daquele filósofo que ele se pôs a ler. Isso não quer dizer que o filósofo pretenda, de partida, uma leitura infiel, uma violência à letra alheia, ou pretenda promover aquela “triagem sem escrúpulos”, imputada por Lebrun em *Kant e o fim da metafísica* (1970), que o filósofo operaria “entre os conceitos de seus predecessores, ou a interpretação anacrônica que ele lhes dá” (LEBRUN, 1993, p. 12). É que a fidelidade do filósofo parece ser maior em relação a suas pretensões filosóficas. Em outras palavras, o filósofo, na maioria das vezes, não pretende redigir uma história da filosofia. Tendo feito a leitura que fez, aquela que hoje consideráramos distante dos pressupostos do autor lido, é possível levantar a hipótese de que o filósofo, enquanto leitor, porque preso a seus próprios pressupostos, acreditou ter trazido a lume a melhor leitura do filósofo, que é aquela que, do ponto de vista do *filósofo-leitor*, explicita os erros ou a insuficiência da empreitada do filósofo lido. É nesse sentido que as pretensões filosóficas determinam, inclusive, o que o filósofo considera historicamente relevante. De Libera comentava, a propósito, em *Pensar na Idade Média* (1991): “A história da filosofia não é unanimemente aceita como uma necessidade filosófica, e muitos filó-

sofos são os primeiros a denunciar como “historicista” toda tentativa de diálogo com o passado” (LIBERA, 1999, p. 27)².

É necessário, no entanto, explorar o sentido desse “diálogo com o passado”. Não é o caso de afirmar que ao historiador cabe, exclusivamente, um diálogo com o passado, enquanto restaria ao filósofo manter-se em guarda frente a um presente perpétuo. Dificilmente um filósofo formula uma tese sem se posicionar historicamente. A pretensa *leitura* do mundo, que é, nesta formulação tautológica, a presuntiva leitura filosófica daquilo que se põe à leitura filosófica, condiciona-se, na maioria das vezes, a um confronto de leituras. A certa altura, um filósofo, sabe-se lá por que, põe-se a ler outro. Sabemos pouco de suas intenções íntimas, embora, após uma “sobre-leitura” que julgamos ser fiel a suas intenções filosóficas, quase sempre tenhamos acesso (ou acreditemos ter) aos conceitos pelos quais um filósofo orienta sua leitura sobre outro. Caso notável é quando, no livro I da *Metafísica* (988a15–25), Aristóteles afirma que aqueles que o precederam buscaram a *arkhé*, o princípio, e que todos se serviram das causas. Nenhum, no entanto, do ponto de vista de Aristóteles, desenvolveu, como o filósofo disse ter feito na *Física*, uma “doutrina geral das causas”, a que as doutrinas dos filósofos predecessores foram reduzidas:

2 Alain de Libera dá ênfase, no entanto, a um estudioso que é vítima de uma dupla exclusão – o filósofo e o historiador rejeitam o estudioso de filosofia medieval e da Idade Média, o *medievalista*: “consumada essa dupla exclusão, apenas resta ao medievalista, nem filósofo nem historiador, mas ‘erudito’, perseverar na instituição onde tem seu lugar – a universidade” (LIBERA, 1999, p. 27). Sobre a historiografia da filosofia medieval, ver também: LIBERA, 1992; LIBERA, 1993, sobretudo a “Introdução”; ESTÊVÃO, 2011; PAIVA, 2012; OLIVEIRA, 2017.

De modo conciso e sumário examinamos os filósofos que discorreram sobre os princípios e a verdade, e o modo como o fizeram. Desse exame extraímos as seguintes conclusões: nenhum dos que trataram do princípio e da causa falou de outras causas além das que distinguimos nos livros da *Física*, mas todos, de certo modo, parecem ter acenado justamente a elas, ainda que de maneira confusa (ARISTÓTELES, 2002, p. 39).

Justamente no texto fundador daquilo que Guérout certa vez chamou de “historiografia filosófica antiga” (GUÉROULT, 1956, p. 64), estamos diante de uma leitura em que um filósofo como que reduz outros a suas intenções (ou projeto, agenda, objetivo, etc.) filosóficas. No caso de Aristóteles, todo o passado da filosofia é interpretado – o próprio Guérout faz notar – “em função de seu sistema das causas e da passagem da potência ao ato” (GUÉROULT, 1956, p. 64).

Na “historiografia aristotélica”, bem pode haver o que vamos chamar de *deslize*. Não um deslize como sendo um descuido. Um deslize como sendo (na falta de uma expressão melhor) uma *leitura enviesada*, que muitas vezes não é feita *na letra* do filósofo e/ou a partir de seus próprios pressupostos. E assim a leitura que consideramos enviesada bem pode ser feita porque, como dissemos, os pressupostos do filósofo-leitor quase nunca são os do filósofo lido.

Poderíamos sugerir que, no intuito de ler um filósofo *ele mesmo*, explicitá-lo, expô-lo, reconstruí-lo em sua materialidade, lê-lo no interior de seu “sistema”, de sua “doutrina”, de seus “pressupostos”, em suma, à luz de sua própria *filosofia*, não poderíamos, em princípio, partir da leitura de *outro* filósofo sobre o filósofo que, enquanto historiadores, pretendemos compreender. Seria este, então, um primeiro cuidado, uma *propedêutica* à «leitura fiel»: para não cometer um deslize (*deslize* agora no

sentido de descuido de leitura), não é recomendável orientar-se pelos *deslizes filosóficos* de outros. Isso até que parece fácil, não?

Nem tanto. É que há *deslize filosófico* que “pega”. Um desses deslizes é a referência ao “argumento ontológico de Anselmo”, ou, o que redundava no mesmo, a afirmação de que, dentre as várias formulações de um “argumento ontológico”, uma delas é a de Anselmo de Cantuária, o autor do *Proslogion* (1078). Vejamos um exemplo de texto que se refere ao “argumento ontológico de Anselmo” e que passa ao largo do fato de Anselmo nunca ter se referido, em seu texto, a um “argumento ontológico”, qualificação, aliás, que bem pode encerrar problemas – como veremos – se lermos ao pé da letra o que Anselmo escreveu. Um ilustre filósofo americano chamado David Lewis escreveu no artigo *Anselm and Actuality* (1970):

O argumento ontológico notoriamente surgiu em inúmeras versões. Vamos limitar nossa atenção a um dos argumentos que podem, com alguma plausibilidade, ser extraído do Capítulo II do *Proslogion* – não o único, mas o que considero ser tanto o mais simples quanto o mais sólido (LEWIS, 1970, p. 176).

Qual o problema de se chamar o argumento de Anselmo de “ontológico”? Em primeiro lugar, essa qualificação já foi feita no interior de um sistema de filosofia que, não só não era o de Anselmo, como considera impossível um argumento como o do bispo de Cantuária. Com efeito, Kant afirma, na *Crítica da Razão Pura* (1787), que há apenas “três tipos de prova da existência de Deus” (B 618): “a primeira prova é a *físico-teológica*, a segunda é a *cosmológica*, a terceira é a *ontológica*” (B 619), todas impossíveis na medida em que, do ponto de vista kantiano, as categorias do entendimento não podem referir-se ao *incondicionado* a que

essas provas procuram chegar. Em segundo lugar, chamar o argumento de “ontológico”, isto é, argumento que, de algum modo, refere-se ao *ser*³, deve-se ao fato de que, do ponto de vista kantiano, o “conceito de um ser absolutamente necessário é um conceito puro da razão” (B 620), de que se infere “uma existência absolutamente necessária” (*ibidem*).

Não pretendemos propor aqui a “melhor” leitura do argumento de Anselmo. Muitos já fizeram excelentes leituras do *Proslogion* (Cf. BARTH, 2000 [1935]; LEWIS, 1970). Também não é nosso objetivo pôr à prova a leitura de Kant, de Lewis ou dos demais autores que citaremos. No entanto, queremos mostrar que, ao menos nessa leitura “ontologizante” do argumento de Anselmo, parece haver *deslizes*, intencionais ou não, desde a primeira leitura.

3 Ainda que David Lewis passe ao largo dos motivos implícitos ou das razões históricas de se chamar “ontológico” o argumento de Anselmo, a maneira como ele formula o argumento parece manter-se fiel ao texto de Anselmo, sem confundir, como veremos, a indeterminação de *aliquid* (“algo”) com a tradução para *ens, esse* ou termos de mesma esfera semântica, isto é, termos que remetem ao “ser” ou a uma “natureza” (*natura*). Vejamos a formulação de Lewis:

“Our argument is as follows:

Premise 1. Whatever exists in the understanding can be conceived to exist in reality.

Premise 2. Whatever exists in the understanding would be greater if it existed in reality than if it did not.

Premise 3. Something exists in the understanding, than which nothing greater can be conceived.

Conclusion. Something exists in reality, than which nothing greater can be conceived” (LEWIS, 1970, p. 176).

Note que Lewis toma cuidado ao usar termos que indicam indeterminação ou indefinição: *whatever* (“o que quer que”), *something* (“algo”).

II. AS “MUITAS ARGUMENTAÇÕES” E O “ARGUMENTO ÚNICO”, DESLIZES EM SÉRIE

O argumento de Anselmo no *Proslogion* parte de uma compreensão fornecida pela fé daquilo que chamamos ‘Deus’. É nesse sentido que nomeia o *Proslogion*, no proêmio, como “*Fides quaerens intellectum*” (ANSELMUS, 1984, p. 94), isto é, e literalmente, “a fé em busca do intelecto”, ou “a fé buscando apoiar-se na razão” (ANSELMO, 1988b, p. 98). O filósofo parte, nesse sentido, de um *nome* para Deus que seja, previamente, objeto de fé, para, no exame de seu significado, demonstrar a existência de Deus. Com efeito, para chegar-se a esse nome, torna-se necessário, no primeiro capítulo, uma “*excitatio mentis ad contemplandum deum*” (ANSELMUS, 1984, p. 96), isto é, um despertar à contemplação de Deus, possível apenas, enquanto uma *contemplação*, por um afastamento das *coisas sensíveis*:

Entra [homem] no esconderijo da tua mente (*cubiculum mentis tuae*), aparta-te de tudo, exceto de Deus e daquilo que pode levar-te a ele, e, fechada a porta, procura-o. Abre a ele todo o teu coração e diz-lhe: “Quero teu rosto; busco com ardor teu rosto, ó Senhor” (ANSELMO, 1988b, p. 99).

E assim, no segundo capítulo, Anselmo apresenta seu argumento com uma conjunção conclusiva: “*ergo*”, isto é, “logo”, tendo em vista o que foi dito no proêmio e sobretudo no capítulo primeiro, é possível apresentar o argumento. Se o leitor não se ativer, portanto, a *essa* chave de leitura e tomar o argumento simplesmente pelo seu valor de face, ele torna-se menos compreensível. Na sequência, se assim o leitor procede, Anselmo pode, então, tirar uma série de conclusões que continuam a ser razoáveis na medida em que se respeita o procedimento de leitura preconizado no proêmio e no primeiro capítulo. É por meio dessa leitura que poderemos acreditar em Deus como “aquilo em que acreditamos”

(“*hoc es quod credimus*” [ANSELMUS,1984, p. 101]), e aí vem o cerne do argumento, o nome pelo qual entendemos Deus: “*Cremos*⁴, pois, com firmeza, que tu és algo do qual não se pode pensar nada maior”⁵ (*Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit* [ANSELMUS,1984, p. 101]). Note que Anselmo não se refere a uma “coisa” nem a um “ser”. Pelo nome ‘Deus’ entendemos algo indeterminado, de que não podemos pensar senão pela negativa. Do nome ‘Deus’ não temos uma *definição*, mas cremos apenas que é algo do qual *não se pode* pensar nada maior. É possível entender esse recuo para a indeterminação justamente pela intenção de Anselmo, explicitada no proêmio e no primeiro capítulo, de apresentar um argumento *a partir* da fé do leitor, pela qual não se pode dizer o que Deus é e na qual, portanto, não está em questão a determinação particular de uma ontologia. É por isso que essa fórmula funciona até para aquele que nega uma ontologia baseada na existência de Deus. Assim, mesmo o insipiente (aquele que “disse em seu coração: Deus não existe” [ANSELMO, 1988b, p. 102]), se respeita esse procedimento de leitura, meditará sobre esse nome (“algo do qual não se pode pensar

4 Itálico nosso.

5 Desse modo traduzimos a frase latina “*aliquid quo nihil maius cogitari possit*”. É preciso destacar, no entanto, a possibilidade de, nessa tradução, perder-se o sentido comparativo (“*maius*”, “maior do que”), contido no original, sem o qual o argumento não funcionaria. Nossa tradução pode ser literalmente interpretada como “algo a respeito do qual não se pode pensar nada maior”, que se distancia do sentido original. Uma solução interessante foi aquela a que José Rosa chegou na tradução para a Lusofonia Press: “alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado” (ANSELMO, 2008, p. 12). O problema dessa tradução, além da perda da indeterminação própria do termo “*aliquid*” (que, aí, é traduzido por “alguma coisa”), é o fato de a frase, embora mais próxima do texto latino, ser demasiado incomum em português corrente, sobretudo no do Brasil. O que o leitor deve ter em mente, independentemente da tradução, é que ali Anselmo usa o comparativo irregular do adjetivo *magnus* (“grande”), de modo que o que se quer dizer é que nada maior que (*maius*) “*aliquid*” pode ser pensado.

nada maior”), e o compreenderá. Com efeito, se compreende o nome, ele se encontra em seu intelecto, “ainda que possa não compreender que existe realmente” (ANSELMO, 1988b, p. 102), porque ter a ideia de um objeto qualquer no intelecto e compreender que existe realmente são coisas diferentes. A obra que o pintor imagina não existe do mesmo modo que a obra executada. No entanto, e aí está a particularidade desse nome, “algo do qual não se pode pensar nada maior” não pode existir somente no intelecto, porque, se assim fosse, seria algo de que é possível pensar algo maior (isto é, algo que exista tanto no intelecto quanto na realidade). *Ergo*, “algo do qual não se pode pensar nada maior” existe tanto no intelecto quanto na realidade.

O que não dissemos até aqui é que Anselmo chama esse argumento de “único”. Assim nos diz no próêmio:

Comecei a pensar comigo mesmo se não seria possível encontrar um único argumento que, válido em si e por si, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que ele é o bem supremo, não necessitando de coisa alguma, quando, ao contrário, todos os outros seres precisam dele para existirem e serem bons (ANSELMO, 1988b, p. 97).

A referência é a um texto anterior, o *Monologion* (1076), em que Anselmo procura, por meio de uma série de demonstrações, mostrar que Deus existe. Nesse procedimento, a matriz platônica de estrita observância agostiniana parece mais evidente: deve-se partir das coisas boas para mostrar que há algo sumamente bom sem o qual elas não seriam boas; identificar, assim, a suma bondade com a grandeza por si mesma; e concluir, dessa maneira, “de como há uma *natureza*⁶ pela qual existe

6 Itálico nosso.

tudo o que existe”, isto é, que “existe por si e é sumamente superior a todos os seres”⁷ (ANSELMO, 1988a, p.9). Porquanto há no *Monologion* um “entrelaçamento das muitas argumentações” (ANSELMO, 1988b, p. 97), Anselmo procura, no *Proslogion*, apresentar um “argumento único”. É interessante notar que o procedimento do *Monologion* é oposto ao do *Proslogion*: se o *Proslogion* parte da indeterminação do nome ‘Deus’ obtida pela fé, o *Monologion* parte da determinação: *Deus é o sumo bom*. É de se perguntar se, após apresentar o “entrelaçamento das muitas argumentações” no *Monologion*, Anselmo não teria notado que um argumento que parta de uma indeterminação do nome ‘Deus’ obtida *pela fé* de *qualquer* leitor é mais decisivo do que um argumento que já parte de uma noção de Deus contida em uma ontologia prévia, a qual já seria objeto de polêmica, por exemplo, para *o insipiente*. Não vamos determinar aqui se há ou não uma equivalência entre as “muitas argumentações” do *Monologion* e o “argumento único” do *Proslogion*. No entanto, assumir que sim ou que não exigiria uma explicitação e uma justificação: de que modo várias argumentações podem ser equivalentes a uma única?

O que nos interessa, no entanto, é o *deslize filosófico* que pode estar na base de assumir uma equivalência sem, previamente, explicitá-la e justificá-la. Poderíamos comentar a possibilidade desse deslize já no primeiro grande leitor do *Proslogion*: Gaunilo, monge de Marmoutier. Quando, no início do *Livro em favor de um insipiente*, Gaunilo substitui a indeterminação de *aliquid* pela determinação de *natura*⁸ no nome

7 «Quod sit quaedam natura, per quam est, quidquid est, et quae per se est, et est summum omnium quae sunt» (ANSELMUS, 1984, p. 15).

8 Assim escreve o bispo de Marmoutier no *Livro em favor de um insipiente*: “Para quem, por acaso, duvide ou negue que existe uma ‘natureza (*natura*) da qual não é possível pensar nada maior’, argumenta-se que...” (GAUNILLO, 1988, p. 123).

examinado por Anselmo, não estaria fazendo uma leitura do *Proslogion* na chave do *Monologion*? Não responderemos a essa questão. Deixaremos o suposto *deslize* de Gaunilo a título de hipótese. O que queremos mostrar é que esse aparente deslize se apresenta de maneira mais evidente na leitura de um autor do século XVII. Nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1701-1704), Leibniz faz uma referência ao argumento de Anselmo, equivalendo à noção de que “Deus é o maior”, como está no *Proslogion*, com ser “Deus o ser de uma grandeza e de uma perfeição suprema”, que atribui a Descartes e que muito se assemelha à formulação de um dos argumentos do *Monologion*. Vejamos a longa citação, que nos será útil para entender a maneira como Leibniz recebe o argumento de Anselmo e como o modifica:

Demonstrei amplamente alhures – nas atas de Leipzig, e nas *Mémórias de Trévoux*– que a prova que o Sr. Descartes tirou de Anselmo, arcebispo de Cantuária, é muito bela e muito engenhosa. Este célebre arcebispo, que indiscutivelmente foi um dos homens mais capazes do seu tempo, afirma, não sem razão, haver encontrado um meio de provar a existência de Deus *a priori*, pela sua própria noção, sem recorrer aos efeitos. Aqui está, em resumo, a força do seu argumento: Deus é o maior, ou – como diz Descartes – o mais perfeito dos seres (êtres), ou então, é um ser (être) de uma grandeza e de uma perfeição suprema, que envolve todos os graus. Esta é a noção de Deus. Eis como a existência se conclui desta noção. Existir é algo mais do que não-existir, ou seja: a existência acrescenta um grau à grandeza ou à perfeição, e, como afirma o Sr. Descartes, a própria existência constitui uma perfeição. Logo, este grau de grandeza e de perfeição, que consiste na existência, está neste ser (être) supremo, todo grande, todo perfeito: pois de outra forma lhe faltaria algum grau, contrariamente à sua definição. Por conseguinte, este ser (être) supremo existe. Os Escolásticos, sem excetuar sequer o seu Doutor Angélico⁹, menosprezaram este ar-

9 Isto é, São Tomás de Aquino.

gumento, considerando-o um paralogismo. Nisto se equivocaram gravemente; e Descartes, que tinha estudado por muito tempo a filosofia escolástica no colégio dos jesuítas de La Flèche, teve muita razão em revalorizar este argumento. Não é um paralogismo, mas uma demonstração perfeita, que *supõe tacitamente* [itálico nosso] que esta ideia do ser (être) todo grande, ou todo perfeito, é possível e não implica nenhuma contradição [itálico nosso]. Já é alguma coisa que, por esta observação, se demonstra que, *supondo que Deus seja possível, ele existe*, o que constitui privilégio absoluto da divindade. Tem-se o direito de presumir a possibilidade de qualquer ser (être), e sobretudo a de Deus, até que alguém demonstre o contrário. Assim sendo, este argumento metafísico já fornece uma conclusão moral demonstrativa, segundo a qual, conforme o estado atual dos nossos conhecimentos, cumpre pensar que Deus existe, e agir de acordo (LEIBNIZ, 1996, p. 437-8)¹⁰.

Do ponto de vista leibniziano, são dois argumentos que se equivalem. Ambos “ontologizam” o texto de Anselmo, trocando a indeterminação de *aliquid* pela determinação de “ser”. O primeiro, mais próximo ao texto do *Proslogion*, pode ser assim formulado:

1. Deus é o maior dos seres.
2. A existência é uma grandeza.
3. Deus existe.

Argumento que, segundo Leibniz, equivale àquele atribuído a Descartes (e mais próximo à formulação do *Monologion*):

- 1'. Deus é o mais perfeito dos seres.
- 2'. A existência é uma perfeição.
- 3'. Deus existe.

Mas os argumentos de Descartes e de Anselmo têm, segundo

10 Cotejamos a tradução de Luiz João Baraúna (Coleção Os Pensadores) com a edição dos *Nouveaux essais* publicada sob os cuidados de Jacques Brunschwig, pela Editora Flammarion.

Leibniz, o defeito de não mostrarem que a ideia de Deus é possível. Na verdade, apenas supõem o conhecimento de sua possibilidade. A crítica mais dura recai, no entanto, sobre Descartes. Ambos partem de uma *noção de Deus* (as premissas (1) e (1') de cada argumento), mas Descartes parte da ideia de Deus que encontramos em nossa alma, uma ideia inata de Deus. O fato de encontrarmos essa ideia em nossa alma implicaria, para Descartes, segundo a interpretação de Leibniz, o conhecimento da possibilidade de Deus. Assim Leibniz comenta o argumento de Descartes: o argumento “supõe que existe em nós uma tal ideia, isto é, que Deus é possível” (LEIBNIZ, 1996, p. 438). Mas as razões pelas quais Descartes considera o conhecimento da possibilidade de Deus são, segundo Leibniz, enganosas, e aqui o filósofo retoma o argumento exposto no texto das *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias* (1684), a que Leibniz faz referência naquele trecho dos *Novos ensaios*. Citamos:

Pois o que alega o Sr. Descartes, isto é, que ao falar de Deus, sabemos o que dizemos e por conseguinte temos ideia dele, constitui um indício enganoso, visto que ao falar do movimento perpétuo mecânico, por exemplo, sabemos o que dizemos, e todavia este movimento constitui uma coisa impossível, da qual por conseguinte só podemos ter ideia na aparência (LEIBNIZ, 1996, p. 438).

Leibniz quer nos dizer que não é porque sabemos o que dizemos que aquilo que dizemos não encerra contradição. A inteligibilidade de uma proposição não é garantia do conhecimento de sua possibilidade. Argumento muito semelhante, a propósito, ao usado por Gaunilo, quando afirma o seguinte:

Se algo está na minha inteligência somente porque compreendo as palavras que o expressam, então não seria possível, também, afirmar o mesmo a respeito das coisas falsas ou absolutamente

inexistentes, isto é, que se encontram na minha inteligência, porque, ao ouvir alguém falar nelas, eu as compreenderia? O raciocínio parece-me válido, se, porém, já tenho a certeza de que “aquilo do qual não se pode pensar nada maior” existe no meu pensamento não da maneira com que é possível existir, também, as coisas falsas ou duvidosas (GAUNILLO, 1988, p. 124).

Note que ambos afirmam, aparentemente desconsiderando o procedimento que precede o segundo capítulo do *Proslogion* (e, nesse sentido, passando ao largo da particularidade do nome “algo do qual não se pode pensar nada maior”), que não é porque compreendemos uma frase que ela é verdadeira. Mas note também que, no comentário de Leibniz, mesmo que, como um chumbo espalhado, também acerte Anselmo, o alvo é, sobretudo, Descartes. Embora Leibniz aparentemente estabeleça uma relação de equivalência entre os argumentos de Anselmo (tanto do *Monologion* quanto do *Proslogion*), a crítica mais dura no que toca à insuficiência da mera inteligibilidade de uma definição recai sobre Descartes. Há, supostamente, uma agenda filosófica leibniziana que o leva a posicionar-se historicamente diante do tradicional argumento da prova da existência de Deus, mas que tem por alvo um *contemporâneo* seu. Isso é notório se nos pusermos a ler o texto a que Leibniz faz referência naquele excerto dos *Novos ensaios*. Nas *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias*, em que Leibniz expõe seus pressupostos filosóficos (de que se seguem conceitos típicos de debates filosóficos do século XVII [cf. BROWN, 1995]), não há nenhuma referência explícita a Anselmo, embora uma leitura do argumento do bispo de Cantuária seja apresentada. O alvo, no entanto, é Descartes, mencionado do início ao fim do texto. Se a formulação do argumento de Anselmo é “torcida”, é porque Leibniz parece entender que já fora modificada por Descartes. E é essa modificação que aparentemente lhe interessa. Vejamos.

III. A CRÍTICA AO ARGUMENTO DE ANSELMO E DE DESCARTES NAS *MEDITAÇÕES SOBRE O CONHECIMENTO, A VERDADE E AS IDEIAS* DE LEIBNIZ

No primeiro parágrafo das *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias*, Leibniz introduz o *problema* sobre o qual o texto se debruçará, isto é, as diferenças e os critérios das ideias e dos conhecimentos, de modo a distinguir as ideias verdadeiras das falsas. O filósofo destaca que esse é um assunto em torno do qual houve importantes controvérsias e do qual nem Descartes tratou de modo satisfatório. Leibniz propõe, assim, já de saída, uma classificação dos tipos de conhecimento. Um conhecimento poderá ser ou *claro* ou *obscuro*; se *claro*, poderá ser ou *distinto* ou *confuso*; se *distinto*, ou *inadequado* ou *adequado* ou também *simbólico* ou *intuitivo*. Se for tanto *intuitivo* quanto *adequado*, poderá ser qualificado como um conhecimento “absolutamente perfeito”. O §2 do texto vai caracterizar cada um desses modos de conhecimento. É importante destacar, previamente, como Leibniz parece indicar uma relação intercambiante entre *conhecimento* e *noção*. Já no início do §2, para caracterizar o conhecimento *obscuro*, o filósofo começa, não à toa, caracterizando uma *noção obscura*. Por outro lado, se recorrermos aos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, veremos que Leibniz, ao comentar esse texto, se referirá não aos conhecimentos ou noções, mas às *ideias*. Assim nos diz, no §2 do capítulo XXIX do livro II, intitulado “As ideias claras e obscuras, distintas e confusas”: “Em um pequeno discurso sobre as ideias, verdadeiras ou falsas, claras ou obscuras, distintas ou confusas, discurso inserido nas atas de Leipzig em 1684, dei uma definição das *ideias claras (...)*” (LEIBNIZ, 1996, p. 235).

Leibniz fez a mesma classificação no §24 do *Discurso de metafísica* (1686). Lá, no entanto, ele destaca, no início do parágrafo, que há diferença entre conhecimentos e ideias, na medida em que a compreensão

da natureza destas depende da variedade daqueles¹¹, tese que é praticamente demonstrada no método de exposição das *Meditações*.

No §2, Leibniz afirma que, se a noção de uma coisa não for suficiente para que essa coisa seja reconhecida, a noção será obscura. Um exemplo é quando uma lembrança não é suficiente para reconhecermos algo que nos é apresentado e distingui-lo de um similar. Leibniz exemplifica com a lembrança de uma flor ou de um animal anteriormente visto e que não reconhecemos quando nos são apresentados. Vale dizer, no entanto, que não temos noções obscuras apenas de lembranças. Podemos ter uma noção obscura de um termo qualquer pouco explicado, como um termo “da Escola”, Leibniz escreve, a exemplo da “Enteléquia de Aristóteles, ou a causa”, enquanto relacionada à matéria, à forma, à causa eficiente e à finalidade. Se não possuímos nenhuma definição certa desses termos, temos deles apenas uma noção obscura. Disso se segue que qualquer proposição que seja constituída por uma noção obscura, também será obscura. Na sequência do texto, Leibniz já não falará de *noção*, mas de *conhecimento*, reforçando a relação intercambiante entre esses termos. Assim, se uma noção obscura é aquela que não basta para que a coisa representada seja reconhecida, um *conhecimento* será *claro* quando, pelo contrário, for suficiente para reconhecer a coisa representada.

Um conhecimento *claro*, por sua vez, pode ser de dois tipos: ou *confuso* ou *distinto*. O critério de diferenciação desses conhecimentos está na possibilidade de enumerar isoladamente o que Leibniz chama de *marcas* da coisa (cf. *Discurso de metafísica*, §24), de modo que é confuso quando não podemos enumerar isoladamente essas marcas. Mas que se-

11 “É preciso dizer algo acerca da variedade dos conhecimentos, a fim de melhor compreender a natureza das ideias” (LEIBNIZ, 2004, p. 15).

riam as marcas da coisa? É aquilo que permite *distinguir* a coisa de outras, esclarecer sua noção ou, como Leibniz escreve, “os requisitos nos quais sua noção pode ser resolvida” (LEIBNIZ, 2005, p. 19), isto é, aqueles pelos quais se pode chegar às partes simples que constituem a noção. (Na sequência, vamos entender melhor o que vem a ser essa “resolução da noção”, sobre a qual Leibniz escreve constantemente.) Exemplos de marcas são “cores, odores, sabores, e outros objetos próprios dos sentidos” (LEIBNIZ, 2005, p. 19) que podemos reconhecer de modo suficientemente claro e discernir uns dos outros. Mas aqui Leibniz faz uma distinção entre marcas que só podem ser reconhecidas pelo testemunho dos sentidos, não sendo enunciáveis, daquelas que são enunciáveis. Não podemos, por exemplo, explicar a um cego o que é o vermelho. E há coisas que não podemos explicar a outros a não ser conduzindo-os à presença da coisa, para que possam vê-la, cheirá-la, saboreá-la ou, ao menos, fazendo com que se lembrem de alguma percepção passada semelhante. E para isso é preciso que as noções dessas qualidades compostas possam ser *resolvidas*, isto é, *levadas às suas causas*. Se não podemos dar a razão do juízo sobre uma coisa, não temos uma *noção distinta* dela. Leibniz exemplifica citando os pintores e outros artistas que, embora conheçam bem o que é corretamente feito e o que é feito de modo defeituoso, não podem dar a razão de seu juízo; quando indagados, dizem sentir falta na coisa que desagrada de um “não-sei-o-quê”.

Uma *noção distinta* – Leibniz nos diz – será como aquela que os peritos têm do ouro, na medida em que podem distinguir esse metal de outros corpos semelhantes a partir das marcas e de “exames suficientes” (LEIBNIZ, 2005, p. 19). Temos noções distintas em geral sobre noções comuns a muitos sentidos, como de número, de grandeza, de figura, e também sobre afecções do ânimo, como a esperança, o medo.

Em suma, Leibniz destaca, temos noções distintas de tudo aquilo de que temos uma *definição nominal*, que é “a enumeração das marcas suficientes” (LEIBNIZ, 2005, p. 19). Mas há também um conhecimento distinto de uma noção indefinível. Nesse caso, a noção será primitiva ou marca de si mesma, isto é, será irresolúvel, entendida senão por si mesma, sem requisitos ou marcas componentes.

Não nos esqueçamos, todavia, de que uma noção distinta pode ser *adequada* ou *inadequada*. E isso nos leva de volta às noções compostas. Embora conheçamos de modo claro cada uma das marcas componentes, nas noções compostas, como o ouro, conhecemos de maneira confusa o peso, a cor, e outras marcas que o integram, tendo dele uma noção *inadequada*. Aqui, aparentemente caímos num problema. Leibniz nos disse, há pouco, que um perito possui do ouro uma noção distinta por enumerar as marcas suficientes que permitem distingui-lo de outros corpos semelhantes. Agora nos diz, todavia, que há no ouro certas marcas que resultam termos dele uma noção confusa e, portanto, inadequada. O problema é, então, que se pode ter um conhecimento distinto do ouro, enquanto perito, na medida em que certas marcas são suficientes para distingui-lo de outros corpos. Mas ainda existem no ouro certas marcas que só podemos conhecer confusamente (como peso e cor). Embora a noção do ouro seja uma noção que podemos distinguir de outras, ela é composta por noções que não são distintamente conhecidas. É nesse sentido que Leibniz nos diz que “(...) quando aquilo que entra em um conhecimento distinto é, a seu turno, distintamente conhecido, ou seja, quando a análise é conduzida até que se chegue ao fim, o conhecimento é *adequado*” (LEIBNIZ, 2005, p. 20).

Desse modo, no que toca a noções compostas, não basta que elas sejam distintas para serem um conhecimento adequado, mas é necessá-

rio também que as noções que as compõem sejam também conhecidas distintamente, e não de maneira confusa. Quais conhecimentos se enquadrariam na classe dos conhecimentos adequados? Leibniz não sabe se os homens poderiam dar um exemplo perfeito dessa classe de conhecimentos. Embora o conhecimento dos números se aproxime muito desses conhecimentos, em uma análise longa – e aqui acreditamos que Leibniz use o termo análise no mesmo sentido usado por Descartes¹² – não intuímos simultaneamente a natureza da coisa de uma só vez. Na verdade, em uma análise longa, no lugar das coisas, usamos sinais que acabamos por não explicar para abreviar o pensamento. Isso ocorre, por exemplo, quando pensamos em um quiliógono, ou seja, em um polígono de mil lados. Quando enunciamos esse sinal nem sempre consideramos todas as partes da noção, como a natureza do lado, da igualdade e do milhar. Em vez disso, apenas fazemos uso dessas palavras (“cujo sentido”, Leibniz nos diz, “aparece ao menos obscura e imperfeitamente ao espírito”) no lugar das ideias que deles temos, na medida em que nos lembramos de que temos a significação dessas palavras e julgamos que sua explicação não é necessária. Esse tipo de pensamento, em que uma palavra substitui uma ideia sem ser esclarecida, é um conhecimento *cego* ou *simbólico*, e é usado sobremaneira na Álgebra e na Aritmética. Nesse sentido, é um conhecimento comum às noções compostas, das quais não podemos *distinguir simultaneamente* todas as noções que as compõem. Se pudéssemos, por outro lado, distinguir simultaneamente as noções que compõem uma noção composta, poderíamos chamar o conhecimento

12 “A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; de sorte que, se o leitor quiser segui-la e lançar cuidadosamente os olhos sobre tudo o que contém, não entenderá menos perfeitamente a coisa assim demonstrada e não a tornará menos sua do que se ele próprio houvesse descoberto” (DESCARTES, 1996, p. 370).

de *intuitivo*. Das noções distintas primitivas não há outro conhecimento, aliás, senão o *intuitivo*.

E a partir daqui, do §3, Leibniz passa a tratar da relação entre esses conhecimentos e as ideias, seguindo o percurso estabelecido no *Discurso de metafísica*, o de que a compreensão da natureza das ideias depende da variedade de conhecimentos. O filósofo dirá que, “mesmo daquilo que nós conhecemos distintamente, não percebemos as ideias a não ser até onde usamos um conhecimento intuitivo” (LEIBNIZ, 2005, p. 21). Nesse sentido, as ideias parecem ser noções distintas primitivas das quais não se pode ter outro conhecimento senão o intuitivo. Desse modo, o problema ocorre quando, por meio de um conhecimento meramente cego ou simbólico, acreditamos ter percebido a ideia, isto é, nas palavras de Leibniz, “quando supomos falsamente que alguns termos que usamos já teriam sido por nós explicados” (LEIBNIZ, 2005, p. 21). E aqui Leibniz destaca o que antecipamos na parte II de nosso artigo: que não é equivalente o fato de entendermos aquilo de que falamos e termos uma ideia disso de que estamos falando. Mesmo que entendamos cada uma das palavras ou nos lembremos de tê-las entendido anteriormente, se não resolvermos as noções que constituem aquilo de que estamos falando, bem pode acontecer de não notarmos as contradições envolvidas nas noções compostas das quais estamos falando. Para isso, teríamos que resolver essas noções compostas, isto é, chegar às noções que as compõem, ter uma intuição dessas noções.

O argumento que levou Leibniz a “considerar isso mais distintamente”, como ele diz, foi o clássico argumento da prova da existência de Deus. Assim o filósofo expõe o argumento nas *Meditações*:

A existência segue-se da ideia de DEUS (ou do Ser absolutamente perfeito (*Entis perfectissimi*), ou do qual não se pode pensar nada maior). (Pois o Ser absolutamente perfeito envolve todas as perfeições, em cujo número também está a existência). Portanto, a existência pode ser predicada de DEUS (LEIBNIZ, 2005, p. 21).

O importante é a maneira como Leibniz lê esse argumento. Note que, aí, o filósofo novamente toma como equivalentes duas formulações aparentemente distintas do argumento da existência de Deus: o ‘Ser absolutamente perfeito’, mais próxima à formulação do *Monologion* e àquela atribuída a Descartes, e ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’, como no *Proslogion*, distanciando-se, ainda, nesse caso, de sua enunciação original, em que Anselmo não parte do “ser”, mas da indeterminação de “*aliquid*”. Mas Leibniz também não se preocupa em mostrar, no argumento de Anselmo, e a partir dos princípios e pressupostos da exposição do bispo de Cantuária, a insuficiência do argumento. Por outro lado, Leibniz lança mão de conceitos próprios a sua filosofia. Do ponto de vista leibniziano, o problema estará justamente em se predicar existência a partir de uma definição nominal, isto é, aquela que contém, como dito, apenas as marcas pelas quais uma coisa se distingue de outra. No argumento, antes de concluir que a existência é um predicado de Deus, deve-se concluir apenas que, se Deus é possível, segue-se que existe. Aqui já se prefigura a distinção, que Leibniz fará explicitamente no §4, entre definições nominais e definições reais, pelas quais o filósofo lê o clássico argumento da prova da existência de Deus. É que as conclusões não podem ser tiradas de definições antes de sabermos se elas são reais e, nesse sentido, se elas não envolvem nenhuma contradição. Isso porque, se a definição não for real, ela pode envolver contradições e, portanto, dela opostos podem ser concluídos simultaneamente. Para esclarecê-lo, Leibniz se mune do exemplo do “movimento mais rápido

possível”: podemos supor que certa roda gira com o máximo movimento possível; mas se o raio da roda for alongado, sua extremidade terá um movimento mais veloz que o de um prego na circunferência da roda. Portanto, o movimento dela não é o mais veloz possível, contrariando a hipótese. Mesmo assim – Leibniz destaca –, à primeira vista poderia parecer que temos uma ideia do movimento mais veloz, na medida em que entendemos o que dizemos e certamente não temos nenhuma ideia de coisas impossíveis. Mas aí está o problema: não é porque entendemos aquilo que dizemos que temos uma ideia disso ou um *conhecimento intuitivo*. Vemos, portanto, que o clássico argumento é submetido a uma definição de conhecimento particular à filosofia de Leibniz.

E disso se segue, então, a reinterpretação do argumento: não é suficiente pensarmos no Ser absolutamente perfeito para que possamos dizer que temos dele uma ideia; o conhecimento da possibilidade do Ser absolutamente perfeito deve ser ou mostrado ou suposto para que concluamos corretamente. Do ponto de vista leibniziano, o argumento não é, portanto, conclusivo.

Essa reinterpretação dá ocasião para Leibniz apresentar a diferença entre *definições nominais* e *definições reais* e a diferença entre *ideias verdadeiras* e *ideias falsas*. Enquanto as definições nominais contêm apenas as marcas pelas quais as coisas são distinguidas, as definições reais asseguram que uma coisa é possível. E aqui Leibniz faz, de novo, uma referência ao debate em voga no século XVII, em especial às teses de Hobbes. Assim nos diz:

E por esta razão se satisfaz Hobbes, que queria que as verdades fossem arbitrárias, porque dependeriam de definições nominais, não considerando que a realidade de uma definição não repousa no arbítrio e que não se pode unir quaisquer noções entre si. E

definições nominais tampouco são suficientes para uma ciência perfeita, *a não ser quando se assegura em outro lugar que a coisa definida é possível* [itálico nosso] (LEIBNIZ, 2005, p. 22).

Quanto à crítica de Leibniz a Hobbes no que toca à concepção de verdade, Viviane de Castilho Moreira escreveu o artigo “*Linguagem e verdade em Leibniz e Hobbes*”, e lá afirma que “os comentários de Leibniz às convicções de Hobbes sobre verdade se leem em manuscritos diversos, datados das mais variadas épocas” (MOREIRA, 2006, p. 48), e se revelam mais ou menos invariáveis: “aos olhos de Leibniz, Hobbes teria inferido, a partir de sua convicção quanto à natureza arbitrária das definições, que a verdade que se atribui a proposições” (MOREIRA, 2006, p. 48), uma vez demonstrada a partir dessas definições arbitrárias, também seria arbitrária, e nesse ponto reside a crítica de Leibniz, uma vez que, como ele define no §4 das *Meditações*, a ideia é “verdadeira quando a noção é possível”, isto é, quando ele é definida realmente, não dependendo, portanto do arbítrio de definições nominais, como quer Hobbes. Por outro lado, a ideia é falsa quando envolve contradição.

Mas como conhecemos a possibilidade de uma coisa? Há, segundo Leibniz, dois modos: ou *a priori* ou *a posteriori*. Se resolvermos a noção em seus requisitos ou em outras noções cuja possibilidade é conhecida e que nada têm de incompatível, teremos conhecido a possibilidade da coisa *a priori*: assim entenderemos a maneira pela qual a coisa é produzida. E disso resulta a utilidade do que Leibniz chama de *definições causais*, as quais estão envolvidas no conhecimento *a priori* da possibilidade de uma coisa. Mas quando conhecemos a possibilidade da coisa não pelo modo como ela foi produzida ou por definições causais, mas pelo simples fato de ela existir ou ter existido em ato, dizemos então que conhecemos a possibilidade *a posteriori* da coisa.

No caso do conhecimento da possibilidade *a priori*, Leibniz afirma que sempre se tem um conhecimento adequado, isto é, aquele em que a análise é conduzida até o fim e nenhuma contradição aparece, mostrando que a noção é certamente possível. Isso fica patente se levarmos em conta que, como dito, o conhecimento da possibilidade *a priori* envolve o conhecimento da maneira pela qual a coisa foi produzida e, desse modo, implica uma análise até o fim da cadeia causal que a produziu. Se envolve uma análise até o fim, não pode ser outro conhecimento senão o adequado. Mas aqui Leibniz se mostra cauteloso quanto à possibilidade de conduzirmos uma análise até aos primeiros possíveis ou às noções irresolúveis. Assim nos diz:

(...) se algum dia uma perfeita análise de noções poderia ser efetuada pelos homens, se poderiam reduzir seus pensamentos seja aos *primeiros possíveis* e às noções irresolúveis, seja (o que redundaria no mesmo) aos próprios Atributos de DEUS, a saber, às causas primeiras e à razão última das coisas, eis o que eu seguramente não ousaria determinar já (LEIBNIZ, 2005, p. 23).

É que na maior das vezes, nós nos contentamos com o conhecimento da possibilidade *a posteriori* das coisas, isto é, nos contentamos com termos aprendido a realidade de certas coisas pela experiência e, a partir dessa noção, compomos outras noções.

No §5, a partir do estabelecido, Leibniz volta a fazer uma crítica, agora implícita, a Descartes, notadamente ao método de apelar às ideias para concatenar o conhecimento, o que reforça a indicação de que a equivalência entre as formulações do argumento tem em vista, sobretudo, a filosofia de Descartes, cuja prova da existência de Deus parte de uma ideia inata. O problema desse método está, como Leibniz diz, no fato de que “não temos de imediato a ideia da coisa na qual somos cons-

cientes de estarmos pensando” (LEIBNIZ, 2005, p. 23), como no exemplo da velocidade máxima. Mesmo que partamos do princípio cartesiano de que “*tudo o que percebo clara e distintamente de uma certa coisa é verdade, ou dela enunciável*”, é comum que se julgue irrefletidamente e aquilo que parece claro e distinto seja, na verdade, obscuro e confuso. Deve-se levar em conta os critérios estabelecidos por Leibniz de clareza e distinção e também que se assegure a verdade das ideias, mostrando, como vimos, sua possibilidade. Além disso, Leibniz ressalta a importância da *forma do raciocínio*, isto é, para além dos critérios de diferenciação dos conhecimentos e do critério de verdade de uma ideia, é também preciso levar em consideração os critérios de verdade estabelecidos pela *Lógica comum*, como o critério de não admitir como certo nada que não tenha sido provado por uma experiência cuidadosa ou por uma demonstração sólida. E assim também é preciso levar em consideração os critérios de uma demonstração sólida, seja um silogismo ou qualquer argumento que seja concluído pela correção de sua forma. Nesse sentido, qualquer cálculo legítimo pode dar forma à argumentação. E assim não se deve descartar uma premissa necessária, e todas as premissas devem já ter sido anteriormente ou demonstradas ou ao menos assumidas a título de hipóteses, como Leibniz destacou quando discutiu o clássico argumento da existência de Deus: a premissa segundo a qual ‘Deus é um ser absolutamente perfeito e do qual não se pode pensar nada maior’ deve ou ser demonstrada ou assumida como uma hipótese, caso em que a conclusão também seria hipotética. Se todos esses critérios forem observados, evitaremos ideias enganadoras. Esses critérios que dizem respeito à forma do raciocínio são, segundo Leibniz, devidos ao Geômetra, e Pascal bem os definiu em seu livro o *Espírito Geométrico*. Destacamos o comentário de Leibniz ao texto de Pascal: “definir todos os termos, *por menos obscuros que sejam*, e comprovar todas as verdades, *por menos duvidosas que sejam*”

(LEIBNIZ, 2005, p. 24). É conforme a essa exigência que o raciocínio deve ser desenvolvido.

No §6, há uma última controvérsia da qual Leibniz tratará e cuja solução vai revelar, brevemente, sua concepção inatista das ideias, longamente discutida nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, para citar uma obra. Essa controvérsia é sobre se vemos tudo em Deus ou se temos ideias próprias. O raciocínio de Leibniz é o seguinte: mesmo que vissemos tudo em Deus, seria necessário que também tivéssemos ideias próprias, isto é, “modificações de nosso espírito”, que corresponderiam àquilo que percebemos em Deus. A premissa maior é a de que qualquer pensamento que nos ocorra envolve uma mudança em nosso espírito. Nesse sentido, as ideias das coisas não pensadas não estão em ato em nosso espírito, mas estão em potência. Para descrever isso, o filósofo usa a imagem da figura de Hércules no mármore bruto, como se essas ideias, ainda que não “esculpidas”, já estivessem no mármore do espírito. Já em Deus é necessário que as ideias estejam em ato, e não apenas uma ideia geral, como a de extensão absoluta e infinita, mas também todas as modificações que seguem dessa ideia, como qualquer figura. Já nosso espírito, diante de determinadas percepções, não é competente para considerar cada uma das modificações distintamente, como quando percebemos cores e odores e não temos outra percepção senão de figuras e movimentos e não notamos que essa percepção é composta de outras percepções minúsculas de figuras e movimentos. Aqui Leibniz estabelece então uma diferença entre o intelecto humano e o que se pode chamar de intelecto divino no que toca à presença das ideias.

O que buscamos mostrar é que Leibniz, um autor do século xvii, lê o clássico argumento da existência de Deus, primeiramente atribuído a Anselmo de Cantuária, como um filósofo moderno. As modificações pelas quais passa o argumento dependeram, assim, de agendas filosóficas da modernidade. Por exemplo, fora dos pressupostos de Anselmo, partiu-se de uma *ideia* de Deus para mostrar sua necessidade, à maneira de Descartes, de que resultou uma leitura ontologizante do clássico argumento da existência de Deus. Podemos supor, dessa maneira, que os filósofos, diferente dos historiadores, na medida em que perseguem uma leitura filosófica do mundo, ou também – supomos – na medida em que têm um compromisso com aquilo que entendem por *verdade*, leem as teses do passado, amiúde, em vista de suas próprias concepções. Isso não quer dizer que o historiador de filosofia busque, em contrapartida, a *não verdade* – o que o tornaria uma espécie de Mefisto, um *gênio* que sempre nega. Se há uma verdade para o historiador de filosofia, essa verdade parece alinhada àquela verdade perseguida pelo filósofo lido. Seria essa atitude diante do texto filosófico aquela “neutralização indispensável que o historiador da filosofia exerce sobre seu objeto de estudos” (LEBRUN, 1993, p. 12), como Lebrun apontou no prefácio a *Kant e o fim da metafísica*. Dessa maneira, o grau menor de exigência, próprio ao filósofo, a que De Libera se referia, condiciona-se, dessa maneira, a suas intenções particulares. O *filósofo-leitor*, diferente do historiador, parece estar mais preso a seu tempo, tendo mais dificuldade de ler outro filósofo no tempo que é do outro. Seria o caso então de, diferente do historiador – cujo crime maior é o anacronismo –, afirmar que os filósofos supõem, tacitamente, que a filosofia é sobretudo *continuidade*, porque nela vive a

busca ininterrupta por algo que se costuma chamar *a* verdade? Talvez essa hipótese valha para muitos filósofos. E, no entanto, todos, filósofos e historiadores, ainda têm que se ver com seu tempo – como lembrava Kurt Flasch.

LEIBNIZ READING ANSELM:
AN EXEMPLARY CASE OF *PHILOSOPHICAL SLIP*

ABSTRACT: This article attempts to present the modifications made by Leibniz, in the texts *Nouveaux essais sur l'entendement humain* and *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, on the classic argument for the existence of God. It is argued that there is already in Leibniz an “ontologizing” reading of Anselm, whose reason may be the Cartesian appropriation of the argument. The background of this discussion is the way philosophers, when reading others, insofar as they have their own philosophical agendas, commit, intentionally or unintentionally, what is called, in this article, “philosophical slip”.

KEY-WORDS: Anselm, Leibniz, Descartes, classic argument for the existence of God, approaches in history of philosophy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANSELMUS. (1984). *Monologion; Proslogion*. In: _____. *Opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt. Seckau, 1938-. Edimburgo, Thomas Nelson. 2 vols. Stuttgart, Frommann.

ANSELMO. (1988a). *Monólogo*. Tradução Angelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores)

_____. (1988b). *Proslógio*. Tradução Angelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores)

_____. (2008). *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Tradução de José Rosa. Lusofonia Press.

ARISTÓTELES. (2002). *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola.

BARTH, K. (2000) [1935]. *Fé em busca de Compreensão*. São Paulo: Novo Século.

BROWN, S. (1995). “The seventeenth-century intellectual background”. In: JOLLEY, N. (org.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge,

UK: Cambridge University Press, p. 43-66.

ESTÊVÃO, J. C. (2011). “Afinal, para que serve a Filosofia Medieval?”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, xvii, p. 13-30, jan.-jun.

FLASCH, K. (1994). «Comment conviendrait-il d’écrire l’histoire de la philosophie au Moyen Âge? À propos du débat entre Claude Panaccio et Alain de Libera concernant la valeur de la recherche dans ce domaine». In: *Medioevo*, 1994, xx, pp. 1-29.

GAUNILO. (1988). *Livro em favor de um insipiente*. In: ANSELMO. *Monólogo; Proslógio; A verdade; O gramático*. Tradução Angelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores)

ESTÊVÃO KANT, I. (2015). *Crítica da Razão Pura*. Tradução Fernando Costa Mattos. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)

LEBRUN, G. (1993), *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes. – (Coleção Tópicos)

LEIBNIZ, G. W. (1996). *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores)

_____. (2004). *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação Tessa Moura Lacerda; tradução Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes. – (Coleção clássicos)

_____. (2005). “Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias”. Edição bilíngue. Tradução Viviane de Castilho Moreira. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 1, p. 13-25, outubro.

LEWIS, D. (1970). “Anselm and Actuality”. In: *Noûs*, vol. 4, n. 2 (May), pp. 175-188.

LIBERA, A. de. (1992). «Retour de la philosophie médiévale?». In: *Le débat*, n. 72, nov.-dec. N° thématique: *La philosophie qui vient*. Paris: Gallimard.

_____. (1999). *Pensar na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34. – (Coleção TRANS)

_____. (2004). *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola.

MOREIRA, V. de C. (2006), “Linguagem e verdade em Leibniz e Hobbes”. In: *Analytica*, vol. 10, n. 2.

OLIVEIRA, E. F. (2017). “Uma reflexão sobre a história da filosofia a partir da historiografia da filosofia medieval: entre a reconstituição histórico-

filosófica e a reconstrução teórica”. In: *Primeiros Escritos*, São Paulo, n. 8, pp. 8-36.

PAIVA, G. B. V. de. (2012). “Reflexões iniciais sobre as diversas narrativas de uma história da filosofia”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, XIX, pp. 37-59, jan.-jun.