

<https://doi.org/10.21555/top.v730.2977>

G. W. Leibniz sobre a identidade pessoal nos
Novos ensaios sobre o entendimento humano

G. W. Leibniz on Personal Identity in the *New*
Essays on Human Understanding

Vinícius França Freitas

Universidade Federal do ABC

Brasil

ffvinicius@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-8304-4732>

Recibido: 24 - 10 - 2023.

Aceptado: 10 - 02 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: França Freitas, V. (2025). G. W. Leibniz sobre a identidade pessoal nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. *Tópicos, Revista de Filosofia*, 73, 49-79. <https://doi.org/10.21555/top.v730.2977>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumo

O artigo discute alguns aspectos da compreensão de G. W. Leibniz sobre a identidade pessoal nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Após uma breve introdução às noções de ‘identidade real’ e ‘identidade aparente’ (seção 1), avanço a hipótese sobre a possibilidade de se distinguir entre dois tipos de consciência – a consciência de si (autoconsciência) e a consciência de fenômenos mentais particulares (seção 2). A seguir, discuto a originalidade, no contexto da filosofia moderna, da distinção pensada por Leibniz entre o ‘eu’ e a ‘identidade pessoal’, assim como sistematizo quais são as quatro aparências responsáveis pela última – autoconsciência, consciência, memória e testemunho (seção 3). Por fim, avanço uma hipótese sobre como a identidade moral depende da identidade pessoal (seção 4).

Palavras-chave: consciência; autoconsciência; fenômenos mentais; memória; testemunho; identidade pessoal; identidade moral; identidade real; identidade aparente; G. W. Leibniz.

Abstract

This paper discusses G. W. Leibniz’s understanding of personal identity in the *New Essays on Human Understanding*. After a brief introduction to the notions of real identity and apparent identity (section 1), I advance the hypothesis that there is a distinction between two sorts of consciousness: consciousness of the self and consciousness of mental phenomena (section 2). I then discuss the originality of Leibniz’s distinction between the self and personal identity, as well as systematize the four appearances that produce the latter: self-consciousness, consciousness, memory, and testimony (section 3). Finally, I argue that moral identity depends on personal identity (section 4).

Keywords: consciousness; self-consciousness; mental phenomena; memory; testimony; personal identity; moral identity; real identity; apparent identity; G. W. Leibniz.

John Locke (1632-1704) apresenta sua teoria da identidade pessoal¹ no capítulo 'Da identidade e diversidade' da segunda edição do *Ensaio sobre o entendimento humano* (1999).² Nos anos que se seguiram à publicação da obra, o debate sobre a questão se torna popular, sobretudo, entre autores britânicos,³ de modo que a compreensão lockiana do que constitui a 'mesma pessoa' se torna alvo de diversas críticas e desenvolvimentos no século XVIII. G. W. Leibniz (1646-1716) é um dos nomes a se interessar pelo tema entre os filósofos do continente. O objetivo do presente artigo é justamente o de discutir alguns dos aspectos de suas reflexões sobre a identidade pessoal nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1978).⁴

¹ Locke não é, no entanto, o primeiro filósofo moderno a refletir sobre o problema da continuidade da pessoa. René Descartes (1596-1650), por exemplo, nas *Meditações sobre filosofia primeira* (2004), endereça-se indiretamente à questão ao tratar da imortalidade da alma. Intérpretes como Joanna Forstrom, com efeito, acreditam que as reflexões de Descartes, Thomas Hobbes (1588-1679), Henry More (1614-1687), um dos mais célebres Platonistas de Cambridge, e o filósofo natural Robert Boyle (1627-1691), tenham sido o ponto de apoio para as reflexões lockianas (2010, pp. 2-5). Para uma breve introdução à 'história' da identidade pessoal antes de Locke, ver Ben J. Mijuskovic (1975, pp. 205-208).

² A primeira edição do *Ensaio* foi publicada em dezembro de 1689. O capítulo 'Da identidade e diversidade' foi adicionado por Locke à segunda edição, publicada cinco anos mais tarde. Este acréscimo foi feito por uma sugestão de seu interlocutor e correspondente William Molyneux (1656-1698), que teria aconselhado o filósofo a apresentar suas considerações sobre temas que facilitariam a adoção de sua obra pelos escolásticos da Universidade de Oxford. Os temas eram o *principium individuationis* e a identidade.

³ Henry Lee (1644-1713), Anthony Ashley-Cooper, o 3º Conde de Shaftesbury (1671-1713), Samuel Clarke (1675-1729) e Anthony Collins (1676-1729) – que mantiveram um debate intenso sobre a questão por correspondência –, David Hume (1711-1776) e Thomas Reid (1710-1796) são apenas alguns exemplos de autores que se dedicaram à discussão da identidade pessoal nos anos seguintes à publicação do *Ensaio*. Para uma breve história das reflexões sobre a identidade pessoal na filosofia britânica, ver Jane McIntyre (2009, pp. 179-182).

⁴ Redigidos pelo filósofo no ano de 1704, foram publicados postumamente, em 1765. A morte de Locke, no mesmo ano em que Leibniz finaliza sua crítica,

O interesse do filósofo de Hanover pela questão do que constitui a mesma pessoa antecede aos *Novos ensaios*, remontando ao seu período em Paris (1672-1676).⁵ O tema aparece também, de maneira relevante, no *Discurso de metafísica* (2004),⁶ quando o filósofo nota, por exemplo, que a alma humana conhece ‘o que é’ (DM § 34, p. 72 / p. 1583), que a recordação é o fundamento do eu (DM § 34, pp. 72-73 / p. 1584) e que Deus conserva a ‘pessoa’ (DM § 35, p. 74 / p. 1584). Não obstante o valor dessas reflexões para se compreender como Leibniz entende a identidade pessoal, pretendo concentrar-me sobre o texto dos *Novos ensaios*, principalmente sobre o capítulo XXVII do Livro II, intitulado ‘O que são identidade e diversidade’. É nesse capítulo, com efeito, que suas principais reflexões sobre a questão do que faz a mesma pessoa são apresentadas. Gostaria de analisar – e essa é a justificativa para esse recorte – detida e sistematicamente algumas das noções empregadas por Leibniz, algo que não poderia ser feito, acredito, em um trabalho que pretenda considerar os demais escritos do filósofo sobre o tema. Muitas são as noções que tornam a leitura do texto desafiadora.⁷ Influentes

teria o dissuadido da publicação – *De mortuis nihil nisi bonum*. As referências à obra são do texto presente no quinto volume de *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (1978). Seguirei o seguinte modelo de citação: NE livro, capítulo, seção, página. Doravante, apenas *Novos ensaios*. Como introdução aos *Novos ensaios*, sugiro a influente obra de Nicholas Jolley, *Leibniz and Locke. A Study of the New Essays on Human Understanding* (1984). Para uma introdução à história da composição da obra e da relação de seu autor com Locke, ver Jolley (2020, pp. 21-23) e Wilson (1990, pp. 231-234). Para uma introdução à teoria leibniziana da identidade pessoal, ver a obra de Marc E. Bobro, sobretudo, seu terceiro capítulo, ‘What Makes Me the Same Person?’ (2004, pp. 39-59).

⁵ Com efeito, suas reflexões sobre a continuidade do eu e a imortalidade da alma tocam no tema da identidade pessoal. A esse respeito, ver Margaret Wilson (1999, pp. 381-383) e Catherine Wilson (1990, pp. 61-63).

⁶ O texto data originalmente do ano de 1686. Sigo a tradução para o português de Marilena Chauí (2004) com consulta à edição do texto presente nos *Sämtliche Schriften und Briefe* (1999). Seguirei o seguinte modelo de citação: DM § artigo, página (da edição em português / página da edição em francês).

⁷ Autores como Jolley, por exemplo, têm uma opinião deveras crítica a respeito do estilo de composição da obra: “os *Novos Ensaios* são uma obra profundamente intrigante e frustrante. Divagante e repetitiva, traz também todas as marcas de ter sido convertida às pressas em forma de diálogo. De fato, a obra deve estar entre os exemplos menos habilidosos desse venerável gênero de literatura filosófica. Mais seriamente, talvez, Leibniz faz pouca ou

trabalhos dedicados exclusivamente ao tema, como, por exemplo, os escritos de Ben L. Mijuskovic (1975), Margaret Wilson (1999),⁸ Samuel Scheffler (1976) e Catherine Wilson (1990, pp. 238-243), não se ocupam sistematicamente com essa tarefa. Apesar do recorte, esclareço que, em algumas ocasiões, apenas para esclarecer ou ilustrar algumas das reflexões de Leibniz nos *Novos ensaios*, recorro também aos textos do já citado *Discurso de metafísica*, dos *Princípios da filosofia ou da monadologia* (2004)⁹ e dos *Princípios da natureza e da graça fundados na razão* (2004).¹⁰

Inicialmente (seção I), discuto as noções de ‘identidade aparente’, ‘identidade real’ e ‘identidade física e real’ (*l’identité réelle et physique*). Essa seção, de caráter introdutório, é o ponto de apoio para as discussões subsequentes. Proponho (seção II) avançar uma hipótese interpretativa sobre a possibilidade de se distinguir entre dois tipos de consciência no texto dos *Novos ensaios*: a consciência de fenômenos mentais particulares, como, por exemplo, o pensar, o recordar, o raciocinar, e a consciência de si, isto é, a autoconsciência. Na sequência (seção III), noto a originalidade, no contexto da filosofia moderna, da distinção concebida por Leibniz entre ‘eu’ (*moi*) / ‘si’ (*soi*) e ‘pessoa’ (*personne*) / ‘identidade pessoal’. Encerro o artigo (seção IV) com uma segunda hipótese interpretativa

nenhuma tentativa de lidar com as suposições de Locke ou mesmo com os objetivos anunciados do *Ensaio*” (2020, p. 23). Essas dificuldades, no entanto, não tornam o escrito uma obra menor no *corpus* leibniziano: “apesar de suas graves deficiências, os *Novos Ensaios* é uma obra importante porque revela aspectos da filosofia da mente e do conhecimento de Leibniz que não são totalmente representados em outras partes de seus escritos” (2020, p. 23).

⁸ Publicado originalmente no periódico *Archiv fur Geschichte der Philosophie* no ano de 1976 e reimpresso em 1999 na coletânea *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*.

⁹ Publicados originalmente em 1714. Sigo a tradução para o português de Alexandre da Cruz Bonilha (2004) com consulta à edição do texto presente no sexto volume de *Die Philosophifchen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (1885). Seguirei o seguinte modelo de citação: M § artigo, página (da edição em português / da edição em francês). Doravante, apenas *Monadologia*.

¹⁰ Publicados originalmente em 1714. Sigo a tradução para o português de Alexandre da Cruz Bonilha (2004) com consulta à edição do texto presente no sexto volume de *Die Philosophifchen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (1885). Seguirei o seguinte modelo de citação: PNG § artigo, página (da edição em português / página da edição em francês). Doravante, apenas *Princípios da natureza e da graça*.

segundo a qual a noção de ‘identidade pessoal’, para Leibniz, seria não apenas distinta da noção de ‘identidade moral’ como também seria mais fundamental.

1. ‘Identidade real’, ‘identidade aparente’ e ‘identidade real e física’

A questão que orienta o início da discussão do capítulo XXVII do Livro II dos *Novos ensaios*, tal como no *Ensaio* de Locke, diz respeito ao *principium individuationis*, o fundamento da individualidade de cada ser na realidade,¹¹ aquilo que distingue ontologicamente uma coisa de outra. Teófilo, porta-voz das reflexões de Leibniz, nota que as ‘denominações exteriores’ (*dénominations extérieures*) das coisas, como pretende Filalete, arauto da filosofia lockiana,¹² não são suficientes para distinguir entre objetos de mesma espécie ou para manter as suas identidades.¹³ Leibniz aponta a insuficiência de dois critérios a que Locke teria apelado no *Ensaio*, as denominações exteriores de ‘tempo’ e ‘lugar’ (*lieu*) e as denominações exteriores da ‘organização’ ou ‘configuração’ (*organisation* ou *configuration*). A seu ver, há um ‘princípio’¹⁴ ou ‘fundamento interno’

¹¹ Leibniz interessa-se pela questão do princípio de individuação desde a sua juventude. Com efeito, seu primeiro escrito trata do tema – *Disputatio metaphysica de principio individui*, datado do ano de 1663. Laurence McCullough discute detalhadamente as reflexões de Leibniz nesse texto de juventude (1994, pp. 206-211), realizando também um cotejo com a visão madura do filósofo sobre o princípio de individuação (1994, pp. 211-212). Em sua obra, o intérprete se detém mais demoradamente sobre as visões leibnizianas de juventude (1996, pp. 22-132) e de maturidade (1996, pp. 133-155). Catherine Wilson (1990, pp. 88-98) e Massimo Mugnai (2001), por sua vez, discutem o princípio de individuação nos escritos de Leibniz entre os anos de 1663 e 1686.

¹² Para Locke, o princípio que individua o ser é a ‘existência em si’, visto que ela “determina um ser de qualquer tipo a um tempo e espaço específicos, intransmissíveis a dois seres do mesmo tipo” (1999, p. 435). Se um objeto pode ser distinguido de outros objetos de mesma espécie, isso é devido à sua própria existência, capaz de o tornar um objeto particular, um objeto ontologicamente distinto dos demais, no espaço e no tempo.

¹³ A identidade é apenas a ‘permanência da coisa como numericamente a mesma’ (NE II, xxvii, § 4, p. 214).

¹⁴ “Além da diferença de tempo ou de lugar deve haver sempre um ‘princípio’ interno de distinção: embora possa haver muitas coisas do mesmo tipo, ainda assim nenhuma delas é exatamente igual” (NE II, xxvii, § 1, p. 213).

(*fondement interne*) que permite tanto a individuação – torna as coisas ‘distinguíveis em si mesmas’ (NE II, xxvii, § 1, p. 213), um princípio sem o qual a distinção individual seria impossível (NE II, xxvii, § 3, pp. 213-214) – quanto a identidade das coisas – faz com que elas permaneçam numericamente as mesmas (*idem numero ou le même individu*)¹⁵ e mantém a identidade ‘estritamente falando’ (NE II, xxvii, § 4, p. 214). Para Leibniz, esse princípio é a ‘mônada’ (NE II, xxvii, § 4, p. 214).

O ponto de apoio para se compreender a distinção leibniziana entre a ‘identidade real’ e a ‘identidade aparente’ é justamente a distinção entre o princípio interno e as denominações exteriores (tempo / lugar e organização / configuração). A identidade real de uma coisa é mantida pela mônada, ao passo que a identidade aparente, por suas denominações exteriores. A partir dessa distinção, Leibniz pode compreender de que tipo de identidade as substâncias dispõem:

1. Os corpos físicos inorgânicos: estão em constante mudança,¹⁶ tal como as águas de um rio ou o navio de Teseu (NE II, xxvii § 4, p. 214). Portanto, eles dispõem apenas de identidade aparente.

2. Os corpos físicos orgânicos: o caso dos corpos orgânicos merece mais de atenção, pois é preciso distinguir entre um corpo orgânico morto de um corpo orgânico vivo. Os corpos de vegetais e animais, por si próprios, estão em constante mudança e não dispõem senão de identidade aparente: “devemos reconhecer que os corpos orgânicos, assim como os outros, permanecem ‘os mesmos’ apenas na aparência, e não estritamente falando” (NE II, xxvii § 4, p. 215). Contudo, esses corpos, quando vivos, dispõem de uma identidade real possibilitada por suas vidas. O princípio que permite a vida nesses corpos é um tipo específico de mônada, a ‘alma’:

Um corpo orgânico não permanece o mesmo por mais de um momento; apenas permanece equivalente [aparente]. E se nenhuma referência for feita à alma, não haverá a mesma vida, nem tampouco uma unidade

¹⁵ “A organização ou configuração sozinha, sem um princípio de vida duradouro que chamo de ‘mônada’, não seria suficiente para fazer algo permanecer numericamente o mesmo, isto é, o mesmo indivíduo” (NE II, xxvii, § 4, p. 214).

¹⁶ “Todo corpo é mutável e na verdade está mudando o tempo todo, de modo que difere em si mesmo de todos os outros” (NE II, xxvii, § 3, p. 213).

‘vital’. Então a identidade nesse caso seria meramente aparente (NE II, xxvii, § 6, p. 215).

Um corpo orgânico, por si próprio, sem uma alma, dispõe somente de identidade aparente.¹⁷ A identidade real é atribuída apenas ao ‘ser vivo’, ao composto de corpo orgânico e alma.¹⁸

3. O homem: a identidade do ‘homem’ é mantida por um tipo específico de mônada, o ‘espírito’, que distingue o corpo vivo de um ser humano do corpo vivo de um animal não humano:

[...] Pois os seres substanciais, *quae uno spiritu continentur*, como um dos antigos juristas diz, significando que um certo espírito indivisível os anima: pode-se dizer com razão que eles permanecem perfeitamente ‘o mesmo indivíduo’ [*même individu*] em virtude dessa alma ou espírito¹⁹ (NE II, xxvii, § 4, p. 215).

Locke atribui a palavra ‘homem’ a uma determinada forma corporal.²⁰ Para Leibniz, diferentemente, essa noção não depende dessa denominação exterior: a identidade do homem depende apenas do ‘espírito’. Algumas consequências extraordinárias se seguem dessa compreensão. Em primeiro lugar, de acordo com a doutrina rabínica que estabelece que Caim, Cam e Ismael partilharam o mesmo espírito, as três personagens bíblicas seriam, conseqüentemente, o ‘mesmo homem’ (NE II, xxvii, § 6, p. 215). Em segundo lugar, diferentemente do que Locke

¹⁷ “Uma única substância individual pode manter sua identidade apenas pela preservação da mesma alma, pois o corpo está em fluxo contínuo e a alma não reside em certos átomos que lhe são reservados ou em algum ossinho indestrutível” (NE II, xxvii, § 6, p. 215).

¹⁸ “Se as plantas e os brutos não têm alma, então sua identidade é apenas aparente, mas se eles têm alma, sua identidade é estritamente genuína, embora seus corpos orgânicos não retenham tal identidade” (NE II, xxvii, § 5, p. 215).

¹⁹ Doravante, restrinjo o uso do termo ‘alma’ para me referir à alma de animais não humanos. Utilizarei o termo ‘espírito’ para me referir à alma humana. Tanto na *Monadologia* quanto nos *Princípios da natureza e da graça*, Leibniz denomina ‘espírito’ a alma racional humana (M § 29, p. 136 / p. 611 e PNG § 5, p. 156 / p. 601).

²⁰ “A observação inteligente esclarece, sem margem para dúvidas, que a ideia nas nossas mentes, da qual o som ‘homem’ que sai das nossas bocas é o sinal, não é mais do que a de um animal com uma certa forma” (1999, p. 439).

supõe,²¹ o corpo de um animal não humano, desde que dispondo de um espírito, faria um ‘homem’. O célebre asno de ouro de Lúcio Apuleio (século II d.C.) seria, nesse sentido, um homem, pois nele residiria o espírito de Lúcio.²²

Encerro essa seção observando que, para Leibniz, o princípio de individuação é o princípio de ‘identidade física e real’ (NE II, xxvii, § 9, p. 217). No caso de animais não humanos, a alma seria esse princípio: é em virtude da alma que um corpo orgânico se torna uma ‘unidade substancial verdadeira e real’ (*véritable et réelle unité substantielle*).²³ No caso do homem, o espírito é o princípio de identidade física e real. Na terceira seção, torno minha atenção à relação entre o princípio de identidade física e real e a identidade pessoal. Para fins de compreensão, julgo que seja necessário, antes, deter-me sobre o modo como o filósofo explica a consciência, um dos fenômenos mentais fundamentais para a constituição da identidade pessoal.

2. Os fenômenos conscientes e autoconscientes do espírito

O tema da consciência – assim como o tema de fenômenos não conscientes – é recorrente nos escritos de Leibniz.²⁴ Poucos são os aspectos

²¹ “Uma vez que julgo poder estar confiante que quem quer que visse uma criatura com a mesma forma ou estrutura que a sua, embora não tivesse mais raciocínio em toda a sua vida que um gato ou um papagaio, continuaria a chamá-la homem, ou quem quer que ouvisse o discurso de um gato ou de um papagaio, o seu raciocínio ou a sua especulação filosófica não o denominaria nem o pensaria senão como um gato ou um papagaio; e diria que o primeiro era um homem irracional e estúpido e o outro era um papagaio com raciocínio e muito inteligente” (1999, pp. 439-440).

²² “Ninguém que se opusesse a dizer que o mesmo Lúcio, que veio à Tessália para ver seus amigos, permaneceu dentro da pele do asno onde Fotis o colocou inadvertidamente, vagando de mestre em mestre até que, comendo as rosas, ele foi restaurado à sua forma natural” (NE II, xxvii, § 6, p. 215).

²³ Os corpos orgânicos são “substâncias que possuem em si uma unidade substancial verdadeira e real e que são capazes de ações que podem ser apropriadamente chamadas de ‘vitais’” (NE II, xxvii, § 4, p. 214).

²⁴ A discussão sobre o consciente e o não consciente remonta ao período de Mainz (1669-1672). Em uma breve passagem das *Demonstrationum Catholicarum Conspectus* (1668-1669), com efeito, Leibniz reconhece que o espírito não é capaz de estar consciente de todas as suas atividades. Mark Kulstad diz: “a primeira passagem a ser considerada do período inicial é retirada dos escritos de Leibniz

das reflexões leibnizianas sobre os fenômenos conscientes do espírito que parecem estar livres de dificuldades interpretativas – a literatura secundária a esse respeito, com efeito, é extensa.²⁵ O capítulo XXVII é particularmente difícil, haja vista as diversas noções a que Leibniz recorre para se referir aos fenômenos da consciência que constituiriam a identidade pessoal – ‘conscienciosidade’ (*consciosité*), ‘senso do eu’ (*sentiment du moi*), ‘apercepção do eu’ (*aperception du moi*), ‘consciência’ (*conscience*), ‘reflexão’ (*réflexion*) e ‘recordação’ (*souvenir*).

Há evidências textuais que sugerem, inicialmente, que Leibniz identifica alguns desses termos: ‘conscienciosidade’ é identificado com o ‘senso do eu’ (NE II, xxvii, § 9, p. 218); o ‘senso do eu’ com a ‘reflexão’ (NE II, xxvii, § 9, p. 218); a ‘reflexão’ com a ‘consciência’ (NE II, xxvii, § 13, p. 221); a ‘consciência’ com a ‘recordação presente e imediata’ (NE II, xxvii, § 13, p. 221); a ‘recordação presente e imediata’ com a ‘apercepção’ (NE II, xxvii, § 14, p. 222); por fim, a ‘apercepção’ é identificada com o ‘senso do eu’.²⁶ Adiante, gostaria de esclarecer o significado de alguns desses termos e propor, apesar da identificação realizada por Leibniz, uma distinção entre eles.

2.1. Dois tipos de recordação

Acredito que a passagem abaixo é fundamental para se distinguir entre dois tipos de recordação no texto dos *Novos ensaios*:

Se a experiência interna imediata [*expériences internes immédiates*] não é certa, não poderíamos estar certos de qualquer verdade de fato [*vérité de fait*]. Eu já disse que pode haver uma razão inteligível para o elemento

relacionados ao projeto incompleto das *Demonstrações católicas*. [...] A passagem, que começa com uma afirmação clara sobre as ações mentais de que não estamos conscientes, é a seguinte: ‘as mentes não estão conscientes de todas as suas ações, pois, de outro modo, elas refletiriam sobre cada reflexão e não seriam capazes de progredir’ (1982, p. 40).

Como introdução ao tema, sugiro o trabalho de Roberto Casales (2019).

²⁵ Como introdução a essa discussão, sugiro a influente obra de Robert McRae, *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought* (1976). Os trabalhos de Mark Kulstad também são referências para esse estudo. Suas principais contribuições estão reunidas em *Leibniz an Apperception, Consciousness and Reflection* (1991).

²⁶ Leibniz nota que a pessoa de Lúcio é feita pela apercepção do eu (*aperception de ce moi*) (NE II, xxvii, § 6, p. 218).

de erro nas percepções que são mediatas e externas [*médiate et externes*], mas com relação às internas e imediatas [*immédiates internes*] tal razão não poderia ser encontrada exceto recorrendo à onipotência de Deus (NE II, xxvii, § 13, p. 221).

Leibniz distingue entre dois tipos de fenômenos mentais que se direcionam a experiências passadas. Em primeiro lugar, há a ‘recordação presente e imediata’, identificada pelo filósofo, em algumas passagens, com a consciência. Em segundo lugar, há a recordação de lembranças mais distantes no tempo, chamada de experiência externa mediata. Doravante, chamarei esse segundo fenômeno de ‘memória’²⁷.

Julgo que Leibniz, na passagem, aponta ao menos três critérios para distinguir entre recordação e memória:

1. O critério temporal: enquanto a memória é a ocorrência de uma experiência passada mais distante no tempo, a recordação diz respeito a uma ocorrência de um passado mais recente, um passado imediato, ‘quase presente’.

2. O critério do objeto: julgo que Leibniz não é explícito sobre esse ponto, mas acredito que ao classificar a memória como uma experiência externa, o filósofo tenha em vista as ações realizadas pelo indivíduo em tempos passados e acontecimentos exteriores que o possam ter afetado. A recordação é uma experiência interna, isto é, seu objeto é um fenômeno mental – um pensamento, um raciocínio, uma dúvida, uma crença etc. – ocorrido imediatamente antes. Quando digo, por exemplo, ‘eu penso’, refiro-me a uma operação mental que aconteceu imediatamente antes em meu espírito.

3. O critério epistemológico: enquanto a memória pode ter um elemento de erro, as percepções imediatas e internas não. Em outras passagens do capítulo, Leibniz reitera a infalibilidade da recordação, como, por exemplo: “uma percepção íntima e imediata [*une perception*

²⁷ Leibniz menciona ao menos três formas distintas de lembrança nos *Novos ensaios: mémoire, réminiscence e souvenir*. Há ao menos uma distinção explícita entre dois últimos termos no Livro I (NE I, i, §5, p. 73). Julgo, no entanto, que para o propósito do presente artigo, não preciso me ater a essa distinção. Para uma introdução à visão de Leibniz sobre a relação entre memória e consciência, ver Rocco Gennaro (1999, pp. 356-357).

intime et immédiate] que não poderia enganar naturalmente [*tromper naturellement*]” (NE II, xxvii, § 9, p. 219); a certeza da reflexão presente e imediata é a mais certa que se pode alcançar em questões de fato (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

2.2. Consciência do eu e consciência de fenômenos mentais particulares

Concentro-me, no restante da seção, sobre a questão da consciência. Gostaria de propor uma distinção entre fenômenos conscientes e fenômenos autoconscientes da mente. As expressões ‘senso do eu’ e ‘apercepção do eu’ são, a meu ver, expressões que dizem respeito ao fenômeno de estar consciente de si. Nesse caso, a consciência tem por objeto o próprio eu. Contudo, se estou certo em minha leitura, o texto dos *Novos ensaios*, em mais de uma passagem, sugere um tipo de consciência cujo objeto não é o eu. O trecho a seguir é fundamental para esclarecer esta compreensão:

A recordação presente ou imediata, ou a recordação disso que se passou imediatamente antes, isto é, a consciência ou a reflexão que acompanha a ação interna [*l'action interne*], não poderia enganar naturalmente. Caso contrário, nem sequer teríamos certeza de que estamos pensando em tal e tal coisa, pois isso [eu penso, eu me recordo, eu raciocino etc.] é dito apenas de ações [imediatamente] passadas, não da própria ação que o diz [eu penso, eu me recordo, eu raciocino etc.]²⁸ (NE II, xxvii, § 13, p. 221).

O objeto da recordação, a experiência interna e imediata, é uma ação interna do espírito, isto é, um fenômeno mental particular – eu penso, eu me recordo, eu raciocino etc. Essa compreensão de ‘consciência’ estaria próxima àquela que René Descartes (1596-1650), por exemplo, parece assumir nas *Meditações sobre filosofia primeira* (2004). Ali, consciência é o conhecimento que a alma tem de seus próprios fenômenos mentais. O meditador desenvolve o percurso das *Meditações* a partir de suposições como, por exemplo, ‘eu estou consciente de que penso’, ‘eu estou

²⁸ No francês: “car ce n’est aussi que de l’action passée qu’on le dit en soi, et non pas de l’action même qui le dit”.

consciente de que duvido' e 'eu estou consciente de perceber ideias claras e distintas'²⁹. Estar consciente, nesse sentido, é 'saber que se pensa', que se tem um determinado estado mental X e não um outro estado mental Y. Contemporaneamente, essa forma de consciência é chamada de 'consciência fenomenal'.³⁰

Ao menos outras duas passagens do capítulo XXVII parecem apoiar essa interpretação. Na primeira delas, Leibniz identifica a apercepção com a recordação presente e imediata: "essa continuação e ligação de percepções faz realmente o mesmo indivíduo, mas as apercepções (isto é, quando nos apercebemos dos sentimentos passados) provam ainda uma identidade moral e fazem aparecer a identidade real" (NE II, xxvii, § 14, p. 222). A segunda das passagens é um pouco mais complexa, pois Leibniz identifica a consciência de um fenômeno mental particular – nesse caso, a reflexão – com o senso do eu (isto é, o filósofo identifica a consciência com a autoconsciência): há "uma identidade real obtida através de cada transição imediata [fenômeno mental] acompanhada de reflexão [*à chaque 'passage prochain', accompagné de réflexion*] ou pelo senso do 'eu'" (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

Julgo, no entanto, que essa última passagem não é um obstáculo para a distinção – mais didática do que real – que proponho entre dois tipos de consciência. Apesar de, para efeitos de compreensão do texto, a separação entre essas duas formas de consciência possa ser útil para pensar os processos constituintes da identidade pessoal, tal como discuto na seção III, ambos os fenômenos mentais – consciência e autoconsciência – estão intrinsecamente conectados na experiência. O indivíduo se torna consciente de si enquanto está consciente das ações

²⁹ "Qual dessas coisas [o pensar, o duvidar, o entender, o afirmar, o enganar-se, o desejar, o imaginar e o perceber] não é tão verdadeira – mesmo que eu esteja dormindo e que quem me criou faça tudo o que está em seu poder para me enganar – quanto é verdadeiro que sou? Qual delas distingue-se de meu pensamento? Qual pode dizer-se separada de mim mesmo? Pois que sou eu quem duvida, quem entende, quem quer; é tão manifesto que já não é preciso nada mais para tornar a explicação mais evidente' (2004, pp. 51-53).

³⁰ Alison Simmons (2001), por exemplo, explica a consciência fenomenal notando que ela "simplesmente proporciona uma experiência na qual as coisas estão fenomenalmente presentes para o sujeito pensante. Há algo que é como pensar nisto ou naquilo. Podemos, portanto, chamar essa forma mais penetrante de consciência de consciência 'fenomenal'" (2001, p. 36).

internas de seu espírito. Esse caráter ‘autoconsciente da consciência de fenômenos mentais particulares’ está presente no próprio texto criticado por Leibniz. Com efeito, em ‘Da identidade e da diversidade’, Locke é explícito sobre como cada ato mental consciente, toda percepção de uma ideia, é acompanhada pela consciência do próprio eu:³¹

[...] É-lhe [ao eu] possível fazer isto [pensar-se como pessoa] devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem ‘apreender’ que consegue compreender. Quando vimos, ouvimos, cheiramos, sentimos, reflectimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer (Locke, 1999, pp. 442-443).

Em Locke, a condição da autoconsciência é justamente a consciência de fenômenos mentais particulares. Ao estar consciente de uma ideia, o eu conhece a si próprio, de modo que as operações mentais não podem ser exercidas sem a presença daquilo que o filósofo denomina ‘ato reflexo de percepção’.³² Esse ato reflexo da percepção, presente em cada uma das ocorrências de estados mentais conscientes, não é senão a autoconsciência. Acredito que Leibniz concebe, ainda que de modo não muito sistemático no texto, uma distinção semelhante. Há, por um lado, uma consciência que tem por objetos os fenômenos mentais particulares. Por outro, há uma consciência que tem como objeto o próprio eu, a

³¹ Em verdade, em um capítulo anterior – ‘Das nossas ideias complexas de substâncias’ –, Locke faz uma breve menção ao fato de que, pela sensação, tem-se consciência do próprio espírito: “todos os actos da sensação, quando considerados devidamente, oferecem-nos uma perspectiva igual de ambas as partes da natureza, a corpórea e a espiritual. Pois, enquanto sei, através da visão e da audição, etc., que há algum ser corpóreo que me é exterior, o objecto dessa sensação, sei realmente com mais certeza que existe um ser espiritual dentro de mim que vê e ouve” (1999, p. 400).

³² “Portanto, até que ponto é que a consciência está agregada a um agente individual de forma a que outro provavelmente não possa tê-la, será, para nós, difícil de determinar até que saibamos que tipo de acção é que não pode ser realizada sem a companhia de um ‘acto reflexo da percepção’ [destaque meu], e o modo como é concretizado pelas substâncias pensantes, que não podem pensar sem estarem conscientes disso mesmo” (1999, pp. 446-447).

autoconsciência. O indivíduo estaria consciente de si, como sugere a passagem citada acima (NE II, xxvii, § 9, p. 219), ao ter consciência de seus fenômenos mentais particulares, ao se recordar de suas ações internas imediatamente anteriores.

Em sua influente obra, Robert McRae argumenta no sentido de identificar as noções de ‘apercepção’ e ‘reflexão’ nos *Novos ensaios* (1976, p. 32). Mark Kulsatd, de modo semelhante, entende que a apercepção, na obra de Leibniz, envolveria essencialmente a reflexão.³³ Não pretendo discutir a consistência de tal identificação. Para fins explicativos, eu gostaria apenas de sugerir um uso restrito para alguns dos termos empregados pelo filósofo de Hannover. As expressões ‘senso do eu’ ou ‘apercepção do eu’, doravante, dizem respeito à autoconsciência, enquanto os termos ‘consciência’, ‘reflexão’ e ‘recordação’ se referem ao conhecimento que o espírito tem de seus estados mentais particulares. Distingo, portanto, entre a autoconsciência e a consciência.

3. O ‘eu’ e a ‘identidade pessoal’

3.1. A distinção entre o eu e a identidade pessoal

É notável que Leibniz tenha pensado, no texto dos *Novos ensaios*, na distinção entre as noções de ‘eu’ e ‘identidade pessoal’.³⁴ Notável, a meu ver, por não ser usual nos escritos de autores modernos. Cito três exemplos. Hume e Reid entendem que os termos ‘pessoa’ e ‘eu’, além do termo ‘mente’, teriam o mesmo significado na investigação filosófica. O uso intercambiável dessas palavras fica claro, por exemplo, ao longo de toda a seção 1.4.6 (dedicada à discussão da identidade pessoal) no

³³ O intérprete supõe uma distinção entre dois tipos de reflexão. A reflexão simples é uma percepção de uma percepção (ela pode ser expressa por ‘eu percebo X’); na reflexão simples a atenção é sempre direcionada ao conteúdo da percepção refletida, isto é, ao que Leibniz chama uma ‘ideia’. A reflexão focada (*focused*), por sua vez, é uma reflexão sobre uma percepção ou sobre uma propriedade permanente do eu (ela pode ser expressa por ‘eu possuo a propriedade permanente Y’). Na reflexão focada, a atenção está direcionada ao eu e suas percepções ou propriedades permanentes (1991, pp. 136-144).

³⁴ Gostaria de esclarecer que, doravante, identifico as noções de ‘pessoa’ e ‘identidade pessoal’, assim como as noções de ‘eu’ e ‘si’. A pessoa é o mesmo que sua identidade, o eu, o mesmo que o si.

Tratado da natureza humana (2001) de Hume.³⁵ Reid é ainda mais explícito a esse respeito nos *Ensaaios sobre os poderes intelectuais do homem* (2002).³⁶ Locke, no próprio texto criticado por Leibniz, parece identificar ambas as noções, a identidade pessoal e o si (*self*). Ainda que a distinção entre a noção de ‘mente’ – ao menos do ponto de vista metafísico, isto é, enquanto substância pensante – e as outras duas seja clara,³⁷ há trechos em que o filósofo parece sugerir, como mais tarde o fazem Hume e Reid, a possibilidade de um uso intercambiável dos termos ‘pessoa’ e ‘eu’.³⁸

Nos *Novos ensaios*, existem ao menos três evidências textuais que permitem supor que Leibniz, diferentemente de Locke, Hume e Reid, assume a distinção entre o eu e a identidade pessoal. Na primeira delas, o filósofo diz: “eu também não gostaria de negar que a ‘identidade pessoal’, e até o ‘si’, persistem em nós” (NE II, xxvii, § 9, p. 219). A segunda passagem, além de sugerir a distinção, permite, a meu ver, compreender mais claramente a relação concebida por Leibniz entre ambas: “o ‘si’ faz a identidade real e física, a aparência do si (*l'apparence du soi*), quando acompanhada pela verdade, adiciona-lhe identidade pessoal” (NE II, xxvii, § 9, p. 219). Como visto na primeira seção do

³⁵ Por exemplo: “toda ideia real deve sempre ser originada de uma impressão. Mas o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem” (2001, p. 284); “há uma grande analogia entre esta [a identidade das plantas e animais] e a identidade de um eu ou pessoa” (2001, p. 286); “quando consideramos a existência sucessiva de uma mente ou pessoa pensantes” (2001, p. 292).

³⁶ Por exemplo: “penso, como outro princípio primeiro, que todos os pensamentos de que estou consciente são pensamentos de um ser que chamo ‘eu mesmo’, minha ‘mente’, minha ‘pessoa’” (2002, p. 472).

³⁷ Por exemplo: “é sempre em relação às nossas sensações e percepções do presente, e através disto, que cada um é para si próprio o que ele chama de eu [*self*], não sendo, neste caso, considerado se o mesmo eu persiste apenas na mesma substância ou em substâncias diferentes” (1999, p. 443).

³⁸ Por exemplo: “como a concebo, pessoa é o nome para este eu” (1999, p. 459). Autores como Mijuskovic, por exemplo, acreditam que Locke teria empreendido essa distinção, entendendo o eu como aquilo que outros indivíduos podem ver e a pessoa como aquilo que o indivíduo conhece de si mesmo a partir de seus fenômenos mentais (1975, p. 212, n. 5). Não pretendo aqui avançar um argumento definitivo contra a leitura proposta por Mijuskovic. Gostaria apenas de notar que no capítulo XXVII de sua obra, Locke, a meu ver, utiliza os termos eu e identidade pessoal de maneira intercambiável.

artigo, a identidade real e física é o que faz a unidade substancial real dos animais não humanos e dos homens. Isso permite compreender que, para Leibniz, o eu é o próprio espírito.³⁹

Outras passagens confirmam essa identificação. Por exemplo: “a alma ou espírito [é] que faz o ‘eu’ em substâncias que pensam” (NE II, xxvii, § 4, p. 215) e “eu não brigaria com alguém que dissesse que no Asno de Ouro ainda existe o mesmo ‘si’ ou indivíduo (por causa do mesmo espírito imaterial)” (NE II, xxvii, § 9, p. 218).⁴⁰ A terceira e última evidência da distinção entre eu e pessoa surge no seguinte trecho: se “não digo que a identidade pessoal não vai além da recordação [Leibniz tem em vista aqui a memória], eu diria ainda menos que o ‘si’ ou a identidade física dela depende” (NE II, XXVII, § 9, p. 219). O eu – o espírito –, diferentemente da identidade pessoal, não depende da recordação em virtude da própria compreensão leibniziana da natureza de uma mônada: ela não é senão uma substância simples (não constituída de partes), contínua (criada e aniquilada apenas por um ato de Deus⁴¹) e suas recordações não são senão suas ações – isto é, suas percepções.⁴²

Encerro essa discussão notando uma passagem que, a princípio, parece entrar em conflito com a interpretação de que o eu é o espírito humano. Leibniz diz, com efeito: “o que faz o mesmo indivíduo humano [nesse caso, o ‘homem’] não é uma parcela de matéria que passa de um

³⁹ Para Leibniz, o espírito é algo mais do que uma alma. O espírito se caracteriza, em primeiro lugar, pela sua capacidade de conhecer as verdades necessárias e eternas. Isto é, o espírito dispõe da faculdade da razão (M § 29, p. 136 / p. 611 e PNG § 5, p. 156 / p. 601). A segunda capacidade que permite distinguir um espírito de uma alma é a capacidade de autoconsciência: “pelo conhecimento das verdades necessárias e por suas abstrações, elevando-nos aos ‘atos reflexivos’ [*actes réflexifs*], que nos fazem pensar no que se chama ‘Eu’ [*moi*] e considerar que isto ou aquilo está em nós; [...]” (M § 30, p. 136 / p. 612).

⁴⁰ Nos *Princípios da natureza e da graça*, Leibniz parece identificar o eu e a alma em passagens como, por exemplo: “essas almas são capazes de realizar Atos reflexivos e de considerar o que chamamos eu, Substância, Alma, Espírito, em uma palavra, as coisas e as verdades imateriais” (PNG § 5, p. 156 / p. 601).

⁴¹ Ver, por exemplo, *Monadologia* (§ 10, p. 132 / p. 608).

⁴² O ‘pormenor do que muda’ (*détail de ce qui change*) (M § 12, p. 132 / p. 608), aquele algo que possibilita a diferenciação das mônadas e a multiplicidade na unidade ou na simplicidade (M § 12, p. 133 / p. 608 e PNG § 2, pp. 153-154). Esse estado passageiro, essa ‘ação’ ou ‘qualidade interna’ da mônada (PNG § 2, p. 153 / p. 598), é, para Leibniz, uma ‘percepção’ (M § 14, p. 133 / pp. 608-609).

corpo para outro, nem é o que chamamos de ‘eu’ [*moi*]. É, ao invés, a alma” (NE II, xxvii, § 14, p. 223). No trecho, o filósofo distingue explicitamente entre o eu e alma. Não entendo, no entanto, que essa passagem seja um obstáculo para a identificação entre o eu e o espírito, visto que, nela, Leibniz nega apenas que a alma, e não o espírito, seja o eu.⁴³

3.2. As aparências da identidade pessoal

Para Leibniz, o que garante a continuidade da pessoa são as suas aparências, um conjunto de atributos psicológicos que faz com que uma pessoa seja idêntica a si. Autores como, por exemplo, Marc Bobro (2004, p. 21), entendem que existem três atributos desse tipo: memória, autoconsciência e racionalidade. Diferentemente do intérprete, não coloco a racionalidade entre os elementos psicológicos constituintes da identidade pessoal, apesar de considerar, como ele, que existam três desses atributos. Compreendo a racionalidade apenas como um dos atributos da mônada capaz de identidade pessoal, isto é, do espírito. A racionalidade é mais a condição da existência de um espírito do que a condição da identidade da pessoa. A partir da distinção que propus acima entre consciência e autoconsciência (seção II), sugiro que existam três atributos psicológicos – chamados por Leibniz de ‘aparências internas’: autoconsciência, consciência e memória. Há, ademais, um atributo extramental, chamado de ‘aparência exterior’, o testemunho.

1. A aparência interna da autoconsciência: para que a identidade de uma pessoa seja mantida ao longo do tempo, é preciso que o indivíduo seja capaz de sentir o seu eu, isto é, estar consciente de si. Ao se referir ao caso do asno de ouro, Leibniz nota que existe “o mesmo Lúcio ou pessoa (por causa a percepção deste eu) [*à cause de l’aperception de ce moi*]” (NE II, xxvii, § 9, p. 218). A pessoa de Lúcio, a aparência de seu eu, continua a ser a mesma, mesmo que Lúcio tenha abandonado um corpo com uma determinada forma e seu espírito tenha migrado para o corpo de um animal não humano. Lúcio ainda se apercebe de seu eu, por isso é a mesma pessoa de outrora.

2. A aparência interna da consciência: para que a identidade de uma pessoa seja mantida ao longo do tempo, é fundamental que exista um vínculo estabelecido pela consciência entre os fenômenos mentais do indivíduo:

⁴³ Cfr. *supra*, n. 39.

Para descobrir a própria identidade moral por si mesma [*par soi-même*], basta que entre um estado e um [estado] vizinho (ou apenas próximo) haja um vínculo mediador de conscienciosidade [*moyenne liaison de consciosité*], mesmo que tenha um salto ou intervalo esquecido misturado a ele [*y serait mêlé*] (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

A pessoa do presente está ligada, pela consciência, à pessoa do passado em virtude de um vasto número de ações internas passadas de que ambas estão conscientes. Por exemplo, a minha pessoa presente, que está consciente de pensar em X, é a mesma pessoa que há 24 horas estava consciente de pensar em Y, mesmo que seja impossível que, pela memória, eu rememore todos os estados mentais de que estive consciente entre os pensamentos X e Y. Por isso:

É essa continuidade e interconexão de ‘percepções’ [*continuation et liaison de ‘perceptions’*] que tornam alguém realmente o mesmo indivíduo, contudo, nossas apercepções – isto é, quando nos apercebemos de sentimentos passados – também provam uma identidade moral e fazem a verdadeira identidade aparecer (NE II, xxvii, § 14, p. 222).

3. A aparência interna da memória: para que a identidade de uma pessoa seja mantida ao longo do tempo, a pessoa precisa se lembrar de ações e ocorrências de um passado mais remoto do que aquele testemunhado pela consciência – a recordação presente e imediata. No exemplo dos três personagens bíblicos, Caim, Cam e Ismael, Leibniz reconhece que eles poderiam fazer o mesmo homem – visto que manteriam o mesmo eu / identidade real e física. Contudo, a identidade do homem não seria suficiente para fazer com que os três constituíssem a mesma pessoa. Uma condição para a manutenção identidade entre os três é a conexão estabelecida pela memória. Caim, Cam e Ismael constituiriam uma mesma pessoa se os três personagens compartilhassem as suas memórias: “Haveria identidade de substância, mas, se não houvesse conexão pela recordação [*connexion de souvenir*] entre as diferentes *personae* que foram feitas pela mesma alma, não haveria identidade moral suficiente para dizer que se trata de uma mesma pessoa” (NE II, xxvii, § 6, p. 216).

Leibniz, como Locke,⁴⁴ precisa lidar com a conhecida objeção sobre a falibilidade da memória: se a identidade da pessoa depende das memórias a que o indivíduo tem acesso, como é possível explicar que uma pessoa do passado é a mesma pessoa do presente se esta última não é capaz de se lembrar de todas as ações daquela primeira?⁴⁵ O esquecimento, no entanto, não é um problema para Leibniz:

Não gostaria de negar que a ‘identidade pessoal’, e até o ‘si’, persistem em nós, e que eu sou aquele eu que estava no berço, apenas porque não consigo mais me lembrar de nada [*je ne me souviens plus de rien de tout*] do que fiz naquele tempo (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

Em casos de esquecimento, o testemunho auxilia na constituição da identidade pessoal.

4. A aparência externa do testemunho: segundo Leibniz, a pessoa, além de aparecer para si mesma, por meio do senso do eu, da consciência e da memória, aparece externamente a outros indivíduos. Ela se faz vista por meio das ações testemunhadas por outras pessoas: “a consciência não é o único meio de estabelecer a identidade pessoal, e suas deficiências podem ser supridas por relatos de outras pessoas ou mesmo por outros indícios” (NE II, xxvii, § 9, p. 220). A interrupção da recordação não

⁴⁴ “Suponhamos que eu perco completamente a memória em relação a certas partes da minha vida, de tal forma que está para além das minhas possibilidades recuperá-las, portanto, talvez nunca mais volte a ter consciência das mesmas; mas eu não sou a mesma pessoa que praticou essas ações, que teve esses pensamentos, dos quais um dia tive consciência, embora neste momento os tenha esquecido?” (1999, p. 453).

⁴⁵ A versão mais conhecida dessa crítica é apresentada por Reid nos *Ensaaios sobre os poderes intelectuais do homem* (2002), obra publicada originalmente no ano de 1785: “suponhamos que um corajoso oficial, que fora açoitado quando garoto na escola por roubar um pomar, tenha tomado o estandarte do inimigo em sua primeira campanha e, mais tarde, em sua vida, tenha se tornado um general. Suponhamos também, o que se deve admitir como possível, que quando ele tomou o estandarte, ele estava consciente de ter sido açoitado na escola e que, quando se tornou um general, ele estava consciente de ter tomado o estandarte, mas perdera completamente a consciência de seu açoitamento” (2002, p. 276). Tal como o filósofo entende, a consequência dessa objeção é que “[...] um homem pode ser e, ao mesmo tempo pode não ser, a pessoa que realizou uma ação particular” (2002, p. 276).

ameaça a identidade pessoal, no caso do esquecimento, na medida em que o ‘testemunho’ de outras pessoas auxiliaria em sua manutenção: “assim, se uma doença tivesse interrompido a continuidade do meu vínculo de conscienciosidade [*la continuité de la liaison de consciosité*], o testemunho de outras pessoas poderia preencher a lacuna em minha reminiscência [*réminiscence*]” (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

3.3. A relação entre o espírito e a identidade pessoal

O texto do *Ensaio* de Locke é explícito sobre a independência da noção de ‘identidade pessoal’ em relação à noção de ‘substância’: a continuidade da pessoa não depende da continuidade do mesmo espírito.⁴⁶ O texto dos *Novos ensaios* de Leibniz, no entanto, não é muito claro a esse respeito. Há evidências textuais para apoiar ambas as possibilidades de leitura – a identidade pessoal dependeria e não dependeria do espírito.⁴⁷ Primeiramente, em uma passagem sobre o caso hipotético de pessoas exatamente semelhantes às da Terra (no que diz respeito às suas consciências e memórias) vivendo em outra parte do Universo,⁴⁸ Leibniz acusa Locke de não ter meios de explicar como essas

⁴⁶ “A questão é saber o que constitui a mesma pessoa e não se é a mesma substância correspondente que raciocina sempre na mesma pessoa, o que, neste caso, não interessa de forma alguma: substâncias diversas são unidas numa pessoa pela mesma consciência (de onde realmente comungam), bem como corpos diferentes, através da mesma vida, são unidos num animal, cuja identidade é preservada nessa alteração das substâncias pela unidade de uma vida duradoura. Porque, se é a mesma consciência que faz com que um homem seja ele próprio perante ele mesmo, a identidade pessoal depende exclusivamente disso, quer se associe apenas a uma substância particular, quer seja perpetuada numa sucessão de várias substâncias” (1999, p. 444).

⁴⁷ Arnaud Pelletier (2021) discute a tese sobre a analogia entre a noção de ‘substância’ e a noção de ‘ego’ – o eu. Seu trabalho é dedicado a explicar em que medida essa analogia é justificável: 1. A força, reconhecida como constitutiva da substância, permitiria essa analogia com o eu? 2. O reconhecimento do ego como substância (enteléquia primitiva) permite de julgar por analogia que há uma infinidade deles (egos), como por uma transferência de substancialidade (2021, pp. 67-68)?

⁴⁸ “Em outra região do universo ou em algum outro momento, pode haver uma esfera de maneira nenhuma sensivelmente diferente desta esfera da terra em que vivemos e habitada por homens, cada um dos quais não diferindo sensivelmente de forma alguma de sua contraparte entre nós. Assim, ao mesmo

últimas poderiam ser distinguidas das primeiras sem apelar à noção de substância:

Como, de acordo com sua teoria, só a consciência distingue as pessoas, sem que precisemos nos preocupar com a verdadeira identidade ou diversidade da substância [espírito] ou mesmo com o que pareceria a outras pessoas [testemunho], o que nos impede de dizer que essas duas pessoas que estão ao mesmo tempo nessas duas esferas semelhantes, mas inexprimivelmente distantes, são uma e a mesma pessoa? (NE II, xxvii, § 23, pp. 227-228).

No trecho a seguir, no entanto, Leibniz parece sugerir que a identidade pessoal não depende do espírito:

Mesmo que Deus mudasse extraordinariamente a identidade real [*changeait extraordinairement l'identité réelle*] de alguma maneira [o eu], a identidade pessoal permaneceria, contanto que o homem preservasse as aparências de identidade – as internas (isto é, os que pertencem à consciência) [*les internes (c'est-à-dire de la conscience)*], bem como as externas [*les externes*] como aqueles que consistem no que parece para outras pessoas (NE II, xxvii, § 9, p. 220).

A literatura secundária diverge a respeito do problema da relação entre a substância e a pessoa. Mijuskovic (1975),⁴⁹ Margaret Wilson

tempo, haverá mais de cem milhões de pares de pessoas semelhantes, ou seja, pares de pessoas com as mesmas aparências e consciências [*conscience*]. Deus podia transferir os espíritos, sozinhos ou com seus corpos, de uma esfera para outra sem que elas percebessem; mas se eles são transferidos ou deixados onde estão, o que suas autoridades diriam sobre as suas pessoas e sis [*sois*]? São duas pessoas ou a mesma, já que a consciência interna e externa e as aparências dos homens destes globos não podem ser distinguidas” (NE II, xxvii, § 23, p. 228)?

⁴⁹ “Assim, segundo Leibniz, a identidade pessoal se fundamenta na natureza imaterial e simples da alma, que necessariamente mantém sua unidade e identidade” (1975, p. 210).

(1999),⁵⁰ Scheffler (1976),⁵¹ Mates (1986),⁵² Catherine Wilson (1990)⁵³ e Bobro (1999),⁵⁴ por exemplo, entendem que identidade pessoal em Leibniz dependeria da unidade da substância. Intérpretes como

⁵⁰ “Há muitas evidências nos escritos maduros de Leibniz [incluindo os *Novos ensaios*] de que ele identificou a denotação do eu [I] com uma substância particular e sustentou que a consciência desse eu (autoconsciência) é o que fornece nossa compreensão original e verdadeira da natureza da substância em geral (como uma ‘verdadeira unidade’, compreendendo uma multiplicidade dentro de si). Parece seguir-se que (para qualquer eu) a autoconsciência deve ser a consciência de uma substância simples particular (aquela que sou eu) e, além disso, deve envolver a consciência da identidade, simplicidade e substancialidade dessa entidade” (1999, p. 377).

⁵¹ “Leibniz distingue a identidade que todas as substâncias possuem enquanto substâncias da personalidade moral que as substâncias humanas possuem quando possuem a combinação de memória e autoconsciência. Leibniz acredita que enquanto a primeira noção [substância] é suficiente para resolver o problema da identidade pessoal [...], a segunda noção é adicionalmente necessária para resolver o problema da responsabilidade moral” (1976, p. 228).

⁵² O ponto de apoio para a leitura de Mates é o caso hipotético da existência de pessoas, em uma outra parte do Universo, idênticas, da perspectiva das aparências da identidade pessoas, às pessoas na Terra: “Leibniz está dizendo que poderia existir, em alguma parte extremamente distante do mundo real, outro indivíduo tão parecido com Adão que nenhuma mente criada poderia diferenciá-los por qualquer experiência possível. Seus corpos pareceriam idênticos em todos os aspectos; cada homem estaria espacial e temporalmente circundado por um imenso ambiente sensivelmente indistinguível do outro; e seus estados conscientes, se pudéssemos de alguma forma examiná-los, também seriam indistinguíveis. Em uma palavra, todos os testes, e mais alguns, pelos quais de fato distinguimos as coisas falhariam e, no entanto, haveria dois indivíduos” (1986, p. 145).

⁵³ “Se Leibniz estiver certo, no entanto, a identidade pessoal é uma noção mais clara e mais fundamental do que a identidade do objeto físico. É só de mim mesmo que posso dizer ‘sei que já existo há algum tempo’. Isso é de fato o que a afirmação de que o eu é uma substância significa” (1990, pp. 241-242).

⁵⁴ “Leibniz claramente diz [no capítulo XXVII] que as pessoas são substâncias simples e indivisíveis, não compostas de nenhum tipo. As pessoas referentes ao eu são, portanto, substâncias imateriais. Também é interessante notar que Leibniz não apenas afirma que somos substâncias, mas também que perduramos como a mesma substância” (1999, pp. 118-119).

Jolley (1984)⁵⁵ e Vailati (1985),⁵⁶ diferentemente, negam essa relação de dependência.

As evidências textuais em favor de ambas as leituras são fortes. Leibniz explicitamente admite⁵⁷ e recusa a necessidade do espírito para a manutenção da identidade pessoal. Gostaria, no entanto, de apontar um motivo adicional para se admitir a interpretação de que a noção de ‘espírito’ não é fundamental para a constituição da identidade pessoal. Acredito que dois dos casos considerados por Leibniz são significantes para entender esse ponto: o caso de Nestor / Sócrates / homem moderno e o caso de Caim / Cam / Ismael. Em ambas as situações, se a transmigração da alma for um fenômeno real,⁵⁸ três pessoas distintas, cada uma das quais idêntica a si própria, ‘residem’ em uma única substância, em momentos distintos do tempo. De que modo o espírito contribuiria para a distinção e a manutenção da identidade dessas pessoas se ele é apenas uma única e mesma substância? Se o espírito fosse fundamental para a constituição da identidade pessoal, Leibniz seria obrigado a reconhecer que, em alguma medida, a pessoa de Sócrates guarda algo da pessoa de Nestor e que a pessoa do homem moderno guarda algo das pessoas de Nestor e Sócrates; que a pessoa de Cam guarda algo da pessoa de Caim e, conseqüentemente, Ismael carrega consigo algo das pessoas de Caim e Cam. Em outras palavras, a meu ver, a leitura de que a identidade pessoal depende do espírito pode ameaçar a distinção entre as pessoas que, porventura, possam ocupar um mesmo espírito.

⁵⁵ “Leibniz [...] definitivamente admite que a identidade pessoal é separável da identidade substancial: ele abandona a afirmação de que uma e a mesma substância imaterial é uma condição necessária da identidade pessoal” (1984, pp. 135-136).

⁵⁶ “Eu, como pessoa, não sou minha alma, pois se eu, como pessoa, fosse minha alma, então a noção de meu eu substancial estaria contida na de minha identidade pessoal” (1985, p. 40).

⁵⁷ Há indícios textuais de que essa seria a posição de Leibniz desde o início da década de 1670. Em uma carta endereçada ao Duque Johann Friedrich, de maio de 1671, por exemplo, o filósofo reconhece que a identidade pessoal se assenta sobre a alma. A esse respeito, ver Daniel Garber (2009, pp. 59-62).

⁵⁸ “Eu expliquei anteriormente uma maneira pela qual a migração de almas é possível (embora não pareça provável), ou seja, que as almas podem, enquanto retêm corpos sutis [*corps subtils*], passar repentinamente para outros corpos grosseiros [*corps grossiers*]” (NE II, xxviii, § 14, p. 222).

4. A identidade moral e sua relação com a identidade pessoal

O caráter fundamentalmente moral da teoria lockiana da identidade pessoal tem sido notado na literatura secundária. Intérpretes como, por exemplo, Joanna Forstrom (2011),⁵⁹ Galen Strawson (2011)⁶⁰ e Flávio Loque (2022),⁶¹ por exemplo, acreditam que a dimensão moral é uma das principais motivações do filósofo para pensar sobre a questão da continuidade da pessoa. Aos olhos de Locke, com efeito, os termos ‘eu’ e ‘pessoa’ são ‘forenses’.⁶² Nem todos os leitores modernos da obra lockiana, no entanto, parecem compreender ou se interessar por essa dimensão fundamental das reflexões do filósofo britânico – Hume, por exemplo, no *Tratado*, não se ocupa de modo detido com a discussão da relação entre a identidade pessoal e a imputabilidade moral.⁶³ Leibniz, diferentemente, interessa-se pelo aspecto moral da questão, a ponto de,

⁵⁹ “O foco de Locke em fornecer um relato coerente [sobre a questão moral] com sua compreensão das escrituras e da ciência está no cerne de seu trabalho sobre identidade pessoal” (2011, p. 50).

⁶⁰ “Embora a teoria da identidade pessoal de Locke seja parte de seu capítulo sobre o tema geral da identidade e diversidade, talvez seja inicialmente uma teoria da responsabilidade moral e legal” (2011, p. 157).

⁶¹ “Inegavelmente, boa parte da reflexão de Locke no capítulo ‘Da Identidade e da Diversidade’ está voltada para esse problema e para alguns tópicos que lhe são correlatos. Entre esses tópicos, a justiça das punições é sem dúvida um dos mais importantes” (2022, p. 2).

⁶² “Onde quer que um homem encontre o que ele denomina como ele próprio, aí, na minha opinião, um outro homem pode dizer que é a mesma pessoa. É um termo forense que adequa as ações ao seu mérito e, portanto, pertence apenas aos seres inteligentes, capazes de uma lei e da felicidade e do sofrimento” (1999, p. 459).

⁶³ Hume, é verdade, distingue entre dois tipos de identidades pessoais na seção ‘Da identidade pessoal’: “devemos distinguir a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos” (2001, pp. 285-286). Contudo, a segunda noção nunca é tratada pelo filósofo de modo detido, tampouco Hume explicita o problema da imputação moral – ainda que essa tentativa de sistematização de uma teoria humiana da identidade moral tenha sido desenvolvida por intérpretes, como, por exemplo, Ruth Boeker (2015, pp. 121-124). Sobre como compreendo alguns aspectos da teoria humiana da identidade pessoal, ver Freitas (2019a, 2019b e 2022).

em algumas passagens de seu texto, parecer identificar a identidade pessoal com a ‘identidade moral’.⁶⁴

Na literatura secundária, encontram-se algumas maneiras de se compreender a relação entre a identidade pessoal e a identidade moral no texto dos *Novos ensaios*. Em primeiro lugar, existem evidências de que Leibniz poderia ter identificado ambas as noções. Por exemplo, na passagem a seguir, o filósofo diz: “aquela ‘conscienciosidade’ ou senso do eu prova a identidade moral ou pessoal” (NE II, xxvii, § 9, p. 218). Mijuskovic,⁶⁵ Margaret Wilson⁶⁶ e Vailati,⁶⁷ ainda que não discutam detidamente a questão de saber se há uma distinção entre ambas, parecem aceitar que a identidade pessoal e a identidade moral são idênticas. Em segundo lugar, intérpretes como Scheffler,⁶⁸ Catherine Wilson⁶⁹ e Bobro,⁷⁰ por exemplo, aceitam a existência de uma distinção entre ambas. No caso de Leibniz de fato entender que ambas são distintas, seria preciso compreender a relação mantida entre ambas. Há passagens em que o filósofo sugere, com efeito, que a identidade pessoal depende

⁶⁴ Sobre a articulação entre ontologia e identidade pessoal em Leibniz, ver Roberto Casales (2018, pp. 214-218).

⁶⁵ Por exemplo, na seguinte passagem, o intérprete parece identificar ambas as noções: “até certo ponto, Leibniz concorda com Locke que a consciência ou a percepção do ego prova uma identidade moral ou pessoal” (1975, p. 210).

⁶⁶ “Leibniz pensa que seria incompatível com ‘a ordem das coisas’ Deus remover essa consciência de uma substância contínua particular – em termos leibnizianos, dissociar a ‘identidade moral’ da ‘identidade física ou real’” (1999, p. 374).

⁶⁷ “No entanto, uma máquina pensante, se Deus decidisse produzi-la, seria um sujeito legal e moral, pois poderia pensar, fazer planos, agir, lembrar e sentir coisas como culpa, dor e prazer. Em suma, não poderíamos negar sua identidade pessoal” (1985, p. 39).

⁶⁸ “Leibniz acredita que enquanto a primeira noção [substância] é suficiente para resolver o problema da identidade pessoal [...], a segunda noção é adicionalmente necessária para resolver o problema da responsabilidade moral [identidade moral]” (1976, p. 228).

⁶⁹ A intérprete sugere, com efeito, que a recordação é necessária para a identidade pessoal, mas não para a identidade moral (1990, pp. 243-244).

⁷⁰ “A concepção monádica de substância também é [para além da identidade pessoal] crucial para fundamentar a explicação de Leibniz sobre o que é necessário para uma pessoa ser moralmente responsável por atos passados, ou seja, moralmente idêntica ao perpetrador desses” (2004, p. 3).

da identidade moral. A passagem a seguir é uma forte evidência dessa compreensão: “tudo isso é suficiente para manter a identidade moral que torna a mesma pessoa” (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

Na sequência, gostaria de argumentar em favor de uma interpretação oposta: a identidade moral depende da identidade pessoal. Entendo que a identidade pessoal é tão somente a continuidade da existência da pessoa ao longo do tempo. A pergunta que expressa esse problema pode ser colocada nos seguintes termos: qual o fundamento da continuidade da pessoa ao longo do tempo? Entendo que a identidade moral, por sua vez, diz respeito tão somente à responsabilidade que uma pessoa deve assumir por suas ações. A questão que, a meu ver, captura o sentido do problema da identidade moral, pode ser expressa nos seguintes termos: qual o fundamento da atribuição de responsabilidade para o indivíduo do presente por uma ação realizada no passado?⁷¹ Um problema diz respeito à existência contínua da pessoa, o outro, ao que torna uma pessoa moralmente responsável por suas ações. A meu ver, existe um sentido em que a continuidade da pessoa, a identidade pessoal, é mais fundamental do que a sua responsabilidade, a identidade moral. Não seria possível se tornar um agente moralmente responsável, com efeito, se antes o indivíduo não fosse a mesma pessoa. Se o indivíduo não é capaz de se aperceber como a mesma pessoa ao longo do tempo, de que modo ele poderia se interessar e, conseqüentemente, responsabilizar-se, por uma ação do passado?

Acredito que existem evidências textuais nos *Novos ensaios* para essa interpretação. Começo com um trecho que, a princípio, não é muito favorável à interpretação que proponho. Leibniz diz, com efeito:

Mas está de acordo com as regras da providência divina que, no caso do homem, a alma também retenha uma

⁷¹ Essa não é a única maneira, no entanto, de entender o problema da identidade moral. Scheffler, por exemplo, propõe algumas questões a esse respeito: “deixe o ‘problema da responsabilidade moral’ ser definido pela seguinte questão: quando é que uma pessoa P1 existente no tempo T2 é moralmente responsável por um ato cometido por P1 em um momento anterior T1? [...], assumirei que esta questão é equivalente à questão: quando é que uma pessoa possui ‘identidade moral’ ou ‘personalidade moral’ de T1 a T2? Também assumirei que essas perguntas são equivalentes à pergunta: quando é que uma pessoa P1 existente no tempo T2 é um agente moralmente responsável com relação a um ato cometido por P1 em T1” (1976, p. 226)?

identidade moral que é evidente para nós mesmos, de modo a constituir a mesma pessoa, capaz, por consequência, de ser sensível a punições e recompensas (NE II, xxvii, § 9, p. 218).

A passagem pode sugerir inicialmente que a identidade moral permite a identidade da pessoa. Contudo, ela esclarece, logo na sequência, que é por ser a mesma pessoa que um indivíduo é capaz de sensibilizar para com as consequências de suas ações. Outro trecho, mais promissor para a interpretação que proponho, surge no contexto em que Leibniz menciona o caso de Nestor, Sócrates e um homem moderno que diz compartilhar seu espírito com essas duas personagens da história: “se o homem moderno não tivesse como, interior ou exteriormente, saber o que ele foi [identidade pessoal], ‘seria, do ponto de vista moral, como se nunca o tivesse existido’ [destaque meu]” (NE II, xxvii, § 14, pp. 222-223). Para que o homem moderno possa se responsabilizar pelas ações de Nestor e Sócrates, seria preciso que a sua pessoa fosse a mesma que de ambas as personagens históricas. O caráter moral, o filósofo parece sugerir na passagem, depende fundamentalmente da capacidade desse homem moderno de conhecer aquilo que sua pessoa fez nas vidas de Nestor e Sócrates. Por fim, em uma terceira passagem a que recorro em favor de minha interpretação, o filósofo diz: “então a identidade pessoal não estaria ligada à identidade da substância, mas sim iria com as aparências constantes, que é o que a moralidade humana deve ter em vista [*doit avoir en vue*]” (NE II, xxvii, § 23, p. 227). As aparências que a moralidade deve visar, tal como notado na passagem por Leibniz, são aquelas que constituem a identidade da pessoa e que são retomadas pelo indivíduo, no presente, a partir de sua capacidade de recordação. Sem tais aparências que constituem a identidade pessoal, portanto, não haveria moralidade.

Se estou certo na leitura que proponho, existe uma relação de dependência entre a identidade moral e a identidade pessoal. O interesse da pessoa por suas ações do passado – e mesmo as que pretende realizar no futuro – e, portanto, sua capacidade se responsabilizar moralmente por elas, só pode ocorrer na medida em que a pessoa é a mesma pessoa. Nesse sentido, a pessoa moral só existiria enquanto há uma mesma pessoa.

Referências

- Bobro, M. (1999). Is Leibniz's Theory of Personal Identity Coherent? *The Leibniz Review*, 9, 117-129. <https://doi.org/10.5840/leibniz199998>
- Bobro, M. (2004). *Self and Substance in Leibniz*. Springer.
- Boeker, H. (2015). Locke and Hume on Personal Identity: Moral and Religious Differences. *Hume Studies*, 41(2), 105-135. <https://doi.org/10.1353/hms.2015.0006>
- Casales, R. (2018). Esbozo de una fundamentación ontológica de la moral en Leibniz. Em R. Casales García e P. Osberto Reyes Cárdenas (eds.), *Leibniz en México. Homenaje a Alejandro Herrera* (pp. 207-220). Editorial Torres Asociados.
- Casales, R. (2019). Apercepção y *conscientia* em la ontología monadológica de Leibniz. *Veritas*, 43, 49-67. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732019000200049>
- Descartes, R. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*. F. Castilho (trad.). UNICAMP.
- Forstrom, J. (2011). *John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*. Continuum.
- Freitas, V. (2019a). A objeção de Thomas Reid à teoria humiana da identidade pessoal. *Cadernos de Filosofia Alemã*. 24, 53-59.
- Freitas, V. (2019b). David Hume sobre a identidade pessoal nos Livros I e II do *Tratado*. *Filosofia Unisinos*. 20, 46-54. <https://doi.org/10.4013/fsu.2019.201.06>
- Freitas, V. (2022). David Hume sobre a dimensão corporal do eu. *Principia*. 26, 489-508. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2022.e84751>
- Garber, D. (2009). *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199566648.001.0001>
- Gennaro, R. (1999). Leibniz on Consciousness and Self-Consciousness. Em R. J. Gennaro e C. Huenemann (eds.), *New Essays on Rationalists* (pp. 353-371). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195165411.003.0017>
- Hume, D. (2001). *Tratado da natureza humana*. D. Danowski (trad.). UNESP.
- Jolley, N. (1984). *Leibniz and Locke. A Study of the New Essays on Human Understanding*. Oxford University Press.
- Jolley, N. (2020). *Leibniz*. Routledge University Press.

- Kulstad, M. (1982). Leibniz on Consciousness and Reflection. *Southern Journal of Philosophy*, 21(sup. 1), 39-66. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1983.tb01536.x>
- Kulstad, M. (1991). *Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection*. Philosophia Verlag.
- Leibniz, G. W. (1885). Monadologie. Em C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophifchen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. VI (pp. 607-623). Olms Verlagsbuchhandlung.
- Leibniz, G. W. (1885). Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. Em C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophifchen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. VI (pp. 598-607). Olms Verlagsbuchhandlung.
- Leibniz, G. W. (1978). *Die Philosophifchen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. V. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. C. I. Gerhardt (ed.). Georg Olms.
- Leibniz, G. W. (1999). *Sämtliche Schriften und Briefe. Reihe VI. Band IV*. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften-Niedarsächsischen Akademie Der Wissenschaften in Göttingen.
- Leibniz, G. W. (2004). *Discurso de metafísica e outros textos*. M. Chauí e A. da Cruz Bonilha (trads.). Martins Fontes.
- Locke, J. (1999). *Ensaio sobre o entendimento humano*. E. Abranches Soveral (trad.). Fundação Calouste Gulbenkian.
- Loque, F. (2022). John Locke e a identidade pessoal: um impasse relativo à justiça. *Filosofia Unisinos*, 23(3), 1-13. <https://doi.org/10.4013/fsu.2022.233.06>
- Mates, B. (1986). *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics & Language*. Oxford University Press.
- McCullough, L. (1994). Leibniz's Principle of Individuation in His *Disputatio metaphysica de principio individui* of 1663. Em K. F. Barber e J. J. E. Gracia (eds.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy* (pp. 201-218). State University of New York Press.
- McCullough, L. (1996). *Leibniz on Individuals and Individuation: The Persistence of Premodern Ideas in Modern Philosophy*. Springer.
- McIntyre, J. (2009). Hume and the Problem of Personal Identity. Em D. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume: Second Edition* (pp. 177-208). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521859868.006>
- McRae, R. (1976). *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*. University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781487579777>

- Mijuskovic, B. (1975). Locke and Leibniz on Personal Identity. *Southern Journal of Philosophy*, 13(2), 205-214. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1975.tb01223.x>
- Mugnai, M. (2001). Leibniz on Individuation: From the Early Years to the 'Discourse' and Beyond. *Studia Leibnitiana*, 33(1), 36-54.
- Pelletier, A. (2021). 'Ego Sum Monas': les hypotypothes de la substance chez Leibniz. *Revue Internationale de Philosophie*, 296, 67-85. <https://doi.org/10.3917/rip.296.0067>
- Reid, T. (2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. D. Brookes (ed.). Edinburgh University Press.
- Strawson, G. (2011). *Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment*. Princeton University Press.
- Scheffler, S. (1976). Leibniz on Personal Identity and Moral Personality. *Studia Leibnitiana*, 8(2), 219-240.
- Simmons, A. (2001). Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness. *The Philosophical Review*, 110(1), 31-75. <https://doi.org/10.2307/2693597>
- Vailati, E. (1985). Leibniz's Theory of Personal Identity in the *New Essays*. *Studia Leibnitiana*, 17(1), 36-43.
- Wilson, C. (1990). *Leibniz Metaphysics*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400879571>
- Wilson, M. (1999). *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400864980>

