

## Identidade pessoal e mortalidade humana: Hobbes, Locke, Leibniz<sup>1</sup>

Luc Foisneau

luc.foisneau@ehess.fr

Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) / École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

Tradução de Marcelo Alves

**Resumo:** Ao refletir sobre o problema da identidade pessoal, Leibniz dialoga diretamente com Locke, a quem procura demonstrar que a consciência, concebida à maneira cartesiana, não é o único critério de identidade da pessoa humana. Nesse diálogo, Hobbes desempenha um papel essencial, que é triplo: primeiramente, na medida em que contribui, graças à sua teoria da pessoa natural, para distinguir o problema metafísico da individuação da substância e o problema moral da identidade da pessoa; depois, na medida em que coloca em questão, por meio de sua teoria da mortalidade humana, o próprio princípio da identidade metafísica dos homens, isto é, a sua imortalidade substancial; por fim, na medida em que fornece a Leibniz um conceito de consciência que permite contestar o primado da consciência cartesiana como critério exclusivo de identidade pessoal do homem.

**Palavras-chave:** consciência, pessoa natural, identidade, individualidade, moralidade, mortalismo.

### Personal identity and human mortality. Hobbes, Locke, Leibniz

**Abstract:** When he comes to reflect on personal identity, Leibniz engages in a direct dialogue with Locke, to whom he intends to demonstrate that consciousness, as it is defined by Descartes, isn't the only criterion of human personality. In this dialogue, Hobbes plays a decisive part: first, because his theory of the natural person helps to distinguish between the metaphysical question of individualizing a substance and the moral issue of what constitutes the moral identity of a person; second, because his theory of human mortality allows him to refute the principle of a metaphysical identity of man, that is, the idea of a substantial human immortality; finally, because he furnishes Leibniz with a concept of consciousness which is used by the latter as a means of criticizing the idea that the Cartesian conception of consciousness is a proper criteria for personal identity.

**Keywords:** consciousness, natural person, identity, individuality, morality, mortalism.

---

<sup>1</sup> Este texto foi publicado em francês com o título "Identité personnelle et mortalité humaine. Hobbes, Locke, Leibniz" em FOISNEAU, 2004; depois, relançado como capítulo em FOISNEAU, 2016, com o título "L'identité personnelle et la mortalité", p. 182–206. O autor agradece a Isabel Limongi pelo convite para participar deste número e a Marcelo Alves por sua tradução.



Em sua releitura do capítulo xxvii do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de Locke, Leibniz dá uma importante contribuição à reflexão moderna sobre a identidade pessoal. Ao refletir a partir de Locke acerca “Da identidade e da diversidade”<sup>2</sup>, ele desenvolve a sua concepção do princípio da individuação e do fundamento da identidade da pessoa humana como resposta direta à problemática lockiana. Contudo, seria imprudente querer interpretar as respostas de Leibniz unicamente do ponto de vista da problemática de Locke. Seria esquecer, sobretudo, o quanto o capítulo xxvii do *Ensaio* deve, para além de seu título (do qual fornece a tradução inglesa mais exata<sup>3</sup>), ao capítulo xi do *De Corpore* de Hobbes. De fato, o fim do capítulo de Locke recorre ao método adotado por Hobbes para tratar da espinhosa questão do princípio da individuação. Quando Locke afirma que a solução do problema da individuação depende da escolha das denominações, ele retoma fielmente o princípio formulado por Hobbes, segundo o qual “é preciso considerar por qual nome uma coisa é designada, quando nos perguntamos sobre a sua identidade”<sup>4</sup>. Isso porque, diz ele, “a unidade de substância não compreende toda sorte de *identidade* [...]”; para conceber e julgar corretamente *identidade* devemos considerar qual a *ideia* representada pela palavra” (LOCKE, 1989, II, xxvii, 7, p. 262; 1975, p. 332; 2012, p. 349. Ver também LOCKE, 1989, II, xxvii, 28, 29, p. 276–277; 1975, p. 347–348; 2012, p. 368–69). Este empréstimo junto ao método do *De Corpore* pode, contudo, parecer marginal, pois, no essencial, a reflexão lockiana sobre a identidade pessoal se desenvolve em paragens que não são aquelas do *De Corpore*, mas aquelas de uma teoria pós-cartesiana da consciência. Devemos, então, afirmar que a teoria lockiana da identidade pessoal, assim como os comentários que Leibniz fez dela, nada deve ao pensamento de Hobbes? Isso seria, a meu ver, um erro, porque, de um lado, a identidade que está em questão nos dois autores é uma identidade *pessoal*, e que, de outro, o conceito de pessoa está no centro da reflexão de Hobbes. Se a importância do capítulo xi do *De Corpore* deve certamente ser atenuada, é preciso, em contrapartida, reavaliar a contribuição da teoria hobbesiana da pessoa, e mais especificamente do conceito de pessoa natural, para a resposta que Leibniz formula à teoria lockiana da identidade pessoal. Em razão da estreita união que estabelece entre a dimensão natural e a dimensão moral da personalidade humana, o conceito hobbesiano de *pessoa natural* antecipa, ainda que apenas de maneira programática, as objeções que Leibniz posteriormente fará à teoria de Locke. Se Locke se equivocou aos olhos de Leibniz é porque esqueceu que a pessoa humana não poderia ser uma pessoa moral se ela não fosse também uma pessoa natural. Portanto, para compreender esse juízo de Leibniz, é importante retornar à teoria da pessoa natural, tal como foi formulada por Hobbes, e mostrar em que esta teoria contribuiu para a emergência do problema moderno da identidade pessoal.

Contudo, é preciso não estreitar em demasia a perspectiva: o problema da identidade pessoal não nasce antes com Hobbes do que com Locke ou Leibniz. Cada um dos três autores contribuiu certamente para isso de maneira mais ou menos decisiva, mas todos eles se inscrevem no percurso de uma interrogação bem anterior, que possui ao menos duas dimensões essenciais. O problema da identidade pessoal possui, antes de tudo, uma dimensão ética, pois está vinculado ao problema da responsabilidade moral do indi-

<sup>2</sup> Leibniz quase sempre utiliza a tradução que Pierre Coste fez do *Essay* de Locke. Para isso, ele deu a seguinte razão: “Utilizei vossa [*i.e.*, aquela de Coste] versão francesa porque achei por bem escrever os meus comentários em francês, uma vez que atualmente este tipo de investigação não está muito em voga nos países latinos” (LEIBNIZ, 1996f, p. 392). Portanto, exceto quando houver indicação contrária, oferecemos como texto de referência a tradução de Pierre Coste, de 1700, intitulada *Essai philosophique concernant l’entendement humain* (LOCKE, 1989) *Essai*, e indicamos, depois da página da tradução, a página do *Essay concerning Human Understanding* (LOCKE, 1975). [N.T. As citações francesas do capítulo xxvii do *Ensaio* são aqui substituídas pela tradução para a língua portuguesa de Pedro Paulo Garrido Pimenta (LOCKE, 2012, São Paulo: Martins Fontes), com paginação acrescentada ao final da referência original]

<sup>3</sup> O título do capítulo xxvii do *Essay (Of Identity and Diversity)* oferece uma tradução mais precisa do título do capítulo xi do *De Corpore (De eodem et diverso)* que a tradução inglesa do *De Corpore (Of Identity and Difference)*. As referências ao *De Corpore* remetem à edição crítica que Karl Schuhmann (HOBBS, 2000); a paginação que indicamos é aquela da edição Molesworth (OL I).

<sup>4</sup> “Sed considerandum est, quo nomine dicatur res quaeque, quando de identitate ejus quaeritur” (HOBBS, 2000, XI, 7, OL I, p. 122). Para um estudo sobre o princípio da individuação segundo Hobbes, ver PÉRCHARMAN, 1995.

viduo. Hobbes fornece um indício dessa vinculação quando destaca que, se a identidade de um homem depende da matéria da qual ele é feito, então, aquele que peca e aquele que é punido não serão o mesmo homem, por conta do perpétuo fluxo do corpo humano<sup>5</sup>. Locke confirma aquela vinculação, ao dizer que “[n]essa identidade pessoal estão fundados todo direito e toda justiça de recompensas e punições [...]” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 18, p. 271; 1975, p. 341; 2012, p. 182). Leibniz a reconhece quando especifica que é “a identidade moral que faz com que alguém seja a mesma pessoa” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 237, l. 4; 1984, p. 177).<sup>6</sup> O problema da identidade pessoal possui, além desta, uma dimensão teológica, pois está vinculada a uma interrogação sobre a identidade da pessoa para além do evento da morte. Esta interrogação dá, de fato, continuidade à precedente, uma vez que se trata de saber se é possível ou não imputar ao homem ressuscitado as ações e as palavras cometidas por ele antes de sua morte, ou seja, se é possível considerar a mortalidade do homem como indiferente de um ponto de vista moral. Essa dupla interrogação coloca claramente em evidência a importância do problema da mortalidade humana no centro da reflexão moderna sobre a identidade pessoal. De fato, a ausência de uma teoria desenvolvida sobre a identidade pessoal em Hobbes se deve, em grande medida, à sua vontade de considerar a morte humana em sua radicalidade, isto é, nem como um evento indiferente para a identidade da pessoa, à maneira de Locke, nem como uma descontinuidade apenas aparente, à maneira de Leibniz.

Para mostrá-lo, insistiremos, antes de tudo, sobre a importância da teoria hobbesiana da pessoa natural para o fundamento da problemática moderna da identidade pessoal; depois, mostraremos como a crítica que Leibniz faz à teoria lockiana da pessoa torna possível uma rigorosa compreensão da dimensão natural da personalidade humana; e, por fim, buscaremos estabelecer que Leibniz se apoiou sobre certos elementos da filosofia de Hobbes para questionar o privilégio que Locke concede à consciência quando faz dela o único critério de identidade pessoal.

### **O problema da identidade pessoal e a noção de pessoa natural: Locke leitor de Hobbes**

O legítimo interesse que os comentaristas de Hobbes têm dedicado à sua teoria da pessoa artificial teve, como efeito reverso, jogar na sombra a sua teoria da pessoa natural. No entanto, esta teoria merece um exame aprofundado, nem que seja apenas pelo lugar que ela ocupa na história da reflexão moderna sobre a identidade pessoal. A primeira ocorrência da expressão *natural person* se encontra no *Elements of Law* [*Elementos da Lei*], no qual ela é usada como sinônimo de particular (*particular*)<sup>7</sup>, e em oposição, na expressão *person natural or civil*, à pessoa civil. Desse modo, a pessoa natural designa o homem ou a mulher considerados do ponto de vista de seu pertencimento à espécie humana. Nem Deus, nem os animais podem ser considerados como pessoas naturais. Contudo, essas ocorrências, assim como aquelas que encontramos no *De Cive*, não são objeto de uma elaboração teórica específica, mas derivam de um registro lexical muito comum<sup>8</sup>. O mesmo não ocorre no *Leviatã*, e mais especificamente, no *Leviatã* em

<sup>5</sup> “*Juxta sententiam primam non esset idem homo qui peccat et qui plectitur, propter perpetuum corporis humani fluxum*” (HOBBS, 2000, XI, 7, OL I, p. 121).

<sup>6</sup> [N.T.: As citações originais do *Novos Ensaios* são substituídas aqui pela tradução para a língua portuguesa de Luis João Baraúna (LEIBNIZ, 1984), com paginação acrescentada ao final da referência]

<sup>7</sup> “*And lastly how a multitude of persons natural are united by covenants into one person civil, or body politic*” (HOBBS, 1969, p. 108). [N.T.: “E, por último, como uma multidão natural de pessoas se une por meio de pactos em uma pessoa civil ou em um corpo político”. As citações originais do *Elementos da Lei Natural e Política* são substituídas aqui pela tradução para a língua portuguesa de Bruno Simões (HOBBS, 2010), com paginação acrescentada ao final da referência] Esse resumo introdutório remete à passagem que começa com as seguintes palavras: “*In every commonwealth where particular men are deprived of their right to protect themselves, there resideth an absolute sovereignty, as I have already showed*” (HOBBS, 1969, II, I, 19, p. 117; 2010 p. 114). [N.T.: “Conforme já mostrei, em toda república onde os homens particulares estão privados de seu direito de se proteger reside uma soberania absoluta.”]

<sup>8</sup> Para um estudo amplo das ocorrências do léxico da palavra “pessoa” na obra de Hobbes, remetemos a TRICAUD, 1982. Para um estudo sobre as origens desse léxico, remetemos a LESSAY, 1992.

inglês<sup>9</sup>, porque ali Hobbes apresenta a sua concepção de pessoa natural em referência a uma nova concepção de pessoa fictícia ou artificial. De fato, uma mesma definição geral de pessoa se aplica à pessoa natural e à pessoa fictícia

*A person, is he whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of an other man, or of any other thing to whom they are attributed, whether Truly or by Fiction*<sup>10</sup>.

O que faz de um particular uma pessoa natural ou fictícia é o modo de atribuição das ações e das palavras que dele procedem. Assim, dizemos que um particular é uma pessoa natural quando as palavras ou as ações que fisicamente procedem dele podem ser consideradas como moralmente suas. Longe de estar fundada sobre a evidência de uma relação imediata consigo mesmo, a noção de pessoa natural integra, pois, a necessidade de mediação, que é constitutiva da pessoa fictícia. Do mesmo modo que uma pessoa fictícia representa aquele ou aquela que lhe tem dado autoridade, a pessoa natural representa aquele que age por sua própria autoridade. É nesse sentido que Cícero, em uma carta a Ático, pode dizer que representa a sua própria pessoa, além da pessoa de seu adversário e a do juiz (Cf. HOBBS, 1968, XVI, 3, p. 217–218; 1971, p. 162; 2003, p. 138). No caso da pessoa natural, os pares conceituais forjados para pensar a pessoa fictícia também se aplicam. Como pessoa natural, sou, ao mesmo tempo, o ator e o autor de minhas ações: representante de mim mesmo, na medida em que ajo no mundo sob o olhar dos outros, e representado, na medida em que sou responsável por minhas ações. Ainda que as noções de ator e autor, de representante e representado, tenham sido introduzidas com o propósito de resolver problemas de teoria política e jurídica, elas não deixam de participar, nem que seja indiretamente, da elaboração de um problema aparentemente bastante afastado, a saber, aquele da identidade pessoal.

Com efeito, a partir do momento em que passa a ser pensada em termos de atribuição, como é o caso no *Leviatã*, a questão da pessoa natural perde a clareza que tinha no *Elements of Law*. O emprego da palavra pessoa em seu sentido jurídico esfacela a identidade da pessoa natural, e faz surgir em seu bojo a questão do critério da apropriação das palavras e ações que espontaneamente cada um poderia ter a tendência de considerar como suas. Uma vez que a situação de representação coloca deliberadamente a pessoa fictícia em posição de exterioridade em relação a si mesma – aquele que representa não sendo aquele que é representado –, a pessoa natural se encontra igualmente colocada em situação de exterioridade em relação a si mesma. Assim, o que é próprio (*my own*) se encontra considerado do ponto de vista da exterioridade: *When they [as ações e as palavras] are considered as his owne, then is he called a Naturall Person*<sup>11</sup>. Essa abordagem tende a enfatizar que a pessoa dita natural pode não estar tão segura de sua natureza quanto se desejaria. Por conseguinte, e não sem paradoxo, a definição de *pessoa natural* no capítulo XVI do *Leviatã* tende a colocar em questão o caráter natural da atribuição a uma mesma pessoa de ações e palavras que são a emanção física dela. É nesse sentido que podemos pensar que a definição hobbesiana de pessoa natural desempenha um papel na emergência do problema da identidade pessoal: ao destacar o caráter fictício de certas atribuições, essa definição leva a se interrogar sobre a natureza do critério que permite considerar quais palavras e ações pertencem a uma *mesma* pessoa. De fato, o problema

<sup>9</sup> O *Leviatã* em latim oferece uma definição de pessoa mais sucinta e menos inovadora: “*Persona est is quo vel alieno nomine res agit : si suo, persona propria, sive naturalis est ; si alieno, persona est ejus, cujus nomine agit, representativa*” (HOBBS, 1966, XVI, p. 123). Nesse caso, a pessoa natural é aquela que age em seu próprio nome.

<sup>10</sup> “Uma Pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como as suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdade ou ficção” (HOBBS, 1968, XVI, 1, p. 217, p. 161; 2003 p. 138). Quando nos referimos à versão inglesa do *Leviatã*, primeiramente indicamos a página da edição Macpherson (HOBBS, 1968); depois, a página da tradução de F. Tricaud (HOBBS, 1971 [N.T. As citações francesas do *Leviatã* são substituídas aqui pela tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva (HOBBS, 2003), com paginação acrescentada ao final da referência original].

<sup>11</sup> “Quando [as ações e palavras] são consideradas como as suas próprias, ele chama-se uma *pessoa natural*” (HOBBS, 1968, XVI, 2, p. 217; 1971, p. 161, 2003, p. 138).

extrapola a questão da identidade e da diferença tal como ela é colocada por Hobbes no capítulo XI de *De Corpore*. Ainda que ele observe, então, que uma coisa é perguntar se Sócrates é o mesmo homem e uma outra perguntar se ele é o mesmo corpo, Hobbes não estabelece nesse texto – como, aliás, em nenhum outro – a vinculação direta entre o problema colocado por sua definição de pessoa natural e sua teoria do princípio da individuação. De fato, é a Locke que cabe o mérito de ter introduzido, em seu capítulo intitulado *Of Identity and Diversity* [*Da Identidade e da Diversidade*], a noção de pessoa, e de ter assim, por uma conjunção audaciosa da teoria da pessoa e da teoria da identidade, conseguido propor o problema moderno da identidade pessoal.

Como se sabe, Locke parte da constatação de que a unidade da substância, quer ela seja material ou imaterial, não permite resolver o problema da identidade pessoal, porque

Se os nomes *substância*, *homem* e *pessoa* representam três *ideias* diferentes, então uma coisa é a mesma *substância*, outra é o mesmo *homem*, e uma terceira é a mesma *pessoa*, e a *identidade* depende, em todo caso, da *ideia* à qual cabe o nome. (LOCKE, 1989, II, XXVII, 7, p. 262 ; 1975, p. 332, 2012, p. 349)

Portanto, para determinar o critério de identidade pessoal, é preciso estar atento à relação que une o nome *pessoa* à sua ideia. Também convém, para nós que o lemos hoje, estarmos atentos à maneira como esta relação foi expressa na tradução francesa de Pierre Coste, cientes de que é ela que Leibniz tinha diante de seus olhos. A análise da tradução de Coste é relevante nesse caso, na medida em que ela contribuiu notavelmente para reforçar a predominância do conceito cartesiano de *consciência* sobre o conceito hobbesiano de *pessoa*. A longa nota por meio da qual Coste justifica a escolha da palavra *con-science* (com um hífen) para traduzir em francês a palavra *Consciousness* contribuiu certamente para esse desequilíbrio, uma vez que nenhuma nota nos esclarece paralelamente sobre as dificuldades inerentes ao conceito de pessoa. Contudo, isso não seria tão grave, se a própria letra da definição lockiana de pessoa não tivesse sido modificada pelo tradutor em um sentido que reforça esse desequilíbrio. Dessa definição, Coste oferece a seguinte tradução :

C'est [*i.e.*, la personne], à ce que je crois, un Etre pensant & intelligent, capable de raison et de réflexion, & qui se peut consulter soi-même comme *le même*, comme une chose qui pense en différents tems & en différents lieux ; ce qui se fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, & lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque Etre que ce soit d'*appercevoir* sans appercevoir qu'il *apperçoit*. (LOCKE, 1989, II, XXVII, 9, p. 264; 1975, p. 335, 2012, p. 352)<sup>12</sup>

O sentimento que temos de nossas próprias ações, sentimento que acompanha todas as nossas representações, é o que Locke chama de *Consciousness* e que Coste traduz, conforme anteriormente fizera Père Malebranche<sup>13</sup>, por *con-science*. É nessa consciência, “que faz, de cada um, o que ele denomina *si mesmo*”, que consiste “a *identidade Pessoal* ou o que faz com que “um ser racional seja sempre o mesmo” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 9, p. 264–265, 1975, p. 335, 2012, p. 352–53). Esta é a solução, bastante conhecida, que Locke apresenta para o problema da identidade pessoal. Contudo, a celebridade dessa solução teve por efeito obliterar um pouco da natureza do problema a que pretendia responder, e a tradução de Coste teve por efeito reforçar esta obliteração. Com efeito, antes de tudo, na medida em que prioriza o conceito de consciência, a solução lockiana do problema da identidade pessoal tende a fazer com que se esqueça que a própria origem do problema estava vinculada ao emprego do conceito de pessoa, uma vez que o conceito tornava problemático o pensamento de uma identidade consigo mesmo. Se uma pessoa natural

<sup>12</sup> [N.T. “Segundo penso, essa palavra [*pessoa*] representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo, uma mesma coisa pensante – e somente por possuir a consciência, que, sendo inseparável do pensar, parece-me essencial a este [...]: é impossível percebermos sem percebermos que percebemos.”]

<sup>13</sup> “Por fim, pareceu-me que poderia utilizar, sem problema algum, a palavra *consciência* no sentido que o Sr. Locke tem utilizado nesse capítulo e em outros lugares, pois um de nossos maiores escritores, o famoso Padre Malebranche, não hesitou em utilizá-la nesse mesmo sentido em várias passagens de *A Busca da Verdade*” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 9, nota 2 do tradutor, p. 265). Ver Malebranche, *A Busca da Verdade*, III, VII.

se define como uma pessoa cujas ações e as palavras são consideradas (*considered*) como propriamente lhe pertencendo, é importante determinar o critério dessa consideração, isto é, o critério de atribuição dessas ações e dessas palavras a uma *mesma* pessoa. De modo significativo, o verbo *to consider* [considerar] é bem retomado por Locke em sua definição de pessoa, uma vez que a define como *a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self* (LOCKE, 1975, II, XXVII, 9, p. 335; 2012, p. 352).<sup>14</sup> Portanto, o critério da consciência de si é a resposta de Locke à questão colocada implicitamente pela definição hobbesiana de pessoa natural, que repousa, como vimos, sobre o conceito de “consideração”. Todavia, o verbo *to consider*, que faz a vinculação entre a definição do *Leviatã* e aquela do *Ensaio*, desaparece subrepticamente da tradução francesa, com Coste traduzindo impropriamente *to consider* por *se consulter* [consultar]. Concordaremos que não é a mesma coisa considerar a si mesmo como o mesmo (*consider it self as it self*) e “consultar a si mesmo como o mesmo” (*Ibid.*). Também é o que Leibniz compreendeu perfeitamente, quando atribui a Filaleto, o porta-voz de Locke em seus *Novos Ensaios*, uma tradução correta do texto do *Ensaio* (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 235, l. 13; 1984, p. 177). Assim, a primeira definição de pessoa no capítulo XXVII do Livro II do *Ensaio* contém uma clara referência a Hobbes, que conseguiu, apesar de Coste, chegar a Leibniz. Contudo, essa prova poderia parecer frágil se Locke não desse, ao fim de sua análise do problema da identidade pessoal, uma inequívoca confirmação:

Pessoa é um termo forense que abrange [*qui aproprie, appropriating*] ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição. Se essa personalidade estende-se a si mesma, para além da existência presente, ao que é passado, é apenas pela consciência que a concerne e a torna responsável, que reconhece [*reconnait, owns*] e imputa a si mesma ações passadas justamente na mesma base e pela mesma razão que no presente. (LOCKE, 1989, II, XXVII, 26, p. 275; 1975, p. 346; 2012, p. 367)

Essa definição desenvolvida de pessoa mostra de maneira perfeitamente clara a articulação de uma problemática de origem hobbesiana e de uma solução de origem cartesiana. Se Locke não cita explicitamente o capítulo XVI do *Leviatã*, isso não torna menos evidente que a definição que ele oferece de pessoa como termo jurídico deve muito à definição que Hobbes oferece de pessoa natural. A pessoa tem por função “se apropriar” [*appropriating*] das ações; graças à consciência, a pessoa “reconhece” [*owns*] como suas as ações passadas. Se o verbo *to appropriate* [*se apropriar*] não faz parte do vocabulário de Hobbes, o mesmo não ocorre com o verbo *to own* [*possuir*], que tem, como se sabe, um papel considerável na configuração da teoria da pessoa no capítulo XVI do *Leviatã*. De fato, essa palavra reúne em um mesmo sintagma a significação de próprio (*my own*), que remete à questão da identidade de si a significação da propriedade, *owner* designando o proprietário, e a significação de reconhecimento, quase no sentido de confissão, uma vez que *to own* também quer dizer reconhecer ou confessar. Assim, a originalidade de Locke está em ter colocado a questão da identidade em termos jurídicos, a partir do conceito de pessoa, e não em termos metafísicos, a partir do conceito de substância, isto é, ter distinguido, o que Hobbes não conseguiu fazer, o problema da identidade pessoal e o problema da individuação da substância. Ao dizer que o que faz a identidade da pessoa “natural” não é a identidade da substância, quer ela seja material ou imaterial, mas a identidade da consciência, Locke é, portanto, tanto o herdeiro de Hobbes, porque herda a sua definição geral de pessoa, quanto o seu opositor, porque rejeita absolutamente a sua definição de pessoa natural.

Essa radical rejeição da determinação da identidade pessoal pela individuação da substância corresponde, na verdade, a uma grande incerteza em relação à própria natureza da substância. Em vez de comprometer o fundamento da moralidade por meio de uma discussão metafísica sobre as relações entre pessoa e substância, identidade moral e identidade física, Locke prefere mostrar que é possível pensar a identidade moral independentemente da identidade física. Ele se baseia, não sem paradoxo, na tese materialista, que faz do pensamento um acidente da matéria, para mostrar que a impossibilidade de provar a identidade da pessoa a partir da identidade de uma substância material, sempre por definição variável, leva necessariamente a supor que “a preservação da identidade pessoal não dependeria da identidade da

<sup>14</sup> [N.T.: “um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar [...] igual a si mesmo”...]

substância, mas se preservaria, como a identidade animal, numa identidade de vida e não de substância” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 12, p. 267; 1975, p. 337; 2012, p. 355)<sup>15</sup>. Portanto, um materialista coerente, como é Hobbes, é obrigado, ao partir da identidade pessoal e caso queira seguir corretamente Locke, a reconhecer a independência da identidade pessoal em relação à identidade substancial. Nesse ponto, Locke indica a Hobbes como ele poderia ter conciliado sua teoria da pessoa e seu materialismo, ao separar o que ele queria confundir em uma mesma noção, a saber, pessoa e natureza. Portanto, segundo Locke, a maior objeção à tese da independência do critério da consciência não corre o risco de vir dos materialistas, mas dos proponentes da substância pensante imaterial. De fato, estes últimos poderiam ficar tentados a fazer depender a identidade da pessoa moral da identidade da substância pensante. Se a pessoa se baseia no critério da consciência e se a consciência é a expressão de uma substância pensante, pode parecer natural querer fazer depender a identidade da pessoa da identidade da coisa pensante. O vínculo estabelecido por Descartes entre o *cogitatio* [pensamento] e a *res cogitans* [coisa pensante] só encoraja semelhante conclusão<sup>16</sup>. Contudo, podemos indagar por que Locke não quer uma tal solução cartesiana, tendo ele adotado um critério cartesiano para pensar a identidade pessoal. A razão dessa recusa está, de um lado, a meu ver, na própria natureza do problema que levou Locke a recorrer ao critério da consciência, a saber, o caráter jurídico da noção de pessoa, e, de outro, à tese hobbesiana relativa à mortalidade da pessoa natural do homem. Ao sustentar, a um só tempo, que a pessoa natural é mortal de corpo e alma e que será julgada depois de sua ressurreição, Hobbes torna problemática a possibilidade de pensar naturalmente – a saber, sem recorrer à graça – a identidade da pessoa nesta vida e no dia do Juízo Final. Assim, ele obriga os seus sucessores, Locke e Leibniz, a pensar conjuntamente o desaparecimento da pessoa física do homem e a permanência de sua pessoa moral. É à luz desse problema hobbesiano que é preciso compreender a solução de Locke, e as críticas posteriores de Leibniz. De fato, Locke considerou que para quitar a hipoteca mortalista – para retomar a designação teológica da posição de Hobbes – é preciso aceitar que aquele que presta contas no além não seja necessariamente o mesmo, do ponto de vista da substância, que cometeu as faltas neste mundo. Assim, paradoxalmente, é a tese dos defensores da substância pensante imaterial, aparentemente a mais coerente com a vida no além, a que mais deixa em dificuldade o teórico da identidade pessoal. Antes de poder atacar os materialistas hobbesianos, os espiritualistas cartesianos devem provar, diz-nos Locke, que “é impossível que a identidade pessoal se preserve na mudança de substâncias imateriais e na variação de substâncias imateriais particulares” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 12, p. 267; 1975, p. 337; 2012, p. 355). Se o ônus da prova cabe assim aos partidários da imortalidade da alma humana, isso ocorre porque eles têm espontaneamente a tendência de confundir o problema da identidade da pessoa e o da identidade da substância pensante imortal. Contra semelhante ilusão, os defensores do mortalismo estão, vimos por que, naturalmente protegidos.

Portanto, a principal tarefa de Locke é desmacarar as ilusões que necessariamente acompanham a abordagem espiritualista do problema da identidade pessoal. Por isso, ele tem de mostrar, ao menos por meio de um raciocínio plausível, que uma mesma alma pode assumir várias personalidades e que uma pessoa pode estar unida a várias almas. Não é importante aqui entrar nos detalhes desses raciocínios. Iremos nos contentar em reter a conclusão de que, se seguíssemos a tese daqueles que identificam pessoa e substância pensante, Deus, no dia do Juízo Final, seria levado a julgar as almas por pecados pelos quais elas não seriam moralmente responsáveis, tendo a sua personalidade moral as abandonado por uma outra alma. No final das contas, a posição de Hobbes é, portanto, mais coerente, uma vez que dissocia radicalmente a questão da pessoa natural do homem, condenada a desaparecer no momento da morte, da questão da responsabilidade moral, que será a do homem ressuscitado no final dos tempos. No entanto, ao afirmar que é a consciência que faz a identidade pessoal, Locke dá a si os meios de resolver o problema teológico, suscitado pelo mortalismo de Hobbes, da identidade da pessoa: “em vista disso não há dificuldade em conceber que uma pessoa permaneça igual a si mesma na ressurreição: apesar da mudança na constituição de seu corpo, uma mesma consciência acompanha a alma que a habita” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 15, p. 269; 1975, p. 340; 2012, p. 359).

<sup>15</sup> Ele também diz que a tese da substância individual e imaterial é a mais provável (*Ibid.*, 25, p. 274, p. 345, p. 365).

<sup>16</sup> “*Hic invenio, cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est. [...] Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae*” (DESCARTES, 1996, VII, 27, 7–15).



Embora reconheça que considera, “como geralmente fazemos, [...] a alma do homem como uma substância imaterial” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 27, p. 276; 1975, p. 347; 2012, p. 368), Locke não deixa de apontar as fragilidades dessa tese em relação à questão da identidade pessoal do homem. Quer se considere a identidade do homem como fundada na identidade da alma, entendida como substância pensante imaterial, na identidade do corpo animal independentemente da alma imaterial ou na união da alma imaterial e do corpo, “é impossível que identidade pessoal consista em algo mais que consciência ou que vá além do alcance desta” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 21, p. 272; 1979, p. 343; 2012, p. 363). Esta tese que relaciona a identidade moral apenas com a consciência, independentemente da substância, deve muito, apesar de um espiritualismo de fachada, à improvável síntese – todavia, realizada por Hobbes – entre um materialismo radical, uma teoria da pessoa natural e um mortalismo sem concessão. Ao escolher a consciência como critério de identidade pessoal, Locke efetivamente salva a pessoa das incertezas metafísicas que pesam sobre o estatuto da substância pensante, mas, ao mesmo tempo, escava um profundo fosso entre a dimensão natural e a dimensão moral desta mesma pessoa. Ao afirmar, em uma fórmula marcante, que «sem consciência, não há pessoa, [...] sem consciência, a substância é tão pessoal quanto o esqueleto” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 23, p. 273; 1975, p. 344; 2012, p. 364), Locke mostra claramente que só consegue pensar a identidade moral ao preço do sacrifício da identidade física. Esse sacrifício ecoa muito precisamente, no plano teórico, o mortalismo de Hobbes. Compreende-se melhor agora porque a solução lockiana ao problema da identidade pessoal não poderia agradar a esse partidário da imortalidade, que era Leibniz. De fato, é possível que a crítica leibniziana a Locke seja, em última análise, e mais fundamentalmente, uma crítica a Hobbes.

## 2. A refundação leibniziana da teoria da pessoa natural: Leibniz crítico de Hobbes

As críticas que Leibniz faz à teoria lockiana da identidade pessoal procedem, à primeira vista, de uma concepção metafísica original, que não é mais aquela de Locke nem a de Hobbes. Em especial, a concepção de uma individualidade substancial que seria “como um mundo à parte, independente de qualquer outra coisa, excetuando Deus” (LEIBNIZ, 1996a, XIV, p. 439; 2004, p. 29).<sup>17</sup>, encontra efetivamente pouquíssimo eco, para não dizer nenhum, nos dois pensadores ingleses. A solução leibniziana do problema da individuação pelo recurso a um “princípio interno de distinção” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 2, VEVI-6, p. 230, l. 2; 1984, p. 172), ou princípio dos indiscerníveis, que em si depende da singularidade absoluta do ponto de vista adotado por Deus para criar cada substância, não encontra maior eco em seus dois antecessores. O interesse das críticas que Leibniz faz à teoria lockiana da pessoa está em outro lugar. Ele reside no questionamento da distinção radical operada por Locke, e suscitada pela tese do mortalismo, entre identidade pessoal, que se baseia na unidade da consciência, e a identidade física, que se baseia na unidade da substância. Fundamentalmente, Leibniz recusa a ideia segundo a qual seria possível pensar uma pessoa moral que não seria também uma pessoa física, a saber, uma pessoa real. Ainda que ele não use a expressão, pode-se dizer que Leibniz pretende reabilitar, ao preço de uma mudança metafísica e teológica radical, a noção hobbesiana de pessoa natural. De fato, as críticas leibnizianas têm por objetivo restaurar o vínculo, distendido por Locke, entre a dimensão moral da pessoa e a sua dimensão natural. Embora concorde com Locke em reconhecer no homem uma personalidade moral, que reside no fato de que a alma do homem é *conscia sui* [*autoconsciente*] (LEIBNIZ, 1984, p. 141), ele se recusa a considerar que “esta identidade aparente poderia se conservar mesmo que não houvesse identidade real” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 236, l. 7–8; 1984, p. 177). Como diz em seus *Princípios de Filosofia*, Leibniz efetivamente considera que existe uma harmonia entre a natureza e a graça<sup>18</sup>, a saber, que a harmonia leva “as coisas a conduzirem à Graça pelos próprios caminhos da Natureza” (LEIBNIZ, 1986, p. 125; 1996c, p. 622,

<sup>17</sup> [N.T. As citações francesas do *Discurso de Metafísica* são aqui substituídas pela tradução para a língua portuguesa de Marilena Chaui (LEIBNIZ, 2004), com paginação acrescentada ao final da referência original]

<sup>18</sup> “é da sabedoria de Deus que tudo seja harmônico em suas obras, e que a natureza seja análoga à graça” (LEIBNIZ, 1996b, p. 152).

1974, p.72)<sup>19</sup>. As hipóteses formuladas por Locke são ficções, que têm significação apenas do ponto de vista do “poder absoluto de Deus”:

Se [...] Deus mudasse de forma extraordinária a identidade real, permaneceria ainda a pessoal, desde que o homem conservasse as aparências de identidade, tanto as internas (isto é, da consciência), como as externas, como aquelas que consistem no que aparece aos outros. (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 10, VEVI-6, p. 237, l. 16–19; 1984, p. 178)

Nesse texto, Leibniz chama a atenção para o caráter fictício da posição lockiana, e observa, de passagem, que semelhante ficção se inscreve na longa tradição dos argumentos *de potentia absoluta Dei* [o poder absoluto de Deus]. Contudo, ele acrescenta que o problema da identidade deve ser resolvido, de preferência, unicamente do ponto de vista da potência ordinária de Deus, isto é, também do ponto de vista do curso ordinário da natureza. Ora, deste ponto de vista, “a identidade aparente à própria pessoa, que se sente a mesma, supõe a identidade real a cada passagem próxima acompanhada de reflexão ou de sentimento do eu” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 236, l. 9–11; 1984, p. 177). Em suma, não poderia existir pessoa moral sem pessoa física, porque a consciência de si não é independente da substância real, como poderia ser se “o homem fosse só máquina e não obstante tivesse consciência” (*Ibid.*).

Essa forte determinação da pessoa como pessoa natural e moral pressupõe, no entanto, uma teoria da imortalidade do homem, ou seja, uma ocultação do problema moral colocado pela abordagem que Hobbes faz da mortalidade humana. Assim, a vontade leibniziana de fundar na realidade a identidade pessoal do homem tem por condição a resolução do problema moral colocado pela mortalidade humana em meio a uma teoria metafísica da imortalidade. Na falta de uma tal teoria, a exigência leibniziana de uma determinação substancial da pessoa moral conduziria, inevitavelmente, ao desaparecimento da pessoa moral no momento do desaparecimento da pessoa física. Foi tal possibilidade, como vimos, que levou Locke a afirmar a independência da pessoa moral em relação ao seu suporte natural e a alegar que somente o testemunho da consciência é capaz de justificar, no dia do juízo final, a imputação a uma mesma pessoa de uma ação cometida antes de sua morte. Além disso, a possibilidade de uma mesma substância ser portadora de várias personalidades levou-o a considerar que não é possível se apoiar sobre uma permanência substancial hipotética para fundar a imputação moral. Ao assegurar a unicidade e a imortalidade da pessoa, a teoria leibniziana da substância permite, em contrapartida, de um lado, excluir a hipótese de uma dissociação da pessoa e da substância e, de outro, evitar a hipoteca que uma destruição total da pessoa real faria pesar sobre a identidade da personalidade moral. Ao dizer que nada determina uma substância “a não ser Deus”, Leibniz acrescenta:

Ora, nada torna mais compreensível a imortalidade do que essa independência e essa extensão da alma, que a defende completamente de todas as coisas exteriores, pois ela sozinha constitui todo o seu mundo e com Deus se basta, e é tão impossível perecer sem aniquilamento, quão impossível o mundo (de que é expressão viva e perene) destruir-se a si mesmo. Também não é possível que façam algo sobre nossa alma as mudanças dessa massa extensa chamada nosso corpo, nem a dissipação deste destrua o que é indivisível. (LEIBNIZ, 1996<sup>a</sup>, XXXII, p. 458; 2004, p. 69)

A dissipação do corpo, sua disseminação, nada pode contra a imortalidade da alma, porque “substância alguma perece, embora possa transformar-se noutra qualquer” (LEIBNIZ, 1996<sup>a</sup>, XXXIV, p. 459, 2004, p. 72).<sup>20</sup> Esta teoria da imortalidade da substância não remete, apesar das aparências, à teoria cartesiana da imortalidade da coisa pensante, problematizada por Locke, e isso, por duas razões.

Em primeiro lugar, Leibniz rejeita considerar que a alma possa em algum momento ser totalmente separada do corpo. Sempre unidas a um corpo, as almas são apreendidas em processos contínuos, e desconhecem tanto o desaparecimento puro e simples de seu corpo quanto uma geração verdadeira. Uma

<sup>19</sup> [N.T. As citações francesas da *Monadologia* são aqui substituídas pela tradução para a língua portuguesa de Marilena Chaui (LEIBNIZ, 1974), com paginação acrescentada ao final da referência original]

<sup>20</sup> A posição de Leibniz é *perfeitamente ilustrada pela afirmação que Ovídio empresta de Pitágoras: Morte carent animæ / As almas estão isentas da morte (Métamorphoses, xv, 158, citado por Leibniz, (1996<sup>b</sup>, I, 89, p. 152).*



vez que “a alma só muda de corpo lenta e gradativamente, de forma a nunca ser despojada de repente de todos os seus órgãos” (LEIBNIZ, 1986, p. 115; 1996c, p. 619; 1974, p. 70)., “rigorosamente não há nem geração completa, nem morte perfeita, no sentido de separação da alma” (*Ibid.*, 73, p. 115 ; p. 619; p. 71). Se, a rigor, não há morte, é porque, de fato, «não há nada inculto, estéril ou morto no universo; nem há caos, ou confusão, senão em aparência” (*Ibid.*, 69, p. 113; p. 618–619; p. 70). Disso resulta que as bestas são indestrutíveis (LEIBNIZ, 1996b., I, 89, p. 151). Contudo, seria falso concluir que elas são, pelo simples fato de sua “incessabilidade” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 236, l. 2; 1984, p. 177), imortais, pois a imortalidade vale apenas para os seres dotados de personalidade moral. Em segundo lugar, Leibniz rejeita, contrariamente aos platônicos e pitagóricos, uma teoria da preexistência das almas, pois tal teoria leva a pensar em uma imortalidade sem memória. De fato, a teoria da preexistência ou da vida anterior se baseia em uma concepção de imortalidade que considera a morte como separação radical da alma e do corpo. Ora, se a morte é apenas uma transformação, não pode existir transmigração das almas e, portanto, vida anterior. Não pode existir verdadeira imortalidade, diz-nos Leibniz, onde não existe conservação da lembrança, pois, sem lembrança, não poderia existir pessoa. Quando a lagarta se transforma em borboleta sem que esta transformação seja acompanhada de uma lembrança ou de uma reflexão, “relativamente à moral e à prática é como se se dissesse que perece[u]” (LEIBNIZ, 1996<sup>a</sup>, XXXIV, p. 459; 2004, p. 72). A imortalidade da alma do homem também se distingue da incessabilidade da alma das bestas pelo fato de que, além da identidade física, “a alma [humana] conserv[a] também a identidade moral e aparente conosco mesmos, para constituir a mesma pessoa, conseqüentemente capaz de sentir os castigos e as recompensas” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 236, l. 5–7; 1984, p. 177). Portanto, a imortalidade reside na capacidade de se lembrar de si mesmo desde a criação. Dessa maneira, Leibniz concorda com Locke ao reconhecer que minha personalidade é do tamanho da consciência que tenho das minhas ações passadas, isto é, do tamanho de minha lembrança, mas ele se opõe a Locke quando este acrescenta que minha personalidade não pode se estender além de minha lembrança atual. Leibniz recusa esta limitação porque ela torna impossível uma teoria da imortalidade da pessoa moral fundada sobre a lembrança. À memória atual de Locke, ele opõe, pois, uma teoria da memória virtual, que lhe permite dizer que a alma humana “mantém sempre em sua natureza os traços de todos os seus estados precedentes com uma lembrança virtual que pode sempre ser despertada desde que ela tenha consciência ou conheça em si mesma o que todos chamam eu” (LEIBNIZ, 1996e, p. 57). Portanto, é a memória virtual, na medida em que ela pode ser atualizada pela consciência, e não unicamente a consciência, que constitui a pessoa moral do homem. Graças à sua teoria da substância e à sua teoria da memória virtual, Leibniz pode assim pensar de maneira coerente, sem recorrer como Locke à onipotência divina, a unidade da pessoa moral e natural do homem. Contudo, a conclusão dessa teoria pressupõe, como deixa indicada a teoria da lembrança virtual, uma crítica da consciência entendida como único critério de identidade moral do homem. Essa crítica baseia-se, como procuraremos mostrar agora, no reconhecimento de Leibniz de alguns elementos anticartesianos da filosofia de Hobbes.

### **1. A insuficiência do critério da consciência: Leibniz leitor de Hobbes**

Se Leibniz reconhece de bom grado que a consciência de si é um critério da identidade moral do homem, ele pretende também mostrar que ela não é o único critério<sup>21</sup>. Segundo ele, é preciso ampliar a reflexão sobre os critérios da identidade pessoal com o auxílio de três argumentos, que são, respectivamente, de natureza jurídica, ontológica e teológica. Destacaremos o que os dois primeiros tipos de argumento devem a Hobbes antes de precisarmos porque esta dívida não existe em relação ao argumento teológico.

Quando lembra a Locke de que a consciência que um indivíduo tem de suas ações não é o único critério que lhe permite atribuí-las a si, Leibniz evoca um critério – aquele do testemunho concordante de outros – que não há como não lembrar da definição anticartesiana de consciência que Hobbes oferece no *Leviatã*. A falta de consciência do passado, quer ela seja parcial, como no caso do coma, ou total, como

<sup>21</sup> “Assim, portanto, a consciência não é o único meio de constituir a identidade pessoal [...]” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 237, l. 19–20; 1984, p. 178).

no caso de certas amnésias, não basta, diz-nos Leibniz, para colocar em questão a identidade moral do homem. De fato, nos dois casos, “o testemunho dos outros poderia preencher a lacuna da minha reminiscência” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 236, l. 22; 1984, p. 177), quer seja no caso de uma amnésia parcial, ao restabelecer a “continuidade da ligação de consciência”, ou no caso da amnésia total, ao deixar que me “ensin[em] de novo até o meu próprio nome e até a ler e escrever” (*Ibid.*). No último caso, que é sem dúvida um caso-limite, “Poderia sempre aprender dos outros a minha vida passada no meu estado precedente, como conservei os meus direitos, sem que seja necessário repartir-me em duas pessoas, e fazer-me herdeiro de mim mesmo” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 10, VEVI-6, p. 237, l. 1-3; 1984, p. 177).

Àqueles que queiram objetar que o testemunho de outros pode ser enganador, Leibniz escreve que há casos em que “podemos estar moralmente certos da verdade com respeito ao relato dos outros” (*Ibid.*). Se outros podem me enganar, eu mesmo posso me enganar também. Em última análise, apenas o testemunho de Deus pode excluir totalmente o erro e gozar de uma certeza que não seja somente moral, mas também metafísica. Portanto, quando é concordante, o testemunho dos outros permite compensar as deficiências do critério lockiano da consciência. Ora, esta concordância dos testemunhos é exatamente o que Hobbes chama de consciência: “*When two, or more men, know of one and the same fact, they are said to be Conscious of it one to another; which is as much as to know it together*”<sup>22</sup>. Com base nessa definição, Hobbes enfatiza, de um lado, o valor jurídico e moral do testemunho dos outros, e mostra, de outro, como a concepção comumente admitida da consciência como conhecimento de seus *own secret facts, and secret thoughts* [próprios fatos e pensamentos secretos] procede da consciência entendida como o conhecimento que as testemunhas têm de que “cada uma delas é para a outra, ou para uma terceira” (HOBBS, 1968, VII, 4, p. 61; 2003, p. 59) a melhor testemunha de um fato. A consciência íntima é, de fato, uma figura retórica, uma vez que ela designa metaforicamente o conhecimento de si como o conhecimento de si por um outro si próprio. Por isso, é compreensível que Leibniz tenha considerado necessário, em alguns casos, compensar a insuficiência prática do critério cartesiano de consciência, entendido como o conhecimento imediato de si mesmo, pelo recurso ao critério hobbesiano de consciência, entendido como testemunho concordante de diferentes pontos de vista.

Para enfatizar a insuficiência do critério lockiano de consciência, Leibniz apresenta um segundo argumento que estabelece a continuidade da personalidade para além dos estados de inconsciência. Esse argumento reside na distinção dos conceitos de percepção e apercepção: a percepção, “que é o estado interior da Mônada representando as coisas externas”, se distinguindo da “Apercepção, que é a Consciência, ou o conhecimento reflexivo desse estado interior” (LEIBNIZ, 1996d, 4, p. 600; 2016, p. 115). Graças a essa distinção, torna-se possível pensar uma identidade da pessoa moral que não reside unicamente na consciência de si ou apercepção, mas no contínuo das pequenas percepções. Quer tenham ou não consciência disso, o Sócrates bebê e o Sócrates filósofo formam uma única e mesma pessoa, pois de um para o outro há uma continuidade ininterrupta de pequenas percepções. Ao ignorarem essa distinção fundamental, os Cartesianos perpetuam o preconceito popular que “toma por nada os corpos insensíveis” (*Ibid.*). No entanto, se um homem perde a consciência quando desmaia, não implica de modo algum que deixe de ser idêntico a si mesmo, porque uma interrupção da apercepção não implica de modo algum uma descontinuidade no fluxo das percepções. Portanto, é preciso distinguir um “longo aturdimento” e “uma morte no sentido rigoroso, em que toda a percepção cessaria” (*Ibid.*). Essa distinção é crucial para Leibniz, porque ela lhe permite escapar às aporias do mortalismo, nas quais caem, a contragosto, os Cartesianos, que a recusam, porque esta recusa “confirmou a opinião mal fundada da destruição de algumas almas e o mau sentimento de alguns pretensos espíritos fortes que combateram a imortalidade da nossa” (*Ibid.*). O seu anticartesianismo aproxima mais uma vez Leibniz de Hobbes, uma vez que o leva a atribuir a responsabilidade teórica do mortalismo, não a Hobbes, que o defende abertamente, mas a Descartes, que pretendia, no entanto, colocar a sua metafísica a serviço da defesa da imortalidade da alma. De fato, se Hobbes não

<sup>22</sup> “Quando duas ou mais pessoas conhecem um e o mesmo fato, diz-se que cada uma delas está Consciente do fato em relação à outra, o que equivale a conhecer conjuntamente” (HOBBS, 1968, VII, 4, p.132-133; 2003 p. 59).

●  
●

distingue explicitamente entre percepção e apercepção, ele desenvolve uma teoria, a do *conatus*, que tornou essa distinção possível. Ao reconhecer a existência de movimentos imperceptíveis no princípio dos movimentos percebidos, Hobbes efetivamente autoriza uma teoria da percepção inconsciente, pois ele associa a pequenez do movimento ao seu caráter imperceptível<sup>23</sup>. Além disso, a origem hobbesiana da teoria das pequenas percepções é confirmada pelo uso que Hobbes faz da célebre imagem por meio da qual Leibniz introduz essa teoria no prefácio do *Novos Ensaios*. O “exemplo do bramido do mar, que nos impressiona quando estamos na praia” (LEIBNIZ, 1962, prefácio, VEVI-6, p. 54, l. 13–14; 1984, p. 12), parece, de fato, ser proveniente do capítulo VIII do *Leviatã*, como indica, de um lado, o uso análogo da metáfora marítima e, de outro, o emprego por Leibniz do termo “multidão” para designar o conjunto das pequenas percepções. Este emprego evoca ao leitor de Hobbes a multidão de indivíduos cuja loucura individual, ainda que imperceptível, constitui, mesmo assim, uma ameaça real para o Estado<sup>24</sup>.

No entanto, o recurso leibniziano a uma argumentação que Hobbes provavelmente não teria renegado não deve nos fazer esquecer a distância que separa os dois filósofos em relação à questão da identidade da pessoa moral. Essa distância é oportunamente lembrada pelo terceiro argumento invocado por Leibniz para restringir o alcance do critério da consciência. De natureza teológica, esse argumento pode ser formulado assim: se a consciência não é o único meio de estabelecer a identidade pessoal é porque essa identidade se constitui fundamentalmente em uma relação com Deus, “cuja comunhão conosco constituiu o ponto principal da moralidade” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 237, l. 8–9; 1984, p. 177)<sup>25</sup>. Ainda que não reduza a personalidade moral à identidade metafísica, o laço social que une os homens com Deus não é concebido, por Leibniz, independentemente da imortalidade. Pelo contrário, Hobbes, recusando toda teoria metafísica da imortalidade, não podia conceber o reino de Deus por natureza como o lugar onde se constitui a identidade moral dos homens. De fato, a sua concepção da realeza divina por natureza não reside no amor de Deus pelos homens, mas na superioridade absoluta da potência divina comparada com a potência humana. Ora, essa dominação pela potência tem por condição a mortalidade humana, pois a fragilidade dos homens por natureza corresponde rigorosamente a sua condição de serem mortais<sup>26</sup>. Enquanto Leibniz prolonga a natureza em relação à graça, ao fazer da imortalidade dos Espíritos a condição do amor divino, Hobbes dissocia radicalmente a natureza da graça, ao pensar a natureza humana sem a imortalidade e sem o amor divino. Portanto, a oposição entre a teoria leibniziana da imortalidade e a teoria hobbesiana da mortalidade é bem mais do que uma oposição doutrinal; ela permite compreender por que Hobbes não transformou a sua teoria da pessoa natural em teoria da pessoa moral. Para que uma tal transformação pudesse ocorrer, era certamente preciso conceber, como faz Leibniz, uma garantia metafísica da permanência da pessoa moral. Ora, é exatamente isso o que Hobbes não queria fazer, em virtude de

<sup>23</sup> “*And although unstudied men, doe not conceive any motion at all to be there, where the thing moved is invisible; or the space it is moved in, is (for the shortnesse of it) insensible; yet that doth not hinder, but that such Motions are*” (HOBBS, 1968, VI, 1, p. 118–119; 2003 p. 47). [N.T.: “E embora os homens sem instrução não concebam que exista nenhum movimento onde a coisa movida é invisível, ou o espaço onde ela é movida (devido à sua pequenez) é imperceptível, não obstante, esses movimentos existem se nada os impede”]

<sup>24</sup> “*For as in the midst of the sea, though a man perceive no sound of that part of the water next him; yet he is well assured, that part contributes as much, to the Roaring of the Sea, as any other part, of the same quantity: so also, though wee perceive no great unquietness, in one, or two men; yet we may be well assured, that their singular Passions, are parts of the Seditious roaring of a troubled Nation*” (HOBBS, 1968, VIII, 21, p. 141; 2003, p. 68). [“Pois tal como no meio do mar, embora não ouçamos nenhum ruído da parte da água mais próxima de nós, estamos absolutamente certos de que essa parte contribui tanto para o rugido das ondas como qualquer outra parte da mesma quantidade, assim também, embora não percebamos grande inquietação em um ou dois homens, podemos estar absolutamente certos de que as suas paixões individuais fazem parte do rugido sedicioso de uma nação conturbada”]

<sup>25</sup> Ver sobre isso GAUDAMER, 1994, p. 188.

<sup>26</sup> Sobre o significado da morte no pensamento de Hobbes, permitimo-nos remeter ao nosso *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* (FOISNEAU, 2021), p. 233–236.

seu radical comprometimento com uma teoria da mortalidade humana. Portanto, o insucesso de Hobbes em pensar uma identidade moral do homem procede menos de uma incapacidade do que de uma recusa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOISNEAU, L. 2004. “Identité personnelle et mortalité humaine. Hobbes, Locke, Leibniz”, *Archives de Philosophie*, 67–1.

FOISNEAU, L. 2016. *Hobbes. La vie inquiète*. Paris: Gallimard, Folio essais.

GAUDEMAR, M. 1994. *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris: Vrin.

LEIBNIZ, G. 1962. *Nouveaux essais*. In : *Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe VI, Band VI, Berlin : Akademie Verlag.

LEIBNIZ, G. 1984. *Novos Ensaios*. Tradução Luis João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural.

LEIBNIZ, G. 1996a. *Discours de métaphysique*. In : *Die philosophischen Schriften*, IV, Hildeshiem: George Olms Verlag.

LEIBNIZ, G. 2004. *Discurso de Metafísica*. Tradução de Marilena Chaui. São Paulo: Martins Fontes.

LEIBNIZ, G. 1984. *Correspondance avec Arnauld*, XVI, Projet de lettre de Leibniz à Arnauld, Paris:Vrin.

LEIBNIZ, G. 1996b *Théodicée*. In: *Die philosophischen Schriften*, IV, Hildeshiem: George Olms Verlag.

LEIBNIZ, G. 1986. *Les principes de la philosophie ou Monadologie*, Paris: PUF.

LEIBNIZ, G. 1996c. *Monadologie*. In: *Die philosophischen Schriften*, IV, Hildeshiem: George Olms Verlag..

LEIBNIZ, G. *Monadologia*. 1974. Tradução de Marilena Chaui. São Paulo: Abril Cultural.

LEIBNIZ, G. 1996d. *Les principes de la nature et de la grâce*, In: *Die philosophischen Schriften*, IV, Hildeshiem: George Olms Verlag.

LEIBNIZ, G. 2016. *Os Princípios da Natureza e da Graça*. Tradução de Nuno Ferro. Coimbra: IEF.

LEIBNIZ, G. 1996e. *À Arnauld*, 14 juillet 1686. In: *Die philosophischen Schriften*, II, Hildeshiem: George Olms Verlag.

LEIBNIZ, G. 1996f. *À Coste*, le 16 juin 1707. In: *Die philosophischen Schriften*, III, Hildeshiem : George Olms Verlag.

LESSAY, F. 1992. “Le vocabulaire de la personne”, in *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin.

LOCKE, J. 1975. *Essay concerning Human Understanding*. Nidditch (ed.). Oxford : Clarendon Press.

LOCKE, J. 1989. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, tradução Pierre Coste (reprint cinquième édition, Amsterdam et Leipzig, 1755). Paris: Vrin.



LOCKE, J. 2012. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes.

HOBBS, T. 1969. *Elements of Law*, F. Tönnies (ed.). Londres: Franck Cass.

HOBBS, T. 2010. *Elementos da Lei*. Tradução Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes.

HOBBS, T. 2000. *De Corpore, Elementorum Philosophiae sectio prima*, Schuhmann (ed.). Paris: Vrin.

HOBBS, T. 1968. *Leviathan*. Edição Macpherson, London: Penguin classics.

HOBBS, T. 1966. *Leviathan* (versão latina). In: *Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latine Script*, III. Molesworth (ed.) London, 1839–1845.

HOBBS, T. 1971. *Leviathan*. Tradução de F. Tricaud. Paris: Sirey.

HOBBS, T. 2003. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes.

PÉCHARMAN, M. 1995. “Hobbes et la question du principe d’individuation”, in G. M. Cazzaniga et Y. C. Zarka (eds), *L’individu dans la pensée moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Pise : Edizioni ETS, p. 203–222.

TRICAUD, F. 1982. “An Investigation Concerning the Usage of the Words ‘person’ and ‘persona’ in the Political Treatises of Hobbes”, in J.G. van der Bend (ed.), *Thomas Hobbes, His View of Man*, Amsterdam: Rodopi B.V.