

A DINÂMICA DO PASSADO E DO FUTURO

Ulysses Pinheiro

“Kant [...] reduz o inconsciente ao esquecido, longe de encontrar nele o sentido, oculto mas dinâmico, do passado e do futuro”.

Yvon Belaval, *Leibniz. De l'Âge Classique aux Lumières*.¹

No Livro II, capítulo 6, §§39-45 de seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke compara as ideias de espécies artificiais (como relógios, navios, sapatos) às ideias de modos mistos (como a traição), opondo ambas às ideias de espécies naturais; segundo ele, essas últimas, ao visarem substâncias extra mentais, seriam mais obscuras e confusas do que as duas primeiras, as quais, justamente por serem ideias de realidades forjadas pelo arbítrio e pelo intelecto humanos, esgotam sua realidade em convenções e práticas inteiramente evidentes para o autor de sua fabricação. Esse trecho ilumina a passagem do capítulo 27, na qual Locke afirma que “pessoa” é um “termo forense” – *i.e.*, uma realidade que é construída por necessidades ligadas a nossa vida prática. Um dos principais comentadores de Locke no século XVIII, Edmund Law, cujo texto *A Defense of Mr. Locke's Opinion concerning Personal Identity* fez parte de várias edições da obra de Locke a partir de 1777, propunha uma interpretação similar a essa; segundo Law, “A personalidade [é] apenas uma criação da sociedade, [...] necessária para o benefício mútuo [dos homens]; *i.e.*, um mero termo forense”; “Trata-se de uma distinção artificial, ainda assim fundada na natureza, mas não na natureza integral do homem”.² É essa interpretação ciceroniana de pessoa como sendo uma qualidade, uma personagem, de seres inteligentes que desempenha um papel fundamental na teoria lockiana da moral (ao menos tal como ela é formulada no *Ensaio*): só através dela é possível mostrar que

um agente capaz de ser imputado moral e juridicamente por suas ações tem acesso a suas próprias intenções e decisões de modo claro e distinto. Além de considerar as ações humanas como modos mistos capazes de integrar uma ciência dedutiva da moralidade, Locke tem de pressupor o acesso das pessoas a sua essência própria para que a moral possa ter fundamentos certos, pois só através desse acesso as *intenções* das ações podem ser determinadas. Se isso for correto, a teoria de Locke poderia ser caracterizada como envolvendo, ao mesmo tempo, elementos convencionais e tipos naturais com relação à determinação da natureza das pessoas. Tipos naturais, porque o conceito de pessoa, embora pessoas não sejam seres substanciais, envolve necessariamente atos de pensamento de substâncias (as quais, quer sejam elas espirituais ou materiais, são seres vivos pertencentes ao mundo natural), apreendidos reflexivamente. Elementos convencionais, porque há um interesse em nós mesmos que explica por que queremos nos ver como pessoas, interesse que só pode ser realizado por meio de uma atitude com relação a nosso próprio “eu” mediada por convenções (na medida mesma em que faz parte da natureza humana estabelecer convenções e leis que, ao *regular, constituem* sua vida prática).

Se o elemento convencionalista na concepção lockiana de identidade pessoal diz respeito tanto à definição da natureza das pessoas quanto aos critérios de identidade pessoal, os elementos naturalistas, ao serem acompanhados por considerações antirrealistas acerca do passado, incidem primariamente sobre a aplicação desses critérios. Ou seja, a abordagem acerca da natureza das pessoas, a partir desse último aspecto, é, à primeira vista, predominantemente epistêmica, mais do que ontológica. Entretanto, essa primeira impressão não se confirma inteiramente, pois, como a própria definição de pessoa envolve termos epistêmicos,³ isto é, é feita em termos de memória, tal distinção entre o nível epistêmico e o nível ontológico não é absoluta; além disso, como o antirrealismo é uma tese eminentemente semântica (embora seja baseada em considerações epistêmicas sobre o modo de acesso à verdade das proposições), novamente aqui temos uma junção de vários níveis de investigação. Há, entretanto, ao menos uma diferença relevante entre essa forma de abordagem naturalista e o elemento convencionalista da definição de pessoa; trata-se do fato de a primeira não envolver nenhum aspecto voluntário: a memória é independente de nossa vontade, e nós não decidimos sobre o que nos lembramos.⁴ Nesse momento, Locke se posiciona contra o senso comum de sua (de nossa?) época, o qual tende a entender a memória como um conhecimento direto, não-inferencial, de eventos passados, de tal forma que ela implicaria a ligação dos valores de verdade de juízos contendo verbos no passado, no presente e no futuro, formulados em diferentes momentos do tempo. Segundo essa concepção usual, a posição mais intuitiva a ser adotada com relação ao conhecimento e ao significado de proposições sobre o passado, envolvendo o testemunho da memória, é uma teoria realista. De fato, que a memória seja uma fonte confiável de conhecimentos parece implicar a tese de que o conhecimento que ela transmite depende da possibilidade de, no passado, termos tido outros acessos à verdade das proposições baseadas nela. Isso significaria que o sentido de proposições sobre o passado não se esgota nos meios presentes e futuros de verificar sua verdade, o que seria a tese propriamente antirrealista.⁵ Ou seja, parece que temos de ter um acesso *ao sentido* de proposições sobre o passado independentemente de qualquer meio de verificar sua verdade, justamente porque a existência de conexões dos valores de verdade de proposições enunciadas em diferentes tempos verbais parece ser pressuposta pela compreensão

de tais proposições. O antirrealista, aparentemente, teria de admitir que uma mesma proposição, que hoje, com as evidências disponíveis, é afirmada como verdadeira, pode ser, amanhã, considerada como não-verdadeira, devido à eventual destruição de todas as evidências para ela. Com relação a esse problema, o antirrealista poderia dizer que não há discrepâncias entre os diversos valores de verdade de uma mesma proposição ao longo do tempo, uma vez que o que importa é o momento atual, aqui e agora, quando os juízos são feitos: neste momento, *agora*, todos os juízos que são considerados como verdadeiros mantêm perfeitamente a conexão entre seus valores de verdade. No entanto, diria o realista, o que impediria que recolocássemos o mesmo problema, mas relativo aos vários momentos da enunciação de certos juízos formulados em vários tempos verbais, incluindo o passado? Se fosse assim, no momento em que os juízos são feitos, a conexão entre seus valores de verdade se manteria, mas, a cada momento diferente da enunciação desses mesmos juízos, tais valores poderiam se alterar de forma incomensurável. Isso implicaria afirmar que um mesmo juízo poderia ser considerado ora como verdadeiro e ora como falso (sem que essa mudança possa ser atribuída a um eventual erro de avaliação).

Locke não parece recuar diante de tais consequências aparentemente desastrosas. No já mencionado capítulo 27 do Livro II *Ensaio*, ele se pergunta se é possível haver transferência de uma mesma consciência através de várias substâncias imateriais, preservando a identidade pessoal ao longo dessas transformações. Sua resposta seria negativa, diz ele, se pela expressão “a mesma consciência” se entendesse a mesma ação individual; como, porém, ela significa, nesse contexto, “apenas a representação presente de uma ação passada”, por que não seria possível que uma mesma substância imaterial se representasse como tendo feito uma certa ação que de fato nunca fez, como nos sonhos? As ações são entidades passageiras, que não duram tempo suficiente para surgir uma questão sobre sua identidade ao longo da duração, e tudo de que dispomos são de evidências presentes dadas por ideias que aparecem como ideias de memória. Todas as experiências a que tenho acesso desse modo são *minhas* experiências, e elas são *todas* as minhas experiências: não há nada que possa ser atribuído a mim, como uma mesma pessoa, além delas. Ou seja, experiências simultâneas pertencem à mesma pessoa se e somente se uma é a consciência reflexiva da outra.⁶ Isso, segundo ele, mostraria que a identidade pessoal não depende da continuidade da mesma substância individual. Radicalizando a posição de Locke, Hume, em seu *Tratado da natureza humana*, desenvolve essas reflexões lockianas sobre as relações entre consciência e tempo, mostrando como a ideia mesma de duração é constituída,⁷ e quais são os critérios para distinguirmos ideias da imaginação de ideias da memória. Essas últimas seriam percepções intermediárias, em seu grau de força e vividez, entre impressões e ideias da imaginação, se encontrando, porém, mas perto das primeiras.⁸ A função da memória seria a de preservar a mesma ordem e posição das impressões originais; entretanto, como não podemos “comparar” nossas ideias da memória com as impressões que presumivelmente lhes deram origem, *toda* a distinção entre ficções da imaginação e ideias da memória é dada pelos graus de força e vividez, o que nos leva a concluir que é *porque* uma ideia é mais forte e vívida do que as demais que *suponho* que ela preserva a mesma ordem e posição das impressões originais.⁹

Tanto no caso de Hume quanto no de Locke, o que parece servir como razão para adotar uma certa reserva (e, no caso de Hume, um ceticismo) com relação a proposições sobre o passado é uma inspiração que poderíamos chamar de “justificacionista”¹⁰ com relação ao significa-

do, constitutiva do empirismo. Para Hume, o ceticismo sobre o passado implica diretamente um ceticismo sobre a ideia mesma de identidade transtemporal – e poderíamos suspeitar que, partindo-se da aceitação do justificacionismo, o mesmo vale para todas as teorias psicológicas da identidade pessoal – tal como a de Locke –, as quais se veriam comprometidas com uma solução cética ou puramente convencionalista para o problema da identidade (não se trata, aqui, de identificar diretamente o justificacionismo ao ceticismo, embora haja conexões entre eles: a própria expressão “antirrealismo” se encarrega de mostrar tal conexão¹¹).

Nas passagens em que ele comenta diretamente as teses de Locke sobre a natureza das pessoas e os critérios de identidade pessoal, espelhando o capítulo 27 do Livro II do *Ensaio* em seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, Leibniz aparentemente defende teses diametralmente opostas às de Locke e (*avant la lettre*) de Hume: contra o convencionalismo e a tese sobre a irrealidade do passado, Leibniz avança, à primeira vista, uma posição realista nesses dois níveis.¹² Começamos abordando o segundo nível, isto é, a questão da memória e do tempo. Afirmar que Leibniz defende uma concepção realista com relação ao significado de proposições sobre o passado, baseadas na memória, não é contrário ao reconhecimento do caráter ideal das relações espaciais e temporais que caracteriza sua teoria, pelo menos a partir de um certo momento sua obra.¹³ Como se sabe, para o Leibniz da maturidade, o espaço e o tempo não são realidades subsistentes em si mesmas, objetivamente, mas são entidades “ideais”, no sentido em que são relações puramente mentais.¹⁴ No entanto, o tipo de realismo que ele defende com relação ao passado não diz respeito a esse caráter ideal do tempo, mas sim a proposições que, tendo por objeto realidades mentais, não esgotam seu significado na posse (atual ou possível) de evidências de sua verdade.

Há, porém, um outro tipo de consideração que parece nos levar a duvidar da atribuição a Leibniz de uma posição realista sobre o passado, ainda que o realismo em questão seja tomado nesse sentido mais restrito. De fato, se por “realismo” entendermos a tese segundo a qual há uma distinção entre o que uma proposição diz e o que a verifica,¹⁵ e se entendermos por “realismo sobre o passado” a tese segundo a qual o passado possui, no presente, um tipo qualquer de existência, ainda que não tão “real” quanto a realidade do presente,¹⁶ constatamos que Leibniz parece defender uma curiosa tese intermediária entre realismo e antirrealismo a respeito do passado. Como ocorre frequentemente em sua obra, Leibniz procura aqui se esquivar das oposições aparentemente exclusivas, buscando uma terceira via. No presente caso, essa via alternativa será construída a partir de uma reformulação do conceito clássico de percepção.

No Prefácio dos *Novos ensaios*, ele chama nossa atenção para a importância que a noção de “pequenas percepções insensíveis” desempenhará nas observações críticas que ele fará às teses de Locke. No caso da memória, ele pretende mostrar, usando essa noção, que alguns experimentos mentais relativos à identidade pessoal propostos no *Ensaio* são impossíveis, uma vez que nunca há um esquecimento completo do que se passou. Ou seja, não há, para Leibniz, uma limitação cognitiva (no nível das percepções insensíveis) que elimine de forma irremediável as evidências relativas ao passado e, por mais que cada uma de tais percepções não seja acessível de modo claro à consciência dos indivíduos que as possuem, a consciência obscura e confusa de seu conjunto garante que as proposições sobre o passado em que eles acreditam têm fundamento *in re*.¹⁷ A posição de Leibniz, é, pois, peculiar, uma vez que ela parece aceitar parte da tese de

Locke (aquela que atribui à memória o papel de condição necessária da identidade pessoal, mesmo que seja sob a forma de pequenas percepções insensíveis) e negar outra parte (aquela que exige que tais memórias constituam um conhecimento consciente para a pessoa que elas individualizam). Segundo a tese lockiana, o passado deve poder ser objeto de evidências conscientes presentes para poder ser dado como um conteúdo mental. Isto é, Locke não afirma que a condição da identidade pessoal é uma lembrança *atual* do que nos ocorreu, e que só somos idênticos àquilo de que nos recordamos atualmente – isso geraria paradoxos óbvios, tal como o de fazer a identidade de uma pessoa variar ao longo do tempo, dependendo do que ela se recorda em dado instante. Para Leibniz, porém, a exigência de consciência, mesmo que seja apenas a lembrança possível, e não a atual, não é necessária; ainda assim, em um certo sentido, a pessoa que guarda em sua mente todos os traços do passado *sabe* atualmente o que ocorreu no passado – ou seja, o passado sobrevive no presente na mente dos indivíduos.

Mais do que uma mera clausula adicional, que se limitaria a acrescentar a afirmação da existência de percepções inconscientes à tese lockiana sobre a identidade pessoal, a reformulação do conceito tradicional de percepção proposta por Leibniz reconfigura inteiramente os termos do problema do *Ensaio*. De fato, ela responde à estratégia geral dos *Novos ensaios* em relação à obra de Locke, segundo a qual se trata menos de refutar a posição empirista do que de assimilá-la, tal como, no processo de digestão dos animais, a fermentação transforma os alimentos no próprio corpo orgânico do qual faz parte o estômago.¹⁸ Os diversos sistemas filosóficos, segundo um motivo constantemente repetido ao longo dos *Novos ensaios*, são pontos de vista parciais que exprimem, todos eles, alguma verdade, ou uma parte da verdade; a tarefa da filosofia leibniziana é a de traduzir essas parcialidades em um sistema mais abrangente, o que explica, ao menos em parte, o caráter disperso e fragmentário da obra de Leibniz e, em particular, o projeto dialógico dos *Novos ensaios*, desde que se entenda esse último a partir da “assimilação” de Filaleto por Teófilo (o que não deixa de soar como algo antropofágico). Sendo assim, a introdução da noção de pequenas percepções insensíveis servirá para Leibniz como um operador conceitual através do qual não somente ele complementarizará a teoria da identidade pessoal formulada por Locke, mas, ao invés disso, transformará essa última de tal modo que a adoção do critério da memória passará a implicar, ao contrário do que ocorria no *Ensaio*, a negação de seus elementos antirrealistas e convencionalistas – e, dada a identidade entre ser e perceber envolvida no conceito de pessoa, a afirmação de sua substancialidade. Em outras palavras, uma teoria justificacionista consequente seria indiscernível de uma teoria realista, e a discordância entre elas seria uma falsa questão.

Para bem compreender o modo de funcionamento desse operador conceitual, é preciso, antes, determinar de maneira mais precisa o significado do conceito mesmo de “pequenas percepções insensíveis” [*petites perceptions insensibles*], tal como ele aparece no Prefácio dos *Novos ensaios*, para, em seguida, acompanhar sua aplicação ao longo do texto como um todo. Além de termos de dar conta da disparidade de interpretações distintas entre os comentadores da obra de Leibniz, há um ponto que não foi, até onde eu saiba, suficiente e explicitamente notado pelos comentários,¹⁹ a saber, o fato de que essa expressão designa uma diferença de *graus* – manifestada pela palavra “pequenas” –, e não uma diferença qualitativa entre as percepções “sensíveis” e as “insensíveis”. De fato, no referido Prefácio, Leibniz deriva a existência das pequenas

percepções insensíveis da tese anti-lockiana segundo a qual o espírito pensa sempre;²⁰ a partir dessa premissa, ele afirma que

há mil marcas que fazem julgar que, a todo momento, há uma infinidade de percepções em nós, mas sem apercepção e sem reflexão, isto é, mudanças na própria alma das quais não nos apercebemos porque essas impressões ou são muito pequenas e em muito grande número ou muito unidas, de modo que elas não possuem nada de bastante distinguível à parte, mas, juntas a outras, não deixam de fazer seu efeito e de se fazer sentir ao menos confusamente em seu conjunto.²¹

Dada a validade do Princípio de Continuidade (segundo o qual não há na natureza uma passagem em “saltos” de um estado a outro), aceito como um dos axiomas dessa obra, devemos concluir que o inconsciente para Leibniz significa um *grau ínfimo* de consciência, ao invés de indicar aquilo que pura e simplesmente está *ausente* da consciência: não há, no caso das pequenas percepções insensíveis, a consciência *clara* (nem, muito menos, *distinta*) de cada uma delas isoladamente, mas apenas uma apreensão *obscura e confusa* do seu conjunto. No artigo 24 do *Discurso de metafísica*, Leibniz procura esclarecer o caráter metafórico dessas expressões visuais através da definição precisa de seu significado. As duas primeiras frases desse texto são particularmente relevantes para a atual discussão:

Quando posso reconhecer uma coisa entre outras, sem poder dizer em que consistem suas diferenças ou propriedades, o conhecimento é *confuso*. Assim conhecemos algumas vezes *claramente*, sem de modo algum duvidar, se um poema ou quadro estão bem ou mal feitos, porque há um *je ne sais quoi* que nos satisfaz ou nos choca. Sendo-me, porém, possível explicar as impressões sentidas, o conhecimento chama-se *distinto*.²²

O conhecimento claro e confuso é, portanto, aquele que envolve a consciência não-conceitual de uma individualidade ou particularidade – ou seja, é o conhecimento sensível. Da conjunção das duas frases, podemos inferir que o conhecimento obscuro e confuso é um conhecimento sensível que não nos permite “reconhecer uma coisa entre outras” – ou seja, trata-se precisamente da consciência das pequenas percepções insensíveis.

Ora, só pode haver uma consciência confusa do todo se cada uma das partes for, de algum modo, ela mesma, consciente. Portanto, se as pequenas percepções são ditas “insensíveis”, é apenas no sentido em que, tomadas isoladamente, nenhuma delas se destaca suficientemente das demais para despertar nossa atenção. Deve-se notar que, no trecho citado, Leibniz pretende oferecer ao leitor uma evidência empírica para sua tese de que a alma pensa sempre, evidência essa acessível indiretamente a sua consciência. Logo antes de apresentar esse argumento empírico, ele havia apelado para os experimentos científicos descritos por Robert Boyle em seu livro *Discourse about absolute rest in bodies*²³; agora, trata-se de apelar para a experiência consciente dos leitores. As “pequenas percepções insensíveis” se fazem “sentir”, escreve Leibniz nesse trecho, “ao menos confusamente em conjunto” – ou seja, cada uma delas é “insensível” (isto é, indistinguível) tomada isoladamente, mas todas elas são “sensíveis” (distinguíveis) tomadas em conjunto.

Tal caracterização das “pequenas percepções insensíveis” coloca em jogo diversos outros conceitos correlacionados, especialmente a diferença entre percepção e apercepção. Esse é um

tema que pede uma abordagem à parte,²⁴ mas, para a presente discussão, basta assinalar que adotaremos aqui, em linhas gerais, a leitura proposta por Nicholas Rescher, segundo a qual a “apercepção” não deve ser tomada como sinônimo de “consciência”, mas antes como sinônimo de “autoconsciência”.²⁵ Segundo Rescher, a distinção leibniziana entre percepção e apercepção seria estritamente paralela à distinção lockiana entre sensação e reflexão – o que explicaria por que Leibniz afirma, no trecho citado, que nós *sentimos* todas as pequenas percepções.²⁶ Generalizando a tese de Rescher até um ponto que ele mesmo não a levou, podemos concluir que mesmo as pequenas percepções insensíveis são, para Leibniz, não percepções literalmente inconscientes, mas apenas percepções que, por seu grau de distinção, por sua conjunção próxima e por seu número dividem infinitamente a atenção da mente em que elas ocorrem. Ou seja, como já notamos acima, a distinção entre percepções sensíveis e insensíveis é de *grau*, e não de *natureza*; é por isso que, *por princípio*, poderíamos ter acesso a essas percepções que são insensíveis para nós apenas *atualmente*, e não *em si mesmas*, como Leibniz assinala no início do capítulo sobre a percepção dos *Novos ensaios*: “Também temos pequenas percepções nós mesmos [*i.e., além dos animais, os homens também as têm*], das quais não nos apercebemos em nosso estado presente. É verdade que nós poderíamos muito bem nos aperceber delas e delas fazer reflexão, se não fôssemos desviados por sua multiplicidade, que divide nossa mente, ou se elas não fossem apagadas, ou melhor, obscurecidas por percepções maiores”.²⁷ Toda a polêmica de Leibniz contra a crítica ao inatismo proposta por Locke no Livro I de seu *Ensaio* deve ser revista levando-se em consideração essa caracterização do inconsciente leibniziano. Se essa interpretação for correta, ela torna as críticas de Leibniz à tese, proposta por Locke, no Livro I, Capítulo 1 do *Ensaio*, sobre ininteligibilidade de uma modificação não-consciente da mente menos simples do que se poderia pensar inicialmente: tanto quanto para Locke, também para Leibniz o conceito de consciência estaria envolvido no conceito de percepção;²⁸ ao invés de dissociar os conceitos de ideia e de consciência, ele estaria, na verdade, *ampliando o escopo do conceito de consciência*, o que daria o sentido geral de sua “assimilação digestiva” do empirismo, na medida em que, ao invés de recusar o ponto de partida das percepções conscientes, ele o expandiria até um domínio antes insuspeito pelo próprio empirista. Tal ampliação do conceito de consciência continuaria implicando a tese de que não temos uma consciência distinta dessas percepções tomadas isoladamente, ou seja, de que não temos delas nenhuma percepção clara (nem, muito menos, distinta).

Feitos esses breves esclarecimentos preliminares sobre o conceito de pequenas percepções insensíveis, voltemos à questão da memória. Leibniz identifica como tese central de sua discordância com Locke acerca do conceito de pessoa a afirmação de que a identidade “moral ou pessoal” pressupõe a identidade “real ou metafísica”. Essa última pareceria, à primeira vista, envolver a insuficiência da memória como critério de identidade pessoal, substituindo-o por um critério em “terceira pessoa”, que levasse em conta o testemunho de outros indivíduos sobre a identidade da pessoa em questão, o que, talvez, repercutisse até mesmo sobre divergências metodológicas, especialmente sobre a relevância de certos experimentos de pensamento. Já notamos, no entanto, que essa primeira impressão é enganosa: ao contrário, é por uma espécie de generalização absoluta do conceito de memória, até o ponto que ele seria aplicado às percepções insensíveis, que a tese da identidade “real ou metafísica” será defendida por ele. Antes de considerar mais atentamente essa resposta, porém, examinemos em que termos é formulada

a crítica de Leibniz à tese lockiana de que a identidade pessoal não pressupõe a continuidade de uma mesma substância pensante. Esse novo exame prévio é necessário porque a posição de Leibniz sobre a tese de Locke é ambígua. De fato, Leibniz ao mesmo tempo procura recusar a tese de que a identidade pessoal não pressupõe a identidade de uma substância e, no entanto, parece aceitar que, em certas circunstâncias, tal pressuposição não é necessária: é logicamente possível que as “consciências” fossem transferidas por Deus de uma alma para outra, mantendo a unidade de uma mesma pessoa ao longo dessas transferências.²⁹ As razões para se recusar a aceitar o argumento de Locke sobre esse ponto parecem, à primeira vista, demonstrar uma incompreensão dos propósitos dos experimentos de pensamento formulados por esse último – a saber, separar o essencial do acidental nos critérios que usamos normalmente para determinar a identidade pessoal: “isso”, diz Leibniz [a saber, supor tal “transferência” de consciências], “seria perturbar a ordem das coisas sem razão e fazer um divórcio entre o aperceptível e a verdade, que se conserva pelas percepções insensíveis”.³⁰ Ora, o objetivo de Locke com seus experimentos de pensamento era justamente o de averiguar até que ponto os critérios que usamos para atribuir identidade às pessoas reais que efetivamente conhecemos (na maioria dos casos, a continuidade de um mesmo corpo humano vivo e, em “primeira pessoa”, além do corpo próprio, também a aparente permanência de um mesmo “eu”, que seria “aperceptível” internamente por cada um) são necessários, e até que ponto são meramente contingentes, relativos apenas às pessoas que conhecemos neste mundo ou apenas ao estado atual das pessoas que conhecemos. A pergunta metafísica relevante diz respeito ao que as pessoas realmente são, e as diversas hipóteses de Locke são propositadamente formuladas “contra” a ordem natural, i.e., contra o estado contingente do mundo tal como o conhecemos e-ou apercebemos.

Um dos argumentos de Leibniz contra os experimentos de pensamento de Locke que ultrapassa essa aparente incompreensão do propósito com que foram formulados aparece no comentário do § 23, através da contraposição de um experimento aparentemente ainda mais extravagante (uma “suposição muito mais adequada”, diz, porém, surpreendentemente, Leibniz): a ideia de uma “Terra gêmea”.³¹ Segundo esse experimento mental, poderíamos pensar em um globo situado “em outro lugar do universo ou em outro tempo” e que “não difere sensivelmente deste globo da Terra onde habitamos”; poderíamos supor também que “cada um dos homens que o habitam não difere sensivelmente de cada um de nós que lhe corresponde”. Haveria assim, ele continua, “ao mesmo tempo mais de cem milhões de pares de pessoas semelhantes, isto é, duas pessoas com as mesmas aparências e consciências; e Deus poderia transferir apenas os espíritos, ou com eles seus corpos, de um globo para o outro sem que eles se apercebessem disso”. O desafio de Leibniz a Locke é o seguinte: quer consideremos que houve ou que não houve uma tal transferência entre esses pares semelhantes (ou: sensivelmente idênticos) por intervenção divina, “o que se dirá da pessoa deles ou do *si-mesmo* [*soi*] deles segundo seus autores?”. Como podemos entender esse desafio? Qual problema ele coloca para o critério de continuidade psíquica?

Parece que o objetivo do experimento da “Terra gêmea” é o seguinte: Leibniz já havia recusado o critério de identidade pessoal lockiano, formulado em um vocabulário “fenomenológico” de primeira pessoa envolvendo apenas as percepções conscientes (i.e., baseado nos dados mentais disponíveis ao sujeito de experiências conscientes), afirmando que a identidade

das pessoas pode muitas vezes ser melhor estabelecida em terceira pessoa (quer isso seja feito empiricamente – por ex., em casos de amnésia total, poderíamos *ensinar* a alguém que ele foi tal ou tal pessoa³² –, quer isso seja feito de um ponto de vista metafísico – por ex., usando o conceito de pequenas percepções inconscientes). Mas, admitindo, para efeito de argumentação, na ficção da “Terra gêmea”, a premissa de Locke sobre a identidade pessoal, não teríamos como evitar dizer “que essas duas pessoas [...] são uma só e mesma pessoa, o que é, entretanto, um absurdo manifesto”. O desafio de Leibniz consiste então em pedir ao lockiano que mostre como evitar que seu critério de identidade pessoal impeça a situação na qual dois são um, o que é evidentemente absurdo quando se está discorrendo sobre a *identidade numérica* de uma só e mesma pessoa. Normalmente, os filósofos neo-lockianos tentam evitar objeções do tipo da de Leibniz formulando uma cláusula adicional à condição de continuidade psíquica, a saber: que a série de estados mentais conectados pela memória não contenha nenhuma ramificação. Provavelmente Leibniz encararia essa cláusula adicional como sendo *ad hoc* e arbitrária, não respeitando a “intrinsicidade” da relação de identidade.

A alternativa de Leibniz para o critério “fenomenológico” de Locke, estritamente ligado às percepções conscientes, é, como vimos, a de fundamentar a consciência nas “pequenas percepções insensíveis”: são essas últimas que provam a identidade real, contra a identidade meramente “moral” ligada aos dados da consciência, ou seja, ligada ao que Leibniz denomina de “apercepção”. Ou ainda: a apercepção só é possível sobre o pano de fundo de infinitas pequenas percepções insensíveis, as quais exprimem, na mente, a multiplicidade das modificações no corpo, entendido como um todo orgânico composto por uma extensão contínua e infinitamente divisível em ato. A tese de Leibniz implica que um indivíduo não pode não guardar, de alguma forma, mesmo que “inconscientemente” (isto é, de forma minimamente consciente), a memória de experiências e de eventos passados, e que isso é uma condição necessária e suficiente da identidade “real” e fundamento da identidade “moral” – a qual envolve, portanto, o corpo próprio, e explica a validade de critérios em “terceira pessoa” para se reconhecer um indivíduo como o mesmo ao longo do tempo. Ou seja, mesmo a identidade corporal tem sua validade derivada da tese acerca das pequenas percepções insensíveis. Essa tese significa então que a consciência atual não é uma condição necessária da identidade real das pessoas – basta que seja *possível* que o sujeito que tem tais lembranças se recorde dessas experiências e-ou desses eventos passados. Mas, voltando ao texto de Locke, devemos recordar que esse último nunca afirmou que a condição da identidade pessoal é uma lembrança atual do que nos ocorreu, e que só somos idênticos àquilo de que nos recordamos atualmente – isso geraria, como já notamos acima, numerosos paradoxos, tal como o de fazer a identidade de uma pessoa “variar” ao longo do tempo, dependendo do que ela se recorda em dado instante. A discordância com Locke não se dá, portanto, devido à aceitação dessa cláusula mais fraca da “possibilidade” (em oposição à cláusula mais forte da “efetividade”), mas sim devido ao *fundamento* requerido por essa possibilidade: essa última tem de estar fundada em memórias reais, mesmo que sob a forma de “pequenas percepções insensíveis”. Se for assim, porém, teremos de admitir que Leibniz aceita o critério lockiano de continuidade psíquica, discordando apenas sobre quais itens deveriam estar conectados dessa forma. De fato, a memória real que fundamenta a identidade moral é dada pelas pequenas percepções insensíveis, mas ela deve estar presente para que seja possível

haver até mesmo a identidade real. Seriam essas percepções insensíveis conectadas entre si de forma “inconsciente” que forneceriam o fundamento para a aparição de memórias aparentes.

Mas então por que a noção de substância pensante continua sendo, para Leibniz, uma condição necessária da identidade real? Por que não seria suficiente uma cadeia de percepções insensíveis? A resposta para essas questões é também o local de onde se pode vislumbrar por que, para Leibniz, a oposição entre realismo e antirrealismo é uma falsa disputa. Como a substância viva é, segundo ele propõe em sua filosofia da maturidade, a unidade no múltiplo de afecções, e como esse múltiplo é composto por um conjunto de elementos infinito em ato, então a substância singular é sempre um indivíduo dotado de infinitas propriedades. A determinação completa envolvida no conceito dos entes concretos só pode ser caracterizada, pois, pela noção de um conjunto infinito de propriedades determinantes. Um dos subconjuntos infinitos desse conjunto infinito é formado pelas pequenas percepções insensíveis; ao invés de caracterizar o “eu” que é o objeto da apercepção como sendo uma *coisa* ao lado de outras coisas percebidas pela mente, Leibniz o caracteriza por sua *função* unificadora. Nelas, as percepções presentes, passadas e futuras convivem em um domínio virtual que não se confunde com o não-ser: o passado é tão real quanto o presente e o futuro.³³ Logo, se o realismo substancial e o realismo sobre o passado são verdadeiros, é porque o conjunto infinito em ato das pequenas percepções insensíveis garante essa continuidade e constitui, sobre o pano de fundo de seus domínios inconscientes, a consciência dos indivíduos. Quando Leibniz afirma, nesse mesmo capítulo 27 do Livro II dos *Novos ensaios*, que a identidade real se prova “por reflexão presente e imediata”, constituindo a primeira “verdade de fato”, vemos que o acesso introspectivo ao “eu” real se faz sobre a base que nos permite distinguir o “si-mesmo” (“*soi*”) da “aparência do si-mesmo”, o que nos explica por que a “aparência do si-mesmo, acompanhada da verdade, lhe [i.e., à identidade real] acrescenta a identidade pessoal”.

Vimos acima que a recusa da oposição exaustiva entre realismo e antirrealismo na determinação da identidade pessoal leva Leibniz a se posicionar tanto contra o convencionalismo quanto contra a tese sobre a irrealidade do passado. A irrealidade do passado não foi provada como falsa devido à adoção de uma tese anti-justificacionista, mas sim devido à radicalização da tese justificacionista. O convencionalismo, por sua vez, se prova falso pela substancialidade do “eu”. O que o “eu” é e o conjunto infinito de suas percepções passadas, presentes e futuras coincidem exatamente. Nessa coincidência, a distinção entre realismo e anti-realismo não faz mais sentido, e as infundáveis polêmicas sobre se o Leibniz da maturidade era mais ou menos realista se perdem nessa compreensão correta de sua posição compatibilista.

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant manifesta sua concordância fundamental com Locke – presumivelmente, contra os leibnizianos – ao afirmar que “*Ter representações, e contudo, não ser consciente delas*, nisso parece haver uma contradição, pois, como podemos saber que as temos se delas não somos conscientes? Essa objeção Locke já a fez, que também por isso rejeitou a existência de semelhante espécie de representações”. Logo em seguida, porém, essa concordância é matizada por uma ressalva, que retoma quase literalmente as palavras de Leibniz no trecho do *Discurso de metafísica* citado mais acima:

No entanto, – escreve aí Kant –, podemos ser *mediatamente* conscientes de ter uma representação, mesmo que não sejamos imediatamente conscientes dela. – Tais representações se chamam então

obscuras, as restantes são *claras*, e se sua claridade se estende às representações parciais de um todo delas e à sua ligação, são *representações distintas*.³⁴

O exemplo de um homem avistado ao longe, sem que consigamos discriminar clara e distintamente os componentes internos de sua figura (olhos, nariz, boca), nos leva a concluir que somos, de modo mediato – ou seja, *confuso* –, conscientes de cada uma delas, pois a representação do todo é composta pela representação de cada uma de suas partes. Um outro exemplo, o da boa impressão que nos causa uma bela vestimenta, como ilustra Kant na lista de exemplos relevantes para sua *Antropologia* (e não devemos nos esquecer de que Kant dava grande importância à moda e ao bem vestir-se, como nos narra seu biógrafo Manfred Kuehn³⁵), contradiz as advertências do entendimento contra a tendência de considerar, a partir dessas percepções confusas, a importância da pessoa que a porta.³⁶ Esse “*je ne sais quoi*” não deixa de ser uma representação consciente. Se a interpretação proposta acima para o significado que Leibniz atribuía às pequenas percepções insensíveis estiver correta, Kant estaria assim, *malgré lui*, talvez, mais próximo desse último do que de Locke no que se refere ao estatuto das representações conscientes. De fato, como vimos acima, o inconsciente, para Leibniz, não é nada além do que o infimamente consciente. No entanto, ao introduzir em sua caracterização acerca do domínio do insensível a tese de que as pequenas percepções confusas formam um conjunto infinito em ato, e não um conjunto infinito apenas em potência, Leibniz introduz uma marca que constituirá uma diferença *qualitativa* entre sua posição e a de Kant. Porque o conjunto das pequenas percepções é infinito em ato, porque *todo o passado* e *todo o futuro* do mundo estão representados confusamente em cada mônada, então o inconsciente, para Leibniz, ao remeter para a interioridade mais obscura e confusa do sujeito, a identifica com a mais absoluta exterioridade: se a mônada é um “espelho vivo” do universo, se o microcosmo repete o macrocosmo, é porque as afecções infinitas que a modificam são um mapa fiel dos infinitos objetos do mundo. Não é surpreendente, pois, que ele tenha sempre rejeitado a dúvida solipsista de Descartes e afirmado, em seu lugar, a perfeita identidade entre o interno e o externo. O inconsciente é o que, sendo o mais profundamente inscrito em nossas mentes, é, *por isso mesmo*, o que nos conecta mais imediatamente ao mundo externo.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Robert M. (1994), *Leibniz – Determinist, Theist, Idealist*, New York-Oxford: Oxford University Press.

BELAVAL, Yvon (1995), “Sur un point de comparaison entre Kant et Leibniz”, in Id., *Leibniz. De l'Âge Classique aux Lumières. Lectures Leibniziennes*, Paris: Beauchesne, 1995, pp. 237-251.

BERGSON, Henri (1984), *Matière et mémoire*, in *Henri Bergson. Œuvres*, Paris: Presses Universitaires de France.

BOYLE, Robert, *Certain physiological essays and other tracts written at distant times, and on several occasions by the honourable Robert Boyle; wherein some of the tracts are enlarged by experiments and the work is increased by the addition of a discourse about the absolute rest in bodies*. Ann Arbor, MI ; Oxford (UK): Text Creation Partnership, 2005-2012 (EEBO-TCP Phase 1). In : <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/>

text/text-idx?c=eebo;idno=A28944.0001.001. Consultado em 30/08/2016.

CAMPBELL, John (1997), “The Realism of Memory”, in *Language, Thought and Logic. Essays in Honor of Michael Dummett*, edited by Richard Heck, Oxford: Oxford University Press, pp. 157-182.

DUMMETT, Michael (2004), *Truth and the Past*, New York: Columbia University Press, 2004.

____ (1978), “The Reality of the Past”, in Id., *Truth and Other Enigmas*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, pp. 358-374.

____ (1993), “Testimony and Memory”, in Id., *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press, pp. 41-428.

HARTZ, Glenn A.-COVER, Jan A. (1988), “Space and Time in the Leibnizian Metaphysics”, *Noûs* 22, pp. 493-519.

HUME, David (2009), *Tratado da natureza humana*, tradução de Déborah Danowski, São Paulo: Editora Unesp.

KULSTAD, Mark (1991), *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München: Philosophia Verlag.

____, “Leibniz’s Philosophy of Mind”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cf. <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-mind/#PerApp>. Consultado em 30/09/2016.

KUEHN, Manfred (2001), *Kant. A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.

LAW, Edmund (1823), *A Defence of Mr. Locke’s Opinion Concerning Personal Identity; In Answer to the First Part of a Late Essay on that Subject e Appendix to the Defence of Mr. Locke’s Opinion Concerning Personal Identity* (10 vols.), London, Thomas Tegg et al., vol. 3, pp. 177-202.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1875-1890 [repr. 1978]), *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, editado por Carl Immanuel Gerhardt, Hildesheim-New York: Olms, [G].

____ (1923-), *Discours de métaphysique*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt: Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, [AA].

____ (2007), *Corpus hominis et uniuscuiusque animalis machina est quaedam*, in Justin E. H. Smith, “The Body-Machine in Leibniz’s Early Physiological and Medical Writings: A Selection of Texts with Commentary”, *Leibniz Review* 17: pp. 141-179.

LOCKE, John (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.

RESCHER, Nicholas (1967), *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

SMITH, Justin E. H. (2012), “‘Spirit is a Stomach’: The Iatrochemical Roots of Leibniz’s Theory of Corporeal Substance”, in *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, edited by Gideon Manning, London: Brill, pp. 203-224.

ABSTRACT: The rejection of an exhaustive opposition between realism and antirealism in the determination of personal identity conduces Leibniz, in his critiques to Locke in the *New Essays*, to criticize both conventionalism and the thesis on the irreality of the past – both of them elements of Locke’s theory. Leibniz attacks the thesis on the irreality of the past not because he adopts an anti-justificationist thesis, antitetical to Locke’s, but, instead, due to the radicalization of his rival’s justificationist thesis. Conventionalism, on its turn, will be proven as false by the fact that the “self” and the infinite set of its past, present and future perceptions perfectly coincide. In the conclusion of this paper, we will see how some passages of Kant’s *Anthropology* rend him, contrary to what would initially be supposed, closer to Leibniz than to Locke.

KEYWORDS: Leibniz, consciouness, inconstient, Locke, Kant.

Ulysses Pinheiro is professor of the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ), of the Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ) and Associate Researcher of CNPq. The author writes on the following subjects: History of Modern Philosophy, Aesthetics, Politics.

NOTAS

1 Belaval 1995, p. 242.

2 O próprio Law parece hesitar na caracterização positiva da categoria a ser aplicada a pessoas: “A palavra pessoa [designa] *um modo misto, ou relação*, e não uma substância” (grifo meu; para essas citações, cf. Law 1823, pp. 184-200).

3 Cf. a definição de pessoa de Locke no *Ensaio*, II, 27, § 9: “um ser pensante inteligente, que tem razão e reflexão e que pode considerar-se a si mesmo como si mesmo, a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares, o que ele faz apenas através daquela consciência que é inseparável do pensamento e, ao que me parece, lhe é essencial”.

4 Ao passo que o conhecimento do futuro, envolvido em grande parte no convencionalismo, na medida em que esse último visa nosso interesse em relação a ações e eventos que são objetos de nossas intenções, depende de nossa vontade. Cf. Dummett 1993, p. 414.

5 Para mais referências sobre o que consideramos aqui como antirrealismo, cf. Dummett 1978, 2004 e cf. Campbell 1997, pp. 162-163.

6 Resta determinar, nesse modelo, o que torna várias experiências do mesmo “nível” (por ex., várias sensações simultâneas) experiências de uma mesma pessoa. Esse é um dos problemas do famoso Apêndice do *Tratado da natureza humana* de Hume.

7 Cf. Hume, *Tratado*, Livro I, Parte II; para o trecho correspondente no *Ensaio* de Locke, cf. Livro II, Cap. 14.

8 Cf. Hume, *Tratado*, Livro I, Parte III, Seção 5: “Das impressões dos sentidos e da memória”; cf. também Seção 4, onde Hume fala de uma “impressão da memória ou dos sentidos”.

9 Cf. sobre esse ponto o exemplo de Hume sobre nosso conhecimento do assassinato de César no Senado (e, de um modo geral, sobre o conhecimento de qualquer fato histórico), na Seção 4 do , Livro I, Parte III do *Tratado*. A possibilidade de verificação direta por parte de testemunhas que tiveram a impressão presente da morte de César está na base de todos os juízos confiáveis de memória; mas *nós* não temos mais acesso a tais impressões.

10 Seguindo o vocabulário de Dummett 2004, p. 49. É conveniente lembrar que o próprio Dummett propõe um enfraquecimento do justificacionismo com relação ao passado, não adotando sua versão mais radical. A atribuição de uma inspiração “justificacionista” ou “intuicionista” a Hume pode ela mesma ser questionada, uma vez que, partindo de teses aparentemente comprometidas com tal teoria, Hume muitas vezes parece concluir por uma radicalização cético-naturalista, reduzindo a teoria sobre nosso comportamento mental a uma explicação das *causas* (e não das *razões*) que nos levam a pensar de tal ou tal forma. Não discutirei esse ponto no presente texto.

11 Dummett 1993, p. 421, já notou as consequências destrutivas de uma concepção antirrealista sobre o passado para a atribuição de identidade pessoal.

12 Para algumas considerações acerca do realismo em Leibniz, cf. Adams 1994, pp. 338-340, Cap. 11, Item 3: “Realism”.

13 Sobre a evolução dos textos de Leibniz sobre a natureza do tempo, cf. Hartz e Cover 1988; cf. crítica de Adams a esse artigo em Adams 1994, pp. 253-254.

14 Sobre esse ponto, Leibniz concorda em grande medida com Locke sobre o estatuto ontológico das relações.

15 Cf. Dummett 2004, p. 50. Dummett caracteriza o realismo, em outros momentos de sua obra, a partir da aceitação do princípio de bivalência e de uma concepção do significado em termos de condições de verdade.

16 Dummett 2004, p. 52. Para uma posição diametralmente oposta, segundo a qual o passado, enquanto passado, é tão ou mais real do que o presente, cf. Bergson 1984.

17 Cf. Leibniz, *Novos ensaios*, II, 27, § 14 (G V, 222): “Um ser imaterial ou espírito não pode ser despojado de toda percepção de sua existência passada. Ele retém impressões de tudo que lhe aconteceu previamente, e tem até mesmo pressentimentos de tudo que lhe ocorrerá; mas esses sentimentos são o mais das vezes muito pequenos para poder ser distinguidos e para que se possa ter deles apercepção, ainda que eles possam talvez se desenvolver um dia. Essa continuação e ligação de percepções faz alguém ser realmente o mesmo indivíduo, mas as apercepções (i.e., quando nos apercebemos de sentimentos passados) provam além disso uma identidade moral, e fazem aparecer a identidade real”. São as percepções insensíveis que garantem a identidade real do “eu”, contra a identidade meramente “moral” ligada aos dados da consciência, ou seja, ligada ao que Leibniz denomina de “apercepção” (cf. também Livro II, Cap. 27, § 9). Todos os textos de Leibniz nesse artigo foram traduzidos pelo autor.

18 “[...] uma fermentação moderada e constante se mantém, a qual é alimentada por uma matéria circulatória que aumenta de forma cada vez mais rarefada e que é também aos poucos restaurada...” (Leibniz 2007, p. 160). O texto de Leibniz de onde essa citação foi retirada, intitulado *Corpus hominis et uniuscuiusque animalis machina est quaedam*, foi originalmente escrito entre 1681 e 1682. Para uma análise

das teorias químicas da digestão à época de Leibniz, cf. Smith 2012.

19 Como exemplo de uma certa posição padrão entre os comentadores a esse respeito, cf. o verbete ‘Leibniz’s Philosophy of Mind’ da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, escrito por um dos maiores especialistas contemporâneos sobre a concepção leibniziana de consciência, M. Kulstad. A certa altura do verbete, Kulstad afirma que “Leibniz’s theory of perception involves something very distinctive in an age dominated by Descartes’ theory of ideas, the thesis that there are some perceptions of which we are not conscious, the much-discussed *petites perceptions*”.

20 Leibniz, Prefácio, G 6: 46: “... sustento que naturalmente uma substância não poderia existir sem ação”.

21 Leibniz, G 5: 46-47.

22 AA VI, 4: 1567-1568.

23 Publicado pela primeira vez em 1669 (traduzido para o latim em 1671).

24 Para uma discussão em profundidade sobre esse tema, cf. Kulstad 1991.

25 Rescher 1967, p. 126. Para uma visão crítica da posição de Rescher, cf. Kulstad 1991, pp. 145 e ss.

26 Sobre a relação entre “reflexão”, “pensamento (racional)” e “apercepção”, cf. o § 30 da *Monadologia*, no qual se mostra que só podemos ter acesso à ideia de “eu” se já temos as ideias de certas verdades necessárias (tais como as de substância, unidade, multiplicidade, etc.). Daí não se segue, no entanto, que os animais não tenham um tipo de apercepção não-conceitual de si mesmos, tal como é dito na seção 5 do capítulo 21 do Livro II dos *Novos ensaios*, onde Leibniz menciona o exemplo de um javali que “*s’apperçoit d’une personne*” e a persegue (AA VI, 6: 173).

27 Leibniz, *Novos Ensaios*, Livro II, cap. 9, § 1 (G V, p. 121).

28 E, supondo que essa tese seja mantida ao longo da filosofia madura de Leibniz, quando, mais tarde, na *Monadologia*, ele se referir a “mônadas nuas”, destituídas de qualquer percepção clara e vivendo em um estado de “completo aturdimento”, mesmo aí teríamos de reconhecer que se trata de um peculiar estado *de consciência*.

29 “Confesso que se Deus fizesse de tal forma que...” (G V, p. 224). A concessão expressa por essa formulação do § 18 (“Confesso que...”) reaparece outras duas vezes até o final deste Capítulo, nos comentários do § 23 (G V, p. 226) e do § 29 (G V, p. 229).

30 Leibniz, G 5: 224.

31 Leibniz, G 5: 226. Note-se que por “Terra gêmea” Leibniz não entende aqui um mundo possível distinto do mundo atual, mas apenas uma outra porção do espaço qualitativa idêntica – ou melhor, extremamente semelhante – à porção do espaço em que habitamos. Como, porém, segundo Leibniz, o Princípio da Identidade dos Indiscerníveis vale tanto para a identidade de objetos no mundo atual quanto para a identidade transmundana, essa restrição do exemplo da “Terra gêmea” não traz informações relevantes para o argumento geral apresentado nesse trecho.

32 Vemos assim que, mesmo quando se apela para o “testemunho de outros”, para suprir a ausência de lembrança (§ 9), é preciso ao menos que o sujeito ao qual se atribui identidade com uma pessoa do passado tenha consciência de que outros pensam que ele foi tal pessoa, ou seja, é preciso que ele seja informado desses testemunhos, o que reintroduz um certo papel imprescindível para a perspectiva de primeira pessoa (§ 9: “eu poderia sempre aprender dos outros sobre minha vida passada em meu estado precedente” (G V, p. 219); § 26: “se não sabemos nem pudermos jamais aprender a verdade, nem pela lembrança de sua memória, nem por alguns traços, nem pelo conhecimento de outro” (G V, p. 228), não poderia haver responsabilidade moral – ou, ao menos, não haveria castigo segundo a noção ordinária que temos desse último, pois talvez Deus pudesse aplicar castigos sem que os culpados soubessem as razões da punição, e sem que isso diminuísse a justiça divina. O ponto que nos interessa aqui, porém, não é teológico nem moral, mas diz respeito apenas à atribuição de identidade pessoal, o que, segundo Leibniz, não ocorreria nesse exemplo).

33 Cf. Leibniz, G 5: 48: “Pode-se mesmo dizer que, em consequência dessas pequenas percepções o presente é prenhe de futuro e carregado de passado [...] e que, na menor das substâncias, dois olhos tão penetrantes quanto os de Deus poderiam ler toda a sequência das coisas do universo”.

34 Anth, AA 7: 135. Tradução portuguesa in Kant 2006, p. 35.

35 Kuehn 2001, p. 115. Ainda na *Antropologia*, no § 71, onde começa a parte intitulada “Observações antropológicas sobre o gosto”, na sua seção A (“Do gosto da moda”), em uma classificação que não deixa de apresentar uma escala de valores, Kant afirma que “Estar *na moda* é uma questão de gosto: o *fora* da moda que segue um costume anterior, chama-se *antiquado*; aquele que valoriza o estar *fora* da moda é um *extravagante*. É, porém, sempre melhor ser um louco na moda do que um louco fora dela...” (Anth, AA 7: 245).

36 Anth, AA 7: 137.

Recebido / Received: 31.10.2016

Aprovado / Approved: 30.11.2016