

# ALGUMAS NOTAS SOBRE A DIMENSÃO PRÁTICA DA IDENTIDADE PESSOAL EM LEIBNIZ

Roberto Casales García<sup>46</sup>

**Resumo:** De acordo com Alejandro Vigo, quando falamos sobre o problema da identidade pessoal, podemos distinguir dois tipos de questões: por um lado, aquelas questões relativas às notas constitutivas da identidade pessoal; por outro lado, aquelas questões sobre o critério para sustentar que uma pessoa é a mesma em dois contextos diferentes. Se analisarmos a literatura especializada sobre a forma a partir da qual Leibniz aborda esta problemática, nos daremos conta de que grande parte dos comentadores de Leibniz se concentram somente no segundo tipo de perguntas, sem perceber que sua solução depende do modo como Leibniz trata de resolver o primeiro tipo de perguntas. Assim, neste trabalho de investigação nos concentraremos nos aspectos práticos da identidade pessoal, os quais são suas notas constitutivas.

**Palavras chave:** Leibniz, identidade pessoal, moral, prática.

**Abstract:** According to Alejandro Vigo, when we talk about the problem of personal identity, we can distinguish two kinds of questions: on one side, those questions about the constitutive notes of personal identity and, on another, those questions about the criteria to state that a person is the same in two different contexts. If we analyze the specialized literature about the way Leibniz deals with this problem, we will see that most Leibniz's scholars focused only on the second kind of question, without noticing that the solution to them depends on how he tries to solve the first kind of questions. In this paper, we focus, instead, on the practical aspects of personal identity, which are the constitutive notes of it.

**Keywords:** Leibniz, personal identity, moral, practic.

---

<sup>46</sup> Professor investigador e diretor acadêmico da Faculdade de Filosofia da UPAEP México, e-mail: roberto.casales@upaep.mx. O presente texto nos foi enviado em espanhol com o título “Algunas notas sobre dimensión práctica de la identidad personal en Leibniz” e foi traduzido por Percy Daniel Arce dos Santos e William de Siqueira Piauí, com o objetivo de informar melhor os leitores brasileiros, realizamos a tradução dos textos citados e, quando necessário, acrescentamos notas que estão indicadas com (NT), nota dos tradutores, com relação às obras que utilizamos na tradução. Dado o formato do texto, com muitas citações intercaladas no copo do texto, preferimos traduzir muitas das obras que já existem em português para manter o registro conceitual que teve origem no espanhol das traduções.

## **Introdução: O problema da identidade pessoal**

Tal como sugere Alejandro Vigo em um artigo de 1993, intitulado “Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal”, a série de tópicos e perspectivas implícitas no problema da identidade pessoal podem ser divididos fundamentalmente em dois tipos de questões: por um lado, as questões relativas à constituição da identidade pessoal; por outro, as questões de (re)identificação. Enquanto as primeiras “apontam para as notas constitutivas essenciais – tanto descritivas como normativas – das entidades denominadas pessoas e as condições de possibilidade de sua identidade no tempo” (Vigo, 1993: 271), as segundas se referem “ao estabelecimento dos critérios básicos para distinguir indivíduos da classe das pessoas de outros indivíduos da mesma classe e para re-identificar indivíduos como as mesmas pessoas nos diferentes contextos em que aparecem, separados temporalmente” (Vigo, 1993: 272). Embora ambos os tipos de questões se encontrem intimamente relacionados, de tal modo que não podem ser tratados com total independência, metodologicamente falando observamos que é importante insistir nesta distinção, já que, como o próprio Vigo indica (1993: 272), as diversas teorias sobre a identidade pessoal variam entre si dependendo do ponto de partida.

Este último ponto se faz particularmente patente se contrastamos, por exemplo, a releitura que faz Korsgaard (2009: 1-26) de Platão, Aristóteles e Kant a partir de sua noção de identidade prática, com algumas perspectivas modernas como as de Locke e Hume. No caso de Locke e Hume nos encontramos frente a uma teoria da identidade pessoal que parte do segundo tipo de questões, algo que se faz evidente tanto na caracterização não substancialista de Locke (*Ensaio*, XXVII, §7), como na definição humeana da identidade pessoal em termos de “uma multidão ou coleção de diferentes percepções, unidas entre si por certas relações” (*Tratado*, I, 4, 2). Não é estranho, conseqüentemente, que o tratamento da identidade pessoal, dado por Leibniz nos *Novos ensaios*, gire em torno deste segundo tipo de questões, tal e como se faz patente em grande parte da literatura especializada sobre o tema – pensamos mais concretamente em: Wilson (1999), Vailati (1985), Scheffler (1976), Bobro (1999), inclusive em leituras mais atuais do tema, como a de Gut (2017), Sánchez e Villanueva (2011 e 2012), para mencionar alguns. Tanto no caso de Locke e de Hume, quanto no diálogo que Leibniz estabelece a este respeito em seus *Novos ensaios*, a questão central não reside tanto em analisar os elementos constitutivos da identidade pessoal, mas sim em definir os critérios pelos quais

podemos dizer que uma pessoa é a mesma em dois contextos e momentos distintos em que aparece.

Assim, embora o tratamento da identidade pessoal nos *Novos ensaios* gire em torno deste segundo tipo de questões, como pode ser visto em sua abordagem da relação entre a identidade real e a pessoal, Leibniz não tem dúvida quanto a caracterizar a segunda como um certo tipo de identidade moral, a qual, ao conservar-se diante da morte, é vital “para constituir a mesma pessoa, capaz portanto de sentir punições e recompensas” (NE, II, 27, §10; Echeverría I, 270). Algo semelhante se observa em seu *Discurso de metafísica* de 1686, ao indicar a diferença entre as almas e os espíritos: enquanto que as primeiras, as almas, “não conhecem o que são, nem aquilo que fazem”, de modo que “pela ausência de reflexão sobre si mesmas não possuem em absoluto qualidade moral”, os espíritos, “conhecendo o que ele é, e podendo dizer esse *EU*, que diz muito, não só permanece e subsiste no sentido metafísico [...], mas, além disso, permanece o mesmo no sentido moral e constitui o mesmo personagem” (OFC II, 200; AA VI, 4B, 1583-1584). Isto se deve, segundo o §XXXVI de seu *Discurso de metafísica*, ao fato que “somente os espíritos são feitos à sua imagem (da divindade)” e ao que “somente eles podem lhe servir livremente e atuar com conhecimento à imitação da natureza divina”, i. e., “governam a si mesmos à maneira de Deus” (OFC II, 202; AA VI, 4B, 1586), de modo que “não podemos, pois, duvidar que Deus tenha ordenado tudo de modo que os espíritos não somente possam viver sempre, o que é impossível que deixe de acontecer, mas que também conservem sempre sua qualidade moral, com o objetivo de que sua cidade não perca nenhuma pessoa, ou mesmo que o mundo não perca nenhuma substância” (OFC II, 203; AA VI, 4B, 1587).

Esta mesma ideia a encontramos em mais dois outros textos: por um lado, no §89 da Primeira parte de seus *Ensaio de teodiceia*, onde Leibniz faz alusão novamente a esta caracterização da identidade pessoal para distinguir entre a indestrutibilidade das almas e a imortalidade dos espíritos (OFC X, 148-149; GP VI, 151-152); por outro lado, em uma carta dirigida à Eleitora [Princesa] Sofia [Carlota], datada o dia 29 de novembro de 1707, na qual sustenta que a peculiar constituição da alma humana “lhe faz entrar em uma espécie de sociedade com Deus, e lhe faz apto para as leis do castigo e da recompensa, inclusive com relação às ações internas, porque possuem reflexão e pensam no que se chama eu, que constitui a duração ou a identidade moral de uma pessoa” (Klopp 9, 288; Echeverría II, 97). Além da distinção entre imortalidade e indestrutibilidade, ou da diferença entre as almas e os espíritos, o ponto medular destas referências é fazer notar que Leibniz, inclusive quando faz um

tratamento extenso do segundo tipo de questões, pressupõe uma certa compreensão prática ou moral da identidade pessoal, a qual nos remete diretamente ao primeiro tipo de questões. Daí que o presente trabalho de pesquisa tenha como objetivo principal analisar o que Leibniz entende por essa identidade ou qualidade moral que constitui nossa personalidade, partindo de alguns pressupostos ontológicos e de investigar suas correspondentes consequências práticas.

### **Pressupostos ontológicos da identidade prática**

Em uma paráfrase que faz a partir de Lorenzo Valla entre 1677 e 1680, Leibniz sustenta que “pessoa significa aquela qualidade segundo a qual um homem difere de outro homem, tanto na alma e no corpo como nas coisas exteriores” (OFC II, 107; AA VI, 4C, 2540), definição que não somente se entende em relação às pessoas humanas, mas que também diz respeito às pessoas na divindade. Embora esta definição de pessoa se relacione tanto com a *entitas tota*, que postula desde sua *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* de 1663 (OFC II, 5; AA VI, 1, 11), como com o princípio de adesão<sup>47</sup> e sua teoria da *notio completa*, desenvolvida de forma mais plena ao longo de 1686 – como se pode ver em obras como seu *Principium scientia humanae* (Olaso, 401; AA VI, 4A, 672), seu *Discurso de metafísica* (OFC II, 169; AA VI, 4B, 1540) e sua correspondência com Arnauld (cf., por exemplo, as *Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld fechada el 14 de julio de 1686*, OFC XIV, 39; Finster, 88-90) –, também podemos relacioná-la com seus escritos de jurisprudência, concretamente com a segunda parte de seu *Nova Methodus* de 1667, onde, de acordo com o que temos registrado, aparece pela primeira vez a noção de qualidade moral e se estabelece um certo paralelismo entre esta e o que aqui se compreende como a qualidade real das coisas:

§. 14a. A moralidade e a justiça, ou a injustiça, nascem de uma ação, de uma *qualidade da pessoa* que age com vistas a algo, que surge como resultado de suas ações anteriores, a qual se denomina: *qualidade moral*. Quanto à qualidade real, que é a qualidade de que dispõe uma coisa para agir, esta compreende: potência para agir (*potentia agendi*) e necessidade de agir (*necessitas agendi*). Assim, a potência moral se chama *Jus*, e a necessidade moral se chama *Obligatio*. (AA VI, 1, 301).

Ainda que possamos dizer muito sobre a relação da *entitas tota*, o princípio de adesão e a *notio completa* com a identidade pessoal, tal e como se observa no grosso da literatura especializada sobre o tema, os pressupostos ontológicos da identidade pessoal aos quais vamos nos referir neste trabalho de pesquisa são, todavia, aqueles aspectos que servem como pano de

---

<sup>47</sup> De acordo com o princípio de adesão de Leibniz, uma proposição é verdadeira quando a noção do predicado está incluída na noção do sujeito.

fundo para articular esta última caracterização da qualidade moral das pessoas, na medida em que ser pessoa e ser indivíduo são coisas distintas. Com isto nos referimos, portanto, a todos aqueles aspectos de sua ontologia monadológica em virtude dos quais não só podemos distinguir os espíritos das almas, mas que também possibilitam que um determinado indivíduo atue “com vistas a algo”, segundo uma “potência e necessidade moral”. Dado que agir “com vistas a algo” implica “agir com vistas a um fim”, o primeiro aspecto para o qual devemos olhar é qual tipo de teleologia que está implícita nesta passagem e, por consequência, em sua concepção da agência moral<sup>48</sup>.

Sabemos, efetivamente, que de acordo com a natureza dinâmica das mônadas, estas se encontram sempre em constante mudança – já que, como sustenta em seus *Novos ensaios*, “uma substância não pode existir sem ação” (NE, Prefacio, Echeverría I, 41) –, e que essas mudanças, em virtude das quais “têm em si mesmas certa perfeição (ἔχουσι τὸ ἐντελεῖς) e uma suficiência (αὐτάρκεια) que as converte em fonte de suas ações internas e, por assim dizer, em autômatos incorpóreos” (*Monadologie*, §18, OFC II, 330; GP VI, 609-610), surgem em virtude das “leis das apetições ou das *causas finais do bem e do mal*” (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §3, OFC II, 345; Robinet I, 33). Leibniz, porém, não acredita que esta espontaneidade e esta teleologia sejam uniformes ou homogêneas em todas as mônadas, mas, como sustenta Rutherford (2005: 157 e ss.) e Jorati (2015: 669-670), admite distintas formas, em função do tipo de percepções e das apetições que cada uma possui. Inclusive quando toda atividade monádica é espontânea e teleológica, só “a substância livre se determina por si mesma, e isto segundo a consideração do bem percebido pelo entendimento, que a inclina sem necessitá-la” (*Ensayos de teodicea*, OFC X, 296; GP VI, 288). Isto se deve ao fato que os espíritos não só são conscientes de algumas de suas percepções mais destacadas, aquelas que se elevam ao grau da sensação e que podem ser captadas (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §4, OFC II, 345; Robinet I, 33-35) – como acontece também com aqueles animais que contam com órgãos sensoriais, capazes de juntar “vários raios de luz ou muitas ondulações do ar, para que por essa reunião sejam mais eficazes” (*Monadologie*, §25, OFC II, 331; GP VI, 611) –, mas que também possuam “*atos reflexivos*, em virtude dos quais podemos pensar nisso que se chama *eu* e considerar que isto ou aquilo está em *nos*” (*Monadologie*, §30, OFC II, 332; GP VI, 612).

---

<sup>48</sup> Em termos gerais, diz-se que um sujeito é um ‘agente moral’ na medida em que é capaz de asserções intencionais.

Embora Leibniz admita um certo tipo de consciência fenomênica nos animais, como se observa no caso do javali mencionado em seus *Novos ensaios* (NE, II, 21, §5, Echeverría I, 197), só os espíritos possuem um tipo de consciência reflexiva de carácter introspectivo (Barth, 2011: 234), na medida em que supõe um certo tipo de ato reflexivo da memória, considerada não já como aquela memória ontológica que nos permite conservar as marcas ou traços de nossas percepções passadas (*Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld fechada el 14 de julio de 1686*, OFC XIV, 37; Finster, 84), nem como a *reminiscência* ou memória reprodutiva (NE, I, 1, §5, Echeverría I, 74) que acompanha a sensação, mas, assim o indica Jorgensen (2011: 897), como lembrança ou *souvenir*, em virtude da qual podem conceber suas ações internas como próprias (*Reflexio*, AA, VI, 4B, 1471). Não é estranho, em consequência, que defina este tipo de consciência como “a reflexão sobre uma ação, ou a memória de uma ação nossa que pensamos ser nossa” e que “inclui a verdadeira substância mesma, ou seja, o eu” (*Table de Définitions*, Methodus Vitae III, 70; Couturat, 495), de modo que, como se considera nos *Novos ensaios*, “de acordo com a ordem das coisas, a identidade aparente com a pessoa mesma, que se sente igual a si mesma, supõe a identidade real em cada *próximo passo* acompanhado de reflexão ou de sentimento do eu” (NE, II, 27, §10; Echeverría I, 270).

Graças a este tipo de consciência e atos reflexivos, os espíritos não só podem autoprescrever-se a causalidade de seus atos, como pode ser notado em sua correspondência com Thomas Burnett (*Carta a Burnett de 2 de agosto de 1704*, GP III, 299), mas que também podem agir “com vistas a algo”, i. e., se determinarem a agir conforme a um fim que se propuseram a si mesmos, condições *sine qua non* para falar de responsabilidade moral e, portanto, de agência moral. A consequência desse último ponto é que os espíritos não se encontram determinados por uma necessidade cega, i. e., conforme a uma série de leis subalternas da natureza, que seguem “a partir das primeiras leis essenciais da série, verdadeiras sem exceção, que contém a finalidade total de Deus ao escolher o universo” (*De natura veritatis*, OFC II, 154-155; AA VI, 4B, 1518) e que, portanto, seguiriam “uma necessidade física”, mas sim:

[...] têm algo maior e mais admirável, segundo certa imitação de Deus: que não estão ligados a nenhuma das leis certas subalternas do universo, mas sim que, como por um certo milagre particular, agem espontaneamente em virtude de seu próprio poder e, por meio da intuição de certa causa final, interrompem em sua própria vontade o nexo e o curso das causas eficientes. (*De natura veritatis*, OFC II, 155; AA VI, 4B, 1519).

Ao serem imagens da divindade, com efeito, os espíritos são “capazes de conhecer o sistema do universo e de imitar algo dele mediante desenhos arquitetônicos, pois cada espírito

é, em seu âmbito, como uma pequena divindade” (*Monadologie*, §83, OFC II, 340; GP VI, 621). Em outras palavras, “o espírito não tem somente uma percepção das obras de Deus, mas que é também capaz de produzir algo que se parece com elas, embora no pequeno”, como acontece com os sonhos e as “ações voluntárias”, onde “imita no que o circunda, no pequeno mundo em que é permitido que o faça, o que Deus faz no grande” (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §14, OFC II, 350; Robinet I, 55-57). Daí que o tipo de espontaneidade de que gozam os espíritos constitui “uma espontaneidade ligada à inteligência”, i. e., uma espontaneidade que é tanto mais livre “quanto mais se age seguindo a razão”, e menos livre quanto mais “se age em função das paixões” (*Definición de libertad*, Roldán, 207-208; GP VII, 109-110). Isto se deve, conforme ao que é dito no §49 de sua *Monadologie*, a que “atribuímos ação à mônada na medida que tem percepções distintas, e paixão na medida que as tem confusas” (OFC II, 335; GP VI, 615; cf. também: *Ensaio de teodiceia*, III, §289; OFC X, 296-297; GP VI, 288-289), de modo que, ainda que “tudo o que acontece na alma depende dela”, nem tudo “depende sempre de sua vontade” (*Ensayos de teodiceia*, I, §64, OFC X, 132; GP VI, 137).

Mas inclusive quando são escravos de suas paixões, os espíritos têm certo poder indireto sobre elas, “porque, embora ele [espírito] não possa mudar suas paixões no momento, pode trabalhar nisso desde antes com bastante sucesso e criar novas paixões e, inclusive, [novos] hábitos” (*Ensayos de teodiceia*, I, §64, OFC X, 132-133; GP VI, 137). Este último ponto se deve, em princípio, a duas coisas: por um lado, a que “a vontade é uma propensão a atuar da qual somos conscientes” (*De libertate et necessitate*, OFC II, 127; AA VI, 4B, 1444), i. e., “a tendência do ser inteligente” (*Table de Définitions*, Methodus Vitae III, p. 73; Couturat, 498) que se segue de um certo julgamento ou deliberação – entendendo por esta última “a consideração dos argumentos contrários quanto a um bem ou um mal prático” (*Table de Définitions*, Methodus Vitae III, p. 73; Couturat, 498) –; por outro lado, que os espíritos “não escolhem suas vontades atuais”, na medida em que estas inclinações ou tendências, como menciona no §5 do segundo apêndice de seus *Ensaio de teodiceia*, “procedem das razões e das disposições” (OFC X, 398; GP VI, 391) que as antecedem. Enquanto que nossas paixões e inclinações sensíveis ficam relegadas ao âmbito do imediatismo, “a razão”, e com isso a deliberação, “nos conduz para o porvir e a duração”, e “a inclinação expressa por meio do entendimento se transforma em *preceito* ou verdade prática” (NE, I, 2, §3, Echeverría I, 90). É justamente este carácter projetivo da deliberação o que possibilita aos espíritos ter um certo poder indireto sobre as paixões e também, portanto, atuar livremente “com vistas a algo”, i. e.,

não se deixando constranger por fatores externos (*Definición de libertad*, Roldán, 207; GP VII, 110).

### Considerações práticas da moral leibniziana

Aquela liberdade própria dos espíritos, tal e como sugere Leibniz em sua *De libertate a necessitate in eligendo* datado de entre 1680 e 1684, reside “na potência de se determinar, em outras palavras, de atuar sobre si mesmo”, na medida em que “a mente não se determina por algo externo, mas por si mesma” (OFC II, 136; AA VI, 4B, 1451). Daí que, embora todos os espíritos finitos se encontrem determinados a agir conforme ao princípio do melhor, i. e., segundo “aquilo que lhe parece melhor” (*Discurso de metafísica*, OFC II, 174; AA VI, 4B, 1548; também: *De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II, 137; AA VI, 4B, 1452), nos espíritos existe “não só a liberdade com relação à coação, mas também à necessidade”, algo que é possível na medida em que “a raiz da liberdade humana reside em ser imagem de Deus” (*De libertate a necessitate in eligendo*, OFC II, 137; AA VI, 4B, 1452). Este último ponto significa, como já mencionamos antes, que os espíritos não só são espelhos viventes do cosmos (*Monadologie*, §56, OFC II, 336; GP VI, 616), mas também são imagens da divindade, de forma que, como sustenta no §147 da segunda parte de seus *Ensaaios de teodiceia*: “Deus deu de presente uma imagem da divindade ao dar a inteligência” e “lhe deixa fazer em seu pequeno departamento, para que adorne a Esparta que conseguiu” (OFC X, 198; GP VI, 197). Daí que, seguindo a metáfora do espelho, a diferença entre os espíritos e as demais substâncias simples seja “tão grande como a que existe entre o espelho e quem o olha” (*Discurso de metafísica*, OFC II, 201; AA VI, 4B, 1585), ao que em seguida adiciona:

Com efeito, os espíritos são as substâncias mais suscetíveis de se aperfeiçoarem e o que suas perfeições possuem de particular é que entre si se prejudicam o mínimo ou, melhor dizendo, que se auxiliam mutuamente, pois somente os mais virtuosos poderão ser os amigos mais perfeitos; do que se segue de maneira manifesta que Deus, que busca sempre a máxima perfeição em geral, terá o maior cuidado para com os espíritos, e lhes proporcionará não só em general, mas também a cada um em particular, a maior perfeição que permita a harmonia universal. (*Discurso de metafísica*, OFC II, 202; AA VI, 4B, 1586).

Enquanto as demais substâncias simples “se prejudicam ou se limitam mutuamente e, por conseguinte, pode-se dizer nesse sentido que atuam umas sobre as outras, e que estejam obrigadas, por assim dizer, a se acomodar entre si” (*Discurso de metafísica*, OFC II, 178; AA VI, 4B, 1553), os espíritos “se prejudicam o mínimo” ou “se auxiliam mutuamente”, já que, na opinião de Leibniz, “quem tem amigos não pode carecer de bens” (*Initia et Specimina Scientiae*

*Generalis*, Methodus Vitae III, 140; GP VII, 63). Daí que só possamos nos dispor corretamente para a virtude se, entre outras coisas, considerarmos que, apesar de nossas diferenças individuais, “devemos pensar não obstante que nenhum homem pode subsistir por si só” e que somos “não só parte de todo o criado, mas também [...] da *Política*, da sociedade e nação à qual estamos vinculados” (*De vita beata*, Methodus Vitae III, 175; GP VII, 93). Razão pela qual os espíritos devem, segundo o §16 de seu *Novo sistema*, “figurar sempre neste universo do modo mais apropriado para contribuir para a perfeição da sociedade de todos os espíritos que constitui sua união moral na Cidade de Deus” (OFC II, 248; GP IV, 486), enquanto que a verdadeira piedade e a verdadeira felicidade, como sustenta no Prefácio de seus *Ensaio de teodiceia*:

[...] consistem no amor de Deus, mas em um amor esclarecido, cujo ardor esteja acompanhado de luz. Tal espécie de amor faz surgir este prazer nas boas ações que dá relevo à virtude e, relacionando tudo a Deus, como ao centro, transporta o humano ao divino. Pois ao fazermos nosso dever, ao obedecermos à razão, cumprimos as ordens da suprema razão, dirigimos todas nossas intenções ao bem comum que não é diferente da glória de Deus; descobrimos que não há maior interesse particular do que desposar o [interesse] geral, e nós mesmos nos satisfazemos ao termos prazer em proporcionar as verdadeiras vantagens dos homens. (OFC X, 9-10; GP VI, 27-28)<sup>49</sup>

Ainda que Leibniz sustente que nossa “*eleição segue a maior inclinação*” (*Carta de Leibniz a Pierre Coste fechada el 19 de diciembre de 1707*, Roldán, 225; GP III, 401-402) – de maneira que, como observa Markku Roinila, em toda eleição racional, ou seja, em toda escolha racional se imiscuem também nossas paixões e não só nossas percepções claras e distintas (2007: 104) –, e inclusive ainda que “ninguém faça nada deliberadamente que não tenha como motivo seu próprio bem” (*Juris et aequi elementa*, Salas II, 126; Mollat, 24; cf. também: *Elementa Juris Naturalis*, Guillén, 73; AA VI, 1, 461), ainda assim nossa potencia moral aponta para “procurar o bem comum em quanto isso depende de nos”, já que “não nascemos, pois, para nós mesmos, mas para bem da sociedade” (*La Generosité...*, Methodus Vitae III, 189; GP VII, 107-108). É neste mesmo contexto em que afirma que, por um lado, “devemos ter um respeito à dignidade de nossa natureza cuja excelência consiste na perfeição do espírito ou na mais alta virtude” e que, por outro lado, “devemos pensar no que o público espera de nós e no que

---

<sup>49</sup> (NT) Utilizamos aqui a tradução presente em LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de teodiceia*. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação liberdade, 2013, p. 47. Na versão em espanhol referenciada acima temos: “consisten en el amor de Dios, pero en un amor ilustrado, cuyo ardor va acompañado de luz. Esta especie de amor hace que nazca la satisfacción por las buenas acciones que subraya la virtud y que, al referirlo todo a Dios, como a su centro, convierte lo humano en divino. Porque al cumplir con su deber, al obedecer a la razón, se cumplen las órdenes de la suprema razón, se dirigen todas sus intenciones al bien común, que no se diferencia de la gloria de Dios; descubrimos que no hay un interés particular mayor que el de adherirnos al interés general y que nos satisfacemos a nosotros mismos complaciéndonos en proporcionar las verdaderas ventajas a los hombres”.

esperaríamos nós mesmos se nos puséssemos no lugar dos outros” (*La Generosité...*, Methodus Vitae III, 189; GP VII, 108), já que “se deixamos de fazer isso, somos como monstros, e nossos vícios são como doenças na Natureza” (*La Generosité...*, Methodus Vitae III, 189; GP VII, 107)<sup>50</sup>. Não é estranho, conseqüentemente, que para Leibniz o verdadeiro ponto de vista da moral consista em “se situar no lugar do outro”, na medida em que isto nos permite “descobrir considerações que sem ele não teríamos tido”, como o é o caso do conhecimento das “consequências daquilo que fazemos” e “a vontade que teríamos se estivéssemos no lugar do outro, que poderia ser injusta” (*La Place d’Auntry*, Methodus Vitae III, 6-7; Grua, 701).

Considerando este último ponto; assim, podemos inferir duas coisas: em primeiro lugar, que “uma vida honrada”, que é o primeiro preceito do direito relativo à *justiça universal*, “não é outra coisa além de uma vida governada pela virtude em geral, em outras palavras, uma vida na qual os hábitos da alma seguem a razão e a moderação das paixões”; em segundo lugar, que a prática da virtude universal dispõe “para ajudar a sociedade em tudo o que nos é possível” (*De tribus naturae et gentium gradibus*, Salas II, 112; Mollat, 9), disposição que surge da complacência que nos causa a felicidade dos outros (*Definitiones*, Methodus Vitae III, 157; GP VII, 73). Enquanto que o segundo nos remete à concepção leibniziana do amor desinteressado, concebido, segundo Ursula Goldenbaum (2009: 194 e ss.), como uma resposta à concepção hobbesiana da lei natural, o primeiro nos remete tanto à sua teoria da virtude e do habituar-se, como a sua caracterização da justiça como a “caridade do sábio”, tal e como se faz patente no Prefácio de seu *Codex Iuris Gentium* de 1693: “o homem bom é aquele que ama a todos, na medida em que a razão o permite. Portanto, a justiça, que é a virtude que regula o afeto, que os gregos chamaram *φιλανθρωπίαν* (filantropia), que pode ser mais convenientemente definida, se não estou enganado, como a *caridade do sábio* (*Caritatem sapientis*)” (AA IV, 5, 61). Daí que, se a vontade “consiste na inclinação a fazer alguma coisa em proporção ao bem que ela possui” (*Ensaio de teodiceia*, I, §22, OFC X, 110; GP VI, 115) ou na “tendência que segue a opinião, presente no que tende, acerca do bem ou do mal” (*De affectibus*, Methodus Vitae III, 88; Grua,

---

<sup>50</sup> Neste mesmo sentido, Leibniz afirma que: “aqueles que não se ocupam da verdade nem de seu ensino, aqueles que têm a alma dura, e reduzem a justiça ao rigor, e não concebem que não se possa ser justo sem ser benéfico porque não somos mais do que administradores dos bens que Deus nos tem confiado para fazer aos outros felizes; aqueles gostam da maledicência e do juízo temerário, aqueles que tentam levar ao ridículo os outros, gozando em sua própria vaidade, como se estivessem acima deles; em suma, não só aqueles que procuram seu proveito, seu prazer e sua glória no mal do outro, mas também aqueles que não se esforçam com ardor pelo bem comum, e não lutam por tirar da miséria os que nela estão, podendo fazê-lo, e, em geral, aqueles se mostram sem luz e sem caridade, se vangloriam de uma piedade que quase não conhecem, por muito que se ponham diante dela” (*La veritable piete*, Salas, 422; Grua, 500).

513), nossa potencia moral e, portanto, nossa qualidade moral, não pode ser entendida como algo alheio à virtude, ao amor e as leis da justiça.

Que a identidade pessoal dos espíritos supõe toda uma teoria da virtude, em primeiro lugar, é algo que se segue da natureza mesma da vontade, já que para o hanoveriano “a vontade jamais se vê arrastada a agir a não ser pela representação do bem” (*Ensaio de teodiceia*, I, §45, OFC X, 122; GP VI, 128), de modo que, “ao querer, seguimos sempre o resultado de todas as inclinações que procedem tanto do lado das razões como das paixões”, inclusive quando, “ao se determinar a querer, não seguimos sempre o último juízo do entendimento prático” (*Ensaio de teodiceia*, I, §51, OFC X, 125; GP VI, 130). Se nossa vontade se vê inclinada segundo a forma que percebemos o bem ou a perfeição de algo, e esse último depende da clareza e distinção de nossas percepções, então nossa capacidade de deliberar se vê afetada por nossas percepções (Roinila, 2008: 358-359), incluindo aquelas pequenas percepções inconscientes, tal como se observa em seus *Novos ensaios*:

Várias percepções e inclinações concorrem para a volição perfeita, que constitui o resultado do conflito entre elas. Existem inclinações imperceptíveis à parte, cujo acúmulo constitui uma inquietação, e nos impulsiona sem que vejamos o motivo; existem também várias juntas, que conduzem a algum objeto, ou que dele se afastam, caso em que temos desejo ou temor, também ele acompanhado de uma inquietação, que porém não chega sempre até o prazer ou ao desprazer. Finalmente, existem impulsões, acompanhadas efetivamente de prazer e de dor, sendo que todas essas percepções constituem ou sensações novas ou imaginações que restaram de alguma sensação passada (acompanhadas ou não da recordação), as quais ao renovar os atrativos que essas mesmas imagens tinham nessas sensações precedentes, renovam também os impulsos antigos, à proporção da vivacidade da imaginação. De todas essas impressões resulta finalmente o esforço *prevalente* [ou o impulso *que prevalece*], que perfaz a vontade plena. Contudo, os desejos e as tendências que nos apercebemos, denominam-se também muitas vezes *volições*, embora *menos completas*, quer prevaleçam e vençam, que não. Assim sendo, é fácil julgar que a volição não poderá subsistir sem *desejo* e sem *fuga* [ou *recusa*]: pois é assim que, a meu ver, poderíamos denominar o oposto do desejo. (NE, II, 21, §39, Echeverría I, 219)<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> (NT) Utilizamos aqui a tradução presente em LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984 (Col. Os pensadores), p. 139-140. Na versão em espanhol referenciada acima temos: “A la volición perfecta concurren diversas percepciones e inclinaciones, y aquella es resultado del conflicto entre éstas. Hay algunas que son imperceptibles, cuyo amontonamiento provoca una inquietud, y nos mueven sin que conozcamos la causa; algunas de ellas se juntan, y nos llevan hacia algún objeto o nos alejan de él, y entonces se produce el deseo o el temor, acompañado a su vez de una inquietud, pero que no llega siempre al placer o al displacer. Por último, hay impulsos, efectivamente acompañados de placer o dolor, y todas esas percepciones son o bien sensaciones nuevas o imaginaciones que han quedado de alguna sensación anterior (acompañadas o no del recuerdo correspondiente), las cuales al renovar los atractivos que esas mismas imágenes tenían en sus sensaciones precedentes, renuevan asimismo los impulsos antiguos, proporcionalmente a la vivacidad de la imaginación. Y de todos esos impulsos resulta finalmente el impulso que *prevalece*, el cual lleva a cabo la voluntad plena. Sin embargo, los deseos y las tendencias que captamos, son llamados también con frecuencia *voliciones*, aunque *menos enteras*, según prevalezcan y arrastren o no. De manera que es fácil concluir que la volición apenas podría subsistir sin *deseo* y sin *rechazo*: pues así es como creo que se podría llamar al opuesto al deseo”.

Daí que, em segundo lugar, se toda ação segue a inclinação mais forte segundo nossa forma de perceber o bem que esta contém, segue-se que nosso querer e nossa capacidade para autodeterminarmo-nos está relacionada com o prazer, na medida em que este é a sensação ou percepção da perfeição, tal e como Leibniz sustenta em uma grande quantidade de obras, como em sua *Meditação sobre a noção comum de justiça* (Salas II, 95; Mollat, 60). Se é certo que o prazer se encontra intimamente relacionado tanto com aquelas “inclinações insensíveis das quais não nos apercebemos”, como com aquelas inclinações sensíveis cuja “existência e objeto são conhecidos, mas cuja formação não se sente”, como é o caso das inclinações confusas que atribuímos ao corpo, também encontramos “inclinações distintas”, as quais, segundo Leibniz, “nos vêm dadas pela razão” (NE, II, 21, §42, Echeverría I, 222). Os atos reflexivos da consciência, neste sentido, nos permitem sair da escravidão do primeiro e segundo tipo de prazeres, frente a considerar também aqueles bens de maior estimação, já que, como sustenta Jorgensen, “uma vez que somos capazes de nos sentir a nós mesmos, somos capazes de sentir o que é bom *para nós*” (2019: 257). Para Leibniz, com efeito, graças ao fato que “a reflexão não é mais que uma atenção para com aquilo que existe em nós mesmos” e que “somos, por assim dizer, inatos a nós mesmos” (NE, Prefacio, Echeverría I, 40), graças a isso os espíritos podem ser concebidos como agentes morais, capazes de seguir “as leis espirituais da justiça”, que os demais seres vivos “são incapazes [de seguir]” (*Carta de Leibniz a Arnauld fechada el 9 de octubre de 1687*, OFC XIV, 138; Finster, 340).

Apesar de que “Deus ter proporcionado ao homem” certas tendências e princípios morais a modo de “*instintos* que conduzem de imediato e sem consideração quanto ao que a razão ordena”, em terceiro lugar, os espíritos requerem a razão e a deliberação, já que “todos esses instintos não conduzem à ação inevitavelmente; nós resistimos a eles mediante paixões, os obscurecemos por meio de preconceitos e os alteramos baseados em costumes contrários” (NE, I, 2, §9, Echeverría I, 92-93). Estas tendências morais, ao circunscreverem-se às leis da justiça, nos permitem experimentar prazer no bem e a perfeição do outro e, ao experimentar “satisfação no bem geral” – que constitui o “prazer da virtude” –, nos impulsionam a agir “de acordo com a justiça em tudo, inclusive levando contra seus próprios interesses” (*Meditación sobre la noción común de justicia*, Salas II, 97; Mollat, 63). Diferentemente dos prazeres dos sentidos, que surgem sempre de uma percepção confusa, o prazer do espírito “consiste no conhecimento das perfeições por suas razões” (*La felicidad*, Methodus Vitae III, 106; Grua, 579-580), de modo que a motivação a agir se encontre não no prazer mesmo, mas sim na

perfeição e no bem percebido, enquanto que este, segundo Jennifer Frey, “é objetivamente desejável ou valorado independentemente dos estados psicológicos do agente” (2016: 602).

Levando em consideração que a perfeição dos espíritos consiste na virtude e que esta se relaciona com a forma com que cada um contribui ao bem comum, Leibniz se dá conta que existem ao menos duas razões para desejar o bem alheio: o bem por nosso próprio bem, onde se considera ao outro como “o instrumento [ou meio] que utilizamos” e “se deseja o bem alheio por causas que não são esse mesmo bem”; o bem, quando “o bem alheio é desejado por si mesmo” (*Juris et aequi elementa*, Salas II, 130; Mollat, 28). Enquanto que no primeiro caso nos encontramos com uma forma de individualismo, a qual é perniciosa na medida em que “dá origem à formação de seitas e rivalidades, que impedem o progresso” (*Memoire pour des personnes esclairees et de bonne intention*, Salas, 383; AA IV, 4, 620) – razão pela qual “não merece propriamente o nome de amor” (*Carta de Leibniz a la electriz Sofia sin fecha*, Echeverría II, 77; GP VII, 547) –, no segundo caso nos encontramos com uma forma de amor desinteressado, já que “desejamos o bem aos outros, não pelo proveito que possamos tirar disso, mas porque isso nos é agradável em si [gostamos por si mesmo]” (*La Felicité*, Methodus Vitae III, 109; Grua, 583: cf. também: *Elementa Juris Naturalis*, Guillén, 78; AA VI, 1, 464). Esta segunda forma de desejar o bem de outros, assim, “implica desejar o seu bem como se fosse o nosso”, isto é, segundo Gregory Brown, “desejando, em algum sentido, em si mesmo, tal e qual desejamos nosso próprio bem, e não só por nosso bem, como quando desejamos instrumentos” (2011: 275).

### **A justiça como critério constitutivo da qualidade moral**

De acordo com seu *De affectibus* de 1679<sup>52</sup>, o amor não só é a complacência na felicidade, o bem e a perfeição do outro, mas também um tipo de “comoção que produz na alma o movimento dos espíritos, que a incita a se juntar com a vontade aos objetos que lhe convém” (*Methodus Vitae* III, 91; Grua, 516). Para que esta comoção se entenda não só como uma mera inclinação a agir, mas também como uma certa disposição de ânimo, que é fundamental para determinar o constituir a qualidade moral dos espíritos, esta deve satisfazer três condições:

– em primeiro lugar, que esta comoção esteja devidamente orientada ou regulada pela razão (*La Felicité*, Methodus Vitae III, 109; Grua, 583), de modo que cada um tente

---

<sup>52</sup> (NT) O *De affectibus*, *Sobre os afetos*, encontra-se traduzido para o português por Húudson Canuto e publicado no número 10, v.2, jul.-dez. 2021 da presente revista, ou seja, *O manguezal – Revista de Filosofia*.

“procurar o bem de todos quanto é possível, racionalmente, mais em proporção às necessidades e méritos de cada um” (*La Felicité*, Methodus Vitae III, 106; Grua, 579); – em segundo lugar, que esta inclinação adquira um caráter universal, para que, como defende em seu *De Justitia*, “no caso em que se oponham entre si os interesses de muitos, [se prefira] aquele que seja melhor em conjunto, ou aquele que é conveniente a vários dos melhores” (Salas II, 106; Mollat, 36), tal e como “é preciso que o juiz não só se coloque no lugar do criminoso, mas também no dos demais que têm interesse quanto a que o crime seja castigado” (*Meditación sobre la noción común de justicia*, Salas II, 93; Mollat, 58); – finalmente, em terceiro lugar, que esta seja compreendida como um certo tipo de disposição habitual, a qual “consiste não no ato, mas sim no hábito ou na inclinação enérgica da mente, que adquirimos, seja por sorte no nascimento, seja por um dom singular de Deus, seja a partir de sua prática frequente” (*De Justitia*, Salas II, 106; Mollat, 36), e que supõe, segundo seu *Nova Methodus*, “a aquisição de uma facilidade [que se torna] permanente para realizar certa ação” (AA VI, 1, 266).

Enquanto que o vínculo entre a razão (1ª condição) e o hábito (3ª condição) constituem o que Leibniz chama de *virtude*, “desde que a virtude consiste na inclinação e predisposição a agir segundo o entendimento e, por conseguinte, a dirigir tudo ao fim reto, em outras palavras, ao verdadeiro conhecimento e amor a Deus” (“*Weilen was wahr ist...*”, Methodus Vitae III, 130; GP VII, 116; cf. também: *De vita beata*, Methodus Vitae III, 173; GP VII, 90), a relação entre esta última e a caridade ou benevolência universal (2ª condição) nos remete à sua caracterização da justiça como a caridade do sábio ou, como sustenta em seus *Elementa Juris Naturalis*, como “o hábito de amar aos demais (ou seja, o hábito de desejar o bem alheio por si mesmo, o hábito de deleitar-se com o bem alheio) até o limite que permita a prudência (em outras palavras, até o limite em que não se converta em causa de uma dor maior)” (Guillén, 80; AA VI, 1, 465).

Posto que para Leibniz a justiça é a virtude fundamental à qual se referem todas as demais virtudes, enquanto “devemos referi-las não só a nós, mas também à sociedade, e sobretudo à que temos com Deus por meio da lei natural, inscrita em nossos corações” (*Algunas observaciones sobre las ideas fundamentales de Samuel Pufendorf, dirigidas a G. W. Molano*, Salas II, 170), segue-se que a qualidade moral dos indivíduos depende da medida em que cada agente racional põe, segundo um manuscrito de 1680, “o próprio proveito e o prazer próprio naquilo que tem por consequência o bem público”, i. e., na medida em que nos comovemos “profundamente pelos males alheios” e prestamos socorro aos demais na medida do razoável; enquanto que, a modo de conclusão:

[...] o homem (*varon*) prudente deve cuidar também da vida futura (sobre a qual pensam muitos como se não fosse mais que um sonho e apenas de passagem); e que o homem deve considerar o que é digno do homem, que é o apropriado à natureza criadora, como contribui para a verdadeira perfeição e harmonia das coisas o embelezar o próprio quinhão e fazer o bem com a maior amplitude que seja possível a cada um. (*Guilielmi Pacidii*, Methodus Vitae III, 42; GP VII, 124-125).

## Referências bibliográficas

- BARTH, Ch. (2011). “Leibnizian *Conscientia* and its Cartesian Roots”. *Studia Leibnitiana*, Bd. 43, H. 2, pp. 216-236.
- BOBRO, M. (1999). “Is Leibniz’s Theory of Personal Identity Coherent?”. *The Leibniz Review*, vol. 9, pp. 117-129.
- BROWN, G. (2011). “Disinterested Love: Understanding Leibniz’s Reconciliation of Self- and Other-Regarding Motives”. *British Journal for the History of Philosophy*, 19: 2, pp. 265-303.
- FREY, J.A. (2016). “Was Leibniz An Egoist?”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 54, n. 4, pp. 601-624.
- GOLDENBAUM, U. (2009). “It’s Love! Leibniz’s Foundation of Natural Law as the Outcome of His Struggle with Hobbes’ and Spinoza’s Naturalism”. Kulstad, M., Lærke, M. & Snyder, D. (eds.). *The Philosophy of the Young Leibniz*. *Studia Leibnitiana Sonderhefte*, Bd. 35. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 189-201.
- GUT, P. (2017). “Leibniz: Personal Identity and Sameness of Substance”. *Roczniki Filozoficzne*, LXV, n. 2, pp. 93-110.
- HUME, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- JORATI, J. (2015). “Three Types of Spontaneity and Teleology in Leibniz”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 53, n. 4, pp. 669-698.
- JORGENSEN, L.M. (2011). “Leibniz on Memory and Consciousness”. *British Journal of the History of Philosophy*, 19, 5, pp. 887-916.
- JORGENSEN, L.M. (2019). *Leibniz’s Naturalized Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- KORSGAARD, Ch. (2009). *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. New York: Oxford University Press.
- LEIBNIZ, G.W. (1997). *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*. Finster, R. (ed.). Felix Meiner Verlag: Hamburg.
- LEIBNIZ, G.W. (1965). *Die Philosophischen Schriften*. Gerhardt, C.I. (ed.). Hildesheim.
- LEIBNIZ, G.W. (1864). *Die Werke von Leibniz*. Klopp (ed.), 1 serie, 11 vols., Hannover, 1864-84.
- LEIBNIZ, G.W. (2009). *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*. Salas, J.(ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.

- LEIBNIZ, G.W. (1990). *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Roldán, C. (ed.). Madrid: Tecnos.
- LEIBNIZ, G.W. (1989). *G.W. Leibniz. Filosofía para princesas*. Echeverría, J. (ed.). Madrid: Alianza.
- LEIBNIZ, G.W. (2010). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*. González, A.L. (ed.). Granada: Comares.
- LEIBNIZ, G.W. (2012). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 10. Ensayos de Teodicea*. Guillén, T. (ed.). Granada: Comares.
- LEIBNIZ, G.W. (2007). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 14. Correspondencia I*. Nicolás, J.A. & Cubells, M.R. (eds.). Granada: Comares.
- LEIBNIZ, G.W. (2003). *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*. De Olaso, E. (ed.). Madrid: Mínimo tránsito.
- LEIBNIZ, G.W. (1991). *Los elementos del Derecho natural*. Guillén Vera, T. (ed.). Madrid: Tecnos.
- LEIBNIZ, G.W. (2015). *Methodus Vitae. (Escritos de Leibniz). Vol. III. Ética o política*. Andreu, A. (ed.). Madrid: Plaza y Valdes.
- LEIBNIZ, G.W. (1893). *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*. Mollat, G. (ed.), Leipzig: Haessel.
- LEIBNIZ, G.W. (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Echeverría, J. (ed.). Madrid: Alianza.
- LEIBNIZ, G.W. (1961). *Opuscules et fragmentes inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Couturat, L. Hildesheim.
- LEIBNIZ, G.W. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe, von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.)*.
- LEIBNIZ, G.W. (2004). *Discurso de metafísica*. Chauí, M. y Bonilha, A. C. (ed.). São Paulo: Martins fontes.
- LEIBNIZ, G.W. (2013). *Ensaio de teodiceia*. Piauí, W. de S. e Cecci Silva, J. (ed.). São Paulo: Estação liberdade.
- LEIBNIZ, G.W. (1894). *Novos ensaios*. Baraúna L. J. (ed.). São Paulo: Editora Abril Cultural.
- LOCKE, J. (2013). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- ROINILA, M. (2007). *Leibniz on Rational Decision-Making*. Helsinki: University of Helsinki.
- ROINILA, M. (2008). "Leibniz's Models of Rational Decision". Dascal, M. (ed.). *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Tel Aviv: Springer, pp. 357-370.

- RUTHERFORD, D. (2005). “Leibniz on Spontaneity”. Rutherford, D. & Cover, J.A. (eds.). *Leibniz: Nature and Freedom*, New York: Oxford University Press, pp. 156-180.
- SÁNCHEZ, M.; VILLANUEVA, N. (2012). “El fundamento lógico-metafísico de la identidad personal en la filosofía de Leibniz en torno a 1686. Análisis, influencia y revisiones”. *Thémata*, n. 46, pp. 237-245.
- SÁNCHEZ, M.; VILLANUEVA, N. (2011). “La estupefacción de Arnauld: el fundamento lógico-metafísico de la identidad personal en la filosofía de Leibniz en torno a 1686”. *Ágora*, 30, 1, pp. 11-30.
- SCHEFFLER, S. (1976) “Leibniz on Personal Identity and Moral Personality”. *Studia Leibnitiana*, Bd. 8, H. 2, pp. 219-240.
- VAILATI, E. (1985). “Leibniz’s Theory of Personal Identity in the *New Essays*”. *Studia Leibnitiana*, Bd. 17, H. 1, pp. 36-43.
- VIGO, A. (1993). “Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal”. *Anuario Filosófico*, 26, pp. 271-287.
- WILSON, M.D. (1999). “Leibniz: Self-Consciousness and Immortality in the Paris Notes and After”. Wilson, M.D. *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 373-387.