

LA CRÍTICA DE LEIBNIZ EN LOS *NOUVEAUX ESSAIS*
A LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD PERSONAL
DE LOCKE

ENRIQUE VILLANUEVA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

En mi artículo 'Consideraciones acerca de la sustancia y la identidad personal en Locke', que apareció en el número anterior de este anuario, examiné las objeciones de Locke a una tesis sustancialista de la identidad personal y concluí, por una parte, que son completamente insuficientes para refutar la teoría sustancial de la identidad personal, y por otra, que la fecunda teoría de la sustancia que el propio Locke defiende podría aplicarse también a las personas.

En el presente artículo me propongo examinar las objeciones de Leibniz a la teoría de Locke tal como aparecen en los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.¹ Es decir, por una parte, la manera en que Leibniz piensa que una teoría sustancial de las personas no se ve afectada por el tipo de ejemplos y consideraciones que Locke aduce en contra de ella y, por otra, la manera en la cual debe formularse la teoría sustancial de la identidad de un "continuante" como es la persona.

El último punto será más un programa que una teoría completa, pues Leibniz sólo ofrece observaciones dispersas en los *Nouveaux essais*, y una comprensión adecuada de su teoría debe buscar los complementos en otros textos suyos, según tendré oportunidad de ir señalando a lo largo de las notas al calce.

Comenzaré resumiendo la posición de Locke para después examinar la réplica de Leibniz a las principales objeciones de Locke. Posteriormente, intentaré reconstruir la postura de Leibniz y, en la última parte, suscitaré una serie de cuestiones acerca de la tesis de Leibniz.

I

Locke parte de la idea y el sentimiento que todos tenemos de nuestra mismidad o identidad personal, y se pregunta en qué consiste esta

¹ Citaré por parágrafo del texto original en francés. Las traducciones las tomé de la edición de la UNAM, serie Nuestros Clásicos, 1976. La edición consultada es la de los *Nouveaux Essais*, Clásicos Garnier, múltiples ediciones.

identidad. Su respuesta es que no puede consistir en la identidad de un sustrato, sea éste material, como en los entes físicos, o espiritual, como en las almas o los espíritus puros.

Puesto que la identidad de un continuante, como es una persona, no queda explicada por la identidad o mismidad de un sustrato, puede intentarse otra vía, a saber, negar que haya identidad o mismidad de las personas como un hecho dado e intentar construir o reconstruir la unidad de esas personas para, a partir de esa unidad, explicar por qué tenemos la apariencia de identidad o mismidad.

Los elementos iniciales a partir de los cuales se lleva a cabo la construcción son trozos de vida mental, esto es, trozos de conciencia/memoria que se encadenan o amalgaman apelando al *sortal* misma conciencia/memoria. Este *sortal* permite encadenar o unir diferentes existencias y llegar a formar, así, una misma persona. De esta suerte, la atribución de mérito o culpa se vuelve posible.

A este respecto surgen dos perplejidades: una, si se trata de tener conciencia de la misma memoria o memoria de la misma conciencia, y otra, si se trata de la conciencia de la identidad o mismidad o si versa sobre la identidad o mismidad de la conciencia.

El resultado de esto es que no hay identidad personal, sino la unidad construida de un yo. No hay un hecho del mundo que sea la identidad o mismidad de cada uno, sino un yo que resulta del encadenamiento o unión de trozos de conciencia y que es un concepto del foro más o menos convencional.

Es verdad que cada uno siente —a veces con gran fuerza— su mismidad, identidad o individualidad, pero detrás de ese sentimiento no hay —según Locke— nada sólido metafísicamente hablando.

II

En esta sección consideraré las respuestas de Leibniz a las objeciones de Locke a la teoría sustancial de las personas. Las agruparé de acuerdo al siguiente orden:

- i) casos de perplejidad epistemológica
- ii) casos de atribución de responsabilidad
- iii) casos contrafácticos

Comencemos por los casos que parecen presentar una dificultad epistemológica para la teoría de la sustancia.

En su § 13,* Leibniz enfrenta el cargo de Locke acerca de la falta de

* Todas las citas corresponden al libro II, capítulo XXVII, salvo cuando se especifique de otra manera.

certeza de la sustancia espiritual o ego. Al parecer, si el ego tiene conciencia de que algo aconteció, no puede evitarse contar como recuerdo lo que nunca ocurrió realmente. Por lo tanto, parece concluir Locke, la sustancia no es un buen candidato epistemológico para la identidad personal, pues lo único que sabemos es lo que toca a la conciencia, no lo que concierne a la sustancia.

Leibniz replica haciendo una distinción: el recuerdo concebido es cierto, en general, pues de otro modo caeríamos en la irracionalidad. Lo recordado, en cuanto depende de la percepción, es falible, pero siempre es posible encontrar la causa de un recuerdo falso apelando a otros conocimientos o al testimonio de los demás. Leibniz parece pensar que la sustancia proporciona la certeza necesaria, esto es, que si recordamos algo, las más de las veces sucedió así efectivamente.

El caso que cita Locke solamente representa una dificultad particular si se concibe a la conciencia aislada e individual.

En los párrafos 20, 22 y 26, Leibniz da respuesta a tres casos morales que Locke presenta en apoyo de su teoría, a saber, el caso del loco, el del ebrio y el de aquél a quien se castiga sin comprobar que tuvo conciencia de haber hecho el acto imputado.

En el primer caso, Locke dice que el loco y el cuerdo son dos personas distintas y ésta es la razón por la que la ley no castiga al primero.

Leibniz responde que ésta es una multiplicación absurda de las personas; lo que se requiere es sólo considerarlo como irresponsable cuando está loco. Si hay castigo, se le aplicará cuando recobre la conciencia.

En cuanto al segundo caso, Locke lo compara con el de un sonámbulo, y viola su teoría de que sin conciencia no hay persona (y, por lo tanto, no es posible el castigo) al decir que sí es responsable de lo que hizo estando ebrio y debe castigársele.

Leibniz distingue al borracho del sonámbulo y dice que el primero es responsable porque pudo evitar la borrachera y con ello asumió la responsabilidad de los daños que causó en el estado de ebriedad. Aquí tampoco hay necesidad de eliminar o modificar la teoría sustancial de la identidad ni de multiplicar el número de personas.

Finalmente, Locke piensa que, si se castiga a alguien que carece de la conciencia del acto que se le imputa, esto equivale a crearlo o concebirlo como un ser miserable.

Leibniz responde diciendo que la noción ordinaria de castigo supone la de conciencia, pero que esto tampoco vulnera la teoría sustancial de la identidad, pues ha distinguido entre identidad aparente e identidad real y ha notado que la racionalidad y la normalidad exigen una correspondencia general entre una y otra.

Luego observa que el concepto de castigo no exige que el que lo

padece conozca la causa de sus sufrimientos; parece, de esta manera, estar introduciendo una noción realista del castigo según la cual la culpa trasciende la conciencia de la culpa y, por lo tanto, del castigo.

No hay, pues, motivo en los casos legales para eliminar la teoría sustancial de la identidad personal de Leibniz, ni menos aún para suplantarla por una teoría constructivista de la identidad *à la* Locke.

Tampoco se puede argumentar que la teoría de Locke es más económica que la teoría sustancial: interpretada como una teoría de la identidad personal en términos de la conciencia individual, lleva a absurdos, y suplementada por una tesis de la conciencia social o colectiva, también da lugar a soluciones insatisfactorias cuando se trata de determinar si se es o no culpable y, por lo tanto, merecedor de castigo. Acerca de esta última dificultad con la teoría de Locke, Leibniz lo lleva al absurdo con estas palabras:

que un hombre en el día del juicio creyese haber sido malo y que esto mismo pareciese verdad a todos los demás espíritus creados, que juzgarían de este modo contrariamente a la verdad. ¿Podría decirse que el supremo y justo juez, único que sabría que no es así, castigase a esta persona en contra de lo que sabe? [§ 22].

Esto se seguiría si se acepta la tesis de Locke de que la identidad moral la da la identidad de conciencia individual. Dios puede juzgar contra las apariencias y conforme a la verdad —dice Leibniz— y las personas deben concluir que se equivocaron.

Vayamos ahora al tercer tipo de casos, a saber, los casos contrafácticos que Locke utiliza para disuadirnos de que la identidad de una persona no puede consistir en la identidad de una sustancia. Éstos son, sin duda, los casos más interesantes.

Locke rechaza que “mismo hombre” equivalga a “misma sustancia espiritual o alma” porque, en el caso contrafáctico de la transmigración, deberíamos decir que Heliogábalo, en su condición de puerco, es un hombre.

Leibniz tiene dudas acerca de cómo entender los casos contrafácticos de la transmigración, pues no cree que las almas puedan existir puras, sin ninguna materia. La posibilidad puede aceptarse solamente dentro de un orden (legal) de cosas. Suponiendo, pues, que la transmigración es posible e inteligible, Leibniz dice que si el alma de Heliogábalo habita el cuerpo del cerdo y, además, conserva y continúa la conexión de los recuerdos a través del paso de un cuerpo a otro, diremos que se trata de la misma persona. Es decir, no se trata solamente del mismo hombre, como querría Locke, sino de la misma persona, pues Leibniz rechaza la

distinción entre hombre y persona que aquél introduce (II, XVIII, § 6). Leibniz supone, así, que la misma alma y cierta conexión de recuerdos bastan para asegurar que se trata de la misma persona, aun cuando el cuerpo cambie.

Según Leibniz, no basta hablar de “mismo cuerpo organizado”; hay que introducir “misma alma”. Así, dice:

En efecto, el cuerpo organizado no es el mismo, pasado un momento; no es más que equivalente. Y si no nos referimos al alma, no habrá la misma vida, ni tampoco unión vital. Así, dicha identidad no será más que aparente. [II, XVII, § 6].

La verdadera identidad la da el alma;² el cuerpo sólo proporciona una identidad aparente. Volveremos a encontrar la dicotomía apariencia-realidad.

Locke presenta luego otros dos casos contrafácticos, a saber, el de un ser con cuerpo humano que nunca ha dado muestras de tener razón y el de un loro que discurre como lo hacen los filósofos; según él, llamaríamos hombre al primero, pero no al segundo, porque carece de figura humana.

Leibniz concuerda en el primer caso, pero no en el segundo. Pero en el primer caso ofrece una explicación diferente a la de Locke, a saber: si hay un alma racional, el ejercicio de la razón bien puede estar en suspenso, pero puede conservar la potencia o capacidad racional. En el segundo caso, concuerda en que no se trata de un hombre, pues le falta la figura y constitución del cuerpo, pero sí puede ser el mismo individuo o la misma persona si tiene la apercepción del yo³ aún cuando no tenga la apariencia física que debe corresponderle (II, XXVIII, § 9).

Esta respuesta de Leibniz crea una cierta tensión, pues parece que acepta una distinción entre “hombre” y “persona”. Empero, no debemos olvidar sus reservas acerca de los casos contrafácticos. Más adelante podremos reafirmar que no acepta la distinción entre hombre y persona y sostiene que, en general, son o refieren a lo mismo.

En el § 14 Leibniz responde a otro caso contrafáctico, a saber: si cam-

² Aquí aparece la doctrina según la cual el sustrato alma es el que confiere auténtica unidad y hace posible la identidad. Es por el dualismo por lo que Leibniz acepta que Heliogábalo, con un cuerpo de puerco, pueda ser un hombre; sin embargo, trata de paliar esta consecuencia hablando de que las almas no son indiferentes a la materia y deja abierta la puerta a un rechazo de este caso de Heliogábalo.

³ Acá tenemos la doctrina de que una condición necesaria de la personalidad es el percibirse como un yo. Contra la tesis de que las almas no son indiferentes a la materia que habitan ahora, afirma que la apariencia de loro no impide seguir siendo la misma persona; el dualismo manifiesta así su fuerza en el pensamiento de Leibniz y la tentación de concebir a las personas solamente como sustancias espirituales.

biamos el alma de Sócrates, sin su conciencia-memoria, a otro cuerpo, ¿sería Sócrates una nueva persona? Si así fuera, “misma persona” no puede ser igual que “misma sustancia”. El realismo de Leibniz se pone de manifiesto cuando dice:

Las acciones de un antiguo pertenecerían a un moderno que tuviese la misma alma aunque él no tuviese conciencia de ello. Pero si se llegase a conocer, de aquí se deduciría además una identidad personal.

Hay, por lo tanto, propiedades que hacen que Sócrates sea Sócrates, más allá de si el propio Sócrates y los demás atenienses se den cuenta o no de ello. Pero Sócrates solamente es la misma persona si es consciente de su mismidad; de otra manera, solamente sería la misma sustancia.

Pero, entonces, tenemos un divorcio entre “misma sustancia” y “misma persona”. La tesis de Leibniz es que se trata de un divorcio posible pero que, en la realidad, “misma sustancia” y “misma persona” coinciden, porque la misma conciencia acompaña al mismo yo real o alma.

Leibniz abandona el principio epistemológico cartesiano de que lo que es debe aparecer como es. Según Leibniz, hay dos planos a distinguir:

Esta continuidad y ligazón de percepciones constituye al mismo individuo en realidad; pero las apercepciones (es decir, cuando apercebimos percepciones pasadas) prueban también una identidad moral y hacen aparecer la identidad real.

Hay, entonces, conciencia latente y conciencia actual. Tenemos muchos recuerdos, percepciones, imágenes, etc., pero no somos conscientes de todos ellos. Entonces, si fuese posible la transmigración de las almas, podría ser el caso que ciertos recuerdos, la mayoría o todos, quedarán en estado latente; estarían en el individuo Sócrates con un nuevo cuerpo, pero sólo en forma latente. Empero, estarían en él, en Sócrates, aún cuando no los haga conscientes. Esta situación impediría la aplicación de responsabilidad y el funcionamiento de la moral humana (a menos que Dios o la suerte moral subsanaran la falta de conciencia).

Ahora bien, tales transmigraciones son altamente dudosas. Serían casos excepcionales. En realidad, no ocurren, dado el orden del mundo. Pero, si ocurrieran, Leibniz no duda en decir que, junto con el alma, transmigraría la identidad del individuo en cuestión. Sin embargo, no sucedería lo mismo con su personalidad.⁴

⁴ La respuesta de Leibniz puede expresarse así: en un sentido extraño de posibilidad, la personalidad puede divorciarse de la sustancialidad, pero en un sentido real de posibilidad no, pues se violaría el orden del mundo. No se trata de un optimismo, sino del orden real del mundo, mismo que conocemos en forma parcial.

Leibniz no acepta un supuesto de Locke, a saber, que las sustancias espirituales sean indiferentes a todo tipo de materia; por el contrario, dice, no pueden existir sin alguna materia. En consecuencia, la transmigración del alma conllevaría la de cierta materia sutil en la que estarían las capacidades de Sócrates, de manera que en su nueva encarnación aparecerían las notas de su carácter y personalidad y su identidad se manifestaría.

Leibniz no rechaza un supuesto del caso de Locke, a saber, que no se puede separar al alma de sus propiedades esenciales, entre las cuales está la conciencia-recuerdo, y por lo tanto, el caso que Locke describe no es coherente.

En el § 16, de *An Essay Concerning Human Understanding*, Locke presenta un caso extremo, a saber: si recuerdo haber cometido un crimen hace mil años, entonces fui yo quien lo cometió y soy culpable.

Leibniz responde eliminando el prejuicio cartesiano de la certeza de la conciencia. La conciencia no es una condición suficiente ni necesaria de la pertenencia o apropiación de las acciones. Dice Leibniz:

esta falsa opinión puede embarazarnos, pero no puede hacer que seamos responsables si otros no convienen en ella. Por otra parte, podemos ser responsables de lo que hemos hecho aún cuando lo hayamos olvidado siempre que la acción se haya verificado.

Ya antes habíamos apreciado esta refutación contundente de Locke, según la cual la identidad de una persona individual tiene como condición necesaria a la conciencia-memoria solamente si ésta se concibe de una manera social y conjuntamente con otras condiciones, entre las cuales destaca la sustancialidad de la persona.

En el § 17 (*ibid.*), Locke radicaliza su posición y dice que, si separásemos el dedo meñique y con él se separase la conciencia, junto con ellos se iría la identidad personal, y el ego ya no tendría relevancia para ella.

Leibniz nos da una doble respuesta: el dedo meñique no forma parte de mí mismo y solamente como parte de mi cuerpo me pertenece; pero, además, la respuesta cabal a Locke consiste en oponerle una tesis metafísica de la máxima generalidad, a saber, el sistema de la armonía preestablecida entre el orden legal del cuerpo y el orden legal de la mente.

Leibniz sólo menciona de paso esta tesis dualista, pero vale la pena destacar que con esta respuesta quiere limitar el campo de las posibilidades admisibles y, por lo tanto, la inteligibilidad de los casos contrafácticos, poniendo la siguiente restricción: solamente son admisibles aquellas posibilidades que se condicen con el carácter nómico que tienen la mente y el cuerpo.

Leibniz presiona la tesis de la identidad personal de Locke y propone, a su vez, un caso contrafáctico. Supongamos que no hay identidad real sino sólo identidad aparente. Un individuo dado tendría la conciencia de sí mismo y los demás estarían de acuerdo en que es uno mismo. En este universo externo, conductista —que, por lo demás, se parece demasiado al nuestro—, todo funcionaría igual aun cuando *no fuera* el mismo individuo. Aun aquí no basta la conciencia individual; se necesita, además, la concordancia con los demás, algo así como una conciencia social.

Pero ¿qué sucedería si hubiese discordancia entre la conciencia de sí del individuo en cuestión y el testimonio de los demás? Sería una contradicción de apariencias. Se caería en la arbitrariedad y, seguramente, la identidad individual —que es la que la teoría de Locke busca justificar y garantizar— quedaría abrogada. Leibniz propone un caso: la persona *P* dice algo que contradice la apariencia que generó en los demás. Entonces, o bien *P* se equivocó porque padece olvido u otro malestar, o bien los demás se equivocaron al identificar y describir las apariencias de *P*. Parece que debe haber una instancia decisoria. Un *fact of the matter*. Solamente en un universo de plena concordancia —entre las afirmaciones del individuo y las afirmaciones de sus conciudadanos— sería posible una teoría del tipo de la de Locke. Y sucede que nuestro mundo *no es ni de plena ni de gran concordancia*.

Es decir, la teoría de Locke en términos de la conciencia solamente parece funcionar si hay plena concordancia entre lo que un individuo dice de sí mismo en base a su conciencia y su memoria y lo que dicen los demás individuos. Pero aun allí, en ese mundo conductista de apariencias, podrían equivocarse el individuo y los otros, pues podría darse el caso de una discordancia entre lo que el individuo es y lo que ese mismo individuo y las otras conciencias dicen, piensan y conciben que es. Es fácil proponer ejemplos al respecto.

Si lo anterior es correcto, se desprende que la tesis de Locke no responde a la cuestión metafísica de la identidad personal, y algo más se debe decir a ese respecto. Pero no es claro si lo que dice Leibniz es lo que hay que decir.⁵

Finalmente, en el § 23 (*ibid.*), Locke dice que Sócrates dormido y Sócrates despierto son dos personas distintas, mientras que una conciencia que

⁵ Es decir, en una teoría como la de Locke todo es apariencia, tanto lo que la persona dice de sí misma como lo que los demás puedan afirmar; podría imaginarse, entonces, un mundo en el que todas esas apariencias se condicen en un grado aceptable y hacen posible la convivencia, pero nunca se sabría la verdad. La crítica de Leibniz consiste en proponer una instancia decisiva para el caso de un conflicto de apariencias, pero también ubica esas apariencias como apariencias de una sustancia que es su causa y las explica.

operase intermitentemente en Sócrates y en Platón sería la misma persona. Locke piensa que nada cambia si hablamos de sustancias inmateriales en vez de cuerpos.

Leibniz ofrece una doble respuesta a estos contrafácticos de Locke. Por una parte, vuelve a poner en duda la inteligibilidad de esos casos y ofrece dos razones específicas. No solamente habría que cambiar la conciencia de Sócrates y la de las demás personas, sino que habría que establecer por milagro la coherencia de todos los estados mentales de la sustancia inmaterial que primero es Sócrates, con la conciencia o percepción posterior de esos estados cuando se pasa a Platón.

Pero, indudablemente sintiendo el peso de los casos contrafácticos, Leibniz opone a Locke el suyo propio, según el cual habría otro mundo, similar al nuestro, con otros seres, similares a nosotros. Dada esta duplicación, se podría trasladar un hombre de un mundo al otro sin que ninguna conciencia de esos mundos pudiera discernir la diferencia. ¿Serían entonces la misma persona? Es decir, ¿una misma persona en dos lugares diferentes, por ejemplo? Debe haber, por lo tanto, una instancia decisoria de la diferencia individual entre las dos personas, y las apariencias no ofrecen ninguna.

Más importante aún es el ataque implícito a la metodología contrafáctica, esto es: si Locke ofrece un caso contrafáctico para probar su teoría, siempre se podrá encontrar otro caso contrafáctico que contradiga la conclusión de Locke. Por lo tanto, los casos contrafácticos por sí mismos no bastan para decidir entre dos teorías, ni tampoco pueden establecer la verdad de una de ellas.

Así las cosas, el ataque de Leibniz a la teoría de Locke no puede ser más contundente. La conciencia de sí mismo no es ni una condición necesaria ni una condición suficiente de la identidad metafísica de las personas. Por otra parte, la metodología contrafáctica, en la que Locke se basa para introducir y apoyar su tesis, es ineficaz e inconclusa.⁶

Leibniz rechaza, así, los tres tipos de casos que presenta Locke. No hay dificultades epistemológicas de principio en contra de la sustancialidad de las personas; los casos de atribución de responsabilidad no sólo no se ven obstaculizados por una teoría sustancial, sino que se ven favorecidos; finalmente, los casos contrafácticos no representan tampoco dificultades de principio para una teoría sustancial.

Ahora bien, esto es lo que dice Leibniz. Su estrategia consiste, hasta ahora, en eliminar obstáculos. Esta parte de su estrategia puede estar

⁶ Pero esto no quiere decir que la metodología contrafáctica carezca de utilidad teórica. Por el contrario, si bien los casos contrafácticos no deciden lo que es el caso en metafísica, sí nos ayudan a entender y a explicar por qué las cosas son como son. La mera posibilidad no basta, pero es importante considerarla.

muy bien y puede ser verdadera, pero de esto no se sigue que la teoría sustancial sea verdadera o más plausible que otras. Tenemos que indagar ahora la tesis positiva de Leibniz para que podamos acercarnos a un punto en que la evaluación de su tesis y la de Locke sea posible y lleguemos a elegir entre ellas (si éste fuera el caso).

III

La razón por la cual Leibniz introduce la idea de sustancia es para categorizar lo que son los entes individuales auténticos, es decir, aquellos que no son artefactos o invenciones más o menos artificiales. Reiteradamente habla de unidades reales o verdaderas. Lo que hay que asegurar para que una unidad califique como real es, en primer lugar, un principio interno de unidad (II, XXVII, § 1) y, en segundo, un principio de distinción que permita discernir un individuo de otro (*ibid.*). Leibniz cree que la existencia de un espíritu indivisible que anima a una sustancia es el principio que unifica la diversidad y distingue a una persona de otra.

Leibniz concuerda con Butler y con Reid en que los cuerpos físicos no tienen identidad verdadera o estricta, la cual es propia de los espíritus. El cuerpo humano solamente adquiere unidad a través del alma o ego. Pero ¿cómo puede ser esto si alma y cuerpo constituyen dos sustancias? ¿Cómo puede el alma o ego unificar su diversidad y, además, unificar la diversidad del cuerpo? La respuesta de Leibniz consiste en su tesis de la expresión.

Los cuerpos animados tanto como las contexturas sin vida, serán específicos por la estructura inferior, porque en aquellos mismos que son animados, el alma y la máquina, cada una tomada aparte, bastan para la determinación, pues se conciertan perfectamente y, aunque no tengan influencia inmediata la una sobre la otra, se expresan mutuamente, concentrando una de ellas, en una perfecta unidad, todo lo que la otra ha dispersado en la multitud. [III, VI, § 24; cfr. también § 39, § 41 y § 42]

No hay, pues, unión metafísica del alma y el cuerpo; el alma es una e idéntica y, en virtud de la armonía preestablecida, expresa al cuerpo y sus propiedades, y en esa medida el cuerpo es uno. Esto es en verdad muy oscuro, y el término 'expresión' parece más bien vestir el hecho de que los cuerpos —y entre ellos el cuerpo humano— quedan en la condición de meros agregados o conjuntos con unidad ilusoria.

Dejemos por el momento el problema de la unidad del cuerpo y concentrémonos en el de la unidad del alma. ¿Cómo unifica el alma o ego la diversidad mental? No parece haber una respuesta más o menos simple y directa a esta pregunta. Quizás haya otra pregunta de alguna manera previa: ¿qué contaría como la determinación de que algo unifica y de la manera según la cual unifica la diversidad mental y constituye así una persona? ¿Lo sabemos ya o sólo estamos en camino de saberlo o, peor aún, no podemos llegar a saberlo?

Leibniz no es claro acerca de esta cuestión epistemológica. Es cierto que rechaza el escepticismo, pero no está claro si acepta que sabemos algo, mas no todo, o si cree que ya sabemos todo lo que importa. Dice:

Creo que en el caso del hombre tenemos una definición que es real y nominal al mismo tiempo. Pues nada podría ser más interior al hombre que la razón y ordinariamente se da a conocer perfectamente. [II, VI, § 22, cfr. §§ 25, 27 y 36]

Ahora bien, el *sortal* '*animal racional*' nos sirve para identificar los hombres, pero no nos explica ni su unidad ni su singularidad en cada caso. Tampoco puede Leibniz decidir que no haya otro *sortal*, desconocido aún, que permita una mejor identificación. Es decir, Leibniz debe responder la pregunta de por qué una persona *P* tiene la creencia *Z* y la acción *Y* unidas y excluyendo otras creencias y acciones.⁷

Leibniz insiste en que la unidad perfecta está reservada para los cuerpos animados o dotados de enteiquias que son indivisibles o simples y, por ello, imperecederas (III, VI, § 39). Esto suena más a una estipulación *a priori* que a una elucidación.

Intentemos otro aspecto de la cuestión, a saber, la naturaleza del Yo y la forma en que unifica la diversidad. Veámoslo a la luz de la polémica con Locke.

Locke pasa a definir persona en términos de la conciencia que acompaña al pensamiento, y dice que esto hace que una persona sea la misma y que sea diferente de otras personas y, finalmente, que tenga los límites que tiene.

Leibniz replica diciendo que esa conciencia sólo constituye la identidad aparente y sirve como una prueba de la identidad moral o per-

⁷ Es decir, creo que hay poca claridad en la tesis de la sustancia mental, esto es, de la unidad de los estados y procesos mentales. Leibniz tiene por lo menos una triple alternativa a este respecto, a saber: decir que la unidad consiste en tal y tal, pero que sólo la conocemos parcialmente, y decir que no sabemos en qué consiste la unidad porque no la conocemos; Leibniz oscila entre la primera y la segunda respuestas.

sonal, pero hay, además, una identidad real, esto es, lo que una persona es. En un pasaje crucial dice Leibniz:

según el orden natural de las cosas, la identidad aparente de la persona que se siente la misma supone la identidad real a cada pasaje próximo, acompañado de reflexión o del sentimiento del yo... [II, XXVII, § 9]

Leibniz está diciendo que, para poder establecer el encadenamiento de estadios de conciencia —como exige la teoría relacional o constructivista de Locke—, se necesita tener previamente una identidad real que establece el yo o ego.⁸ También dice, más adelante, que la conciencia individual sólo es una vía de acceso a la identidad real, y que hay otros accesos, a saber, el testimonio de las otras personas, según vimos antes. De manera que hay la identidad real, la cual se manifiesta a cada persona en su auto-conciencia y también se manifiesta a las otras personas.

Por lo que se refiere al Yo, bueno sería distinguirlo de la apariencia del yo y de la conciencia del yo. El yo constituye la identidad real y física, y la apariencia del yo, acompañada de la verdad, une a esto la identidad personal. [II, XXVII, § 9]

Tenemos, entonces, la identidad real y física que está constituida por el yo. Luego tenemos la apariencia o conciencia del yo, la cual, cuando es verdadera —es decir, cuando corresponde con el yo real o sustancia espiritual—, crea la identidad personal. Por lo tanto, la identidad personal es la identidad real más la conciencia o reflexión de esa identidad. La identidad personal tiene entonces un elemento epistémico aun cuando debe estar conectada o relacionada o en armonía con la esencia o identidad real.

Resulta difícil establecer a qué se refiere Leibniz con el yo real. Más fácil resulta entender contra qué quiere ir. Dice inmediatamente después de la cita anterior:

Así, no queriendo decir que la identidad personal no se extiende más lejos que el recuerdo, mucho menos diré que el yo o la identidad personal dependa de éste.

⁸ Según esto, Leibniz parece pensar que su teoría sustancial puede incorporar el constructivismo de Locke. Su crítica a este último es que sólo se fija en la conciencia de la identidad y no en el encadenamiento real que debe presuponer para quedar explicada. Dicho de otra forma: la apariencia de identidad dada a la conciencia presupone la identidad real, y ambas debe haber concordancia, las más de las veces, para que haya personas tal como las conocemos.

Parece claro decir que la conciencia no puede constituir o ser una condición de la identidad personal en el sentido de que la conciencia es conciencia de... y, como tal, sólo constituye un acceso o prueba a lo que sea la identidad. Incluso como acceso no es único, pues, según vimos antes, hay el testimonio de los demás. Finalmente, este acceso no siempre es verdadero. La tesis de Locke es defectuosa por lo menos en estos tres puntos fundamentales. Empero, esto no establece la tesis de Leibniz ni tampoco la hace preferible, puesto que no es claro lo que sea ese *yo real*.

Dicho de otra forma, Leibniz parece rechazar completamente una teoría relacional o constructivista de la identidad personal, al tiempo que distingue el *yo real* del aparente. Hay el *yo real* o alma, que es un sustrato unificador de la diversidad mental. Este *yo real* es metafísicamente primario frente al *yo aparente* o conciencia del *yo real*. La conciencia del *yo real* no es un elemento constitutivo (metafísicamente) de la identidad de la persona, es decir, no es un elemento N de esa unidad ni es el que enlaza, encadena o unifica los diversos elementos mentales, sino una mera condición del conocimiento del *yo real* o alma. La conciencia solamente nos permite percatarnos de los elementos mentales de su flujo y encadenamiento, pero este encadenamiento ya está constituido previamente. La conciencia, en suma, sólo es un acceso a (o piedra de toque de) lo que es la identidad, acceso no siempre fiel, pero que debe serlo en la mayoría de los casos para que lleguemos a tener un mundo como el nuestro.⁹

Esta lectura fuertemente realista de Leibniz permite posponer la respuesta a la pregunta: ¿cómo unifica el ego la diversidad mental? o, mejor aún, ¿cómo está unificada la diversidad mental en el ego? Sin embargo, debemos preguntarnos por la naturaleza y alcance de esta proposición.

De acuerdo con una interpretación, la teoría metafísica de la sustancia y la tesis de la relatividad epistemológica de nuestro conocimiento de esa sustancia pueden verse en forma tal que haya un conjunto de estados mentales unidos legalmente por las propiedades esenciales de la animalidad y racionalidad de una manera que dé por resultado una

⁹ No es clara la teoría de la memoria que defiende Leibniz; quizá su ambigüedad en la posición que atribuye a la conciencia —ya como mero conocimiento de la identidad, ya como parte constitutiva— se deba a la ambigüedad del propio Locke, que usa indistintamente conciencia y memoria. Una manera de leer a Leibniz sería decir que, en cuanto memoria, la conciencia es constitutiva de la identidad personal, pero no lo es en cuanto mera conciencia. Empero, esto no resuelve el problema más grave: si la memoria es causal, pero es solamente mental, ¿cómo evitar la arbitrariedad en la constitución de la persona?

unidad que subsista a través del tiempo, y no un mero agregado con una cierta regularidad.

Esta interpretación abrirá un ambicioso programa de investigación psicológica que permitiría determinar la naturaleza de la unidad mental de las personas y, por ende, de su identidad.

Hay otra interpretación, sin embargo. De acuerdo con ésta, se afirma que las personas tienen una identidad sustancial, pero se deja de lado la tesis de la sustancia como una esencia real descubrible a partir de las notas aparentes. Se afirma, entonces, que ya conocemos la esencia de las personas. Se dice que son sustancias espirituales, egos o almas con la propiedad esencial de la racionalidad, que tienen unidad real porque son simples y que, a través de la propiedad metafísica de la expresión, unifican los cuerpos.

De acuerdo con la primera interpretación, la cuestión de la identidad como unidad personal se vuelve una cuestión descubrible empíricamente. De acuerdo con la segunda, ya está establecida *a priori* desde ahora y lo único descubrible concierne a nuestro conocimiento del cuerpo.

Dejemos la dificultad epistemológica e insistamos en la dificultad metafísica de la unidad del yo real. Ese ego real —que no necesita ser aparente, aun cuando el optimismo de Leibniz le hace suponer que la realidad de ese ego se manifiesta en gran parte en la conciencia o ego aparente— debe tener un principio de unidad, esto es, una ley o mecanismo unificador de la diversidad de los estados, sucesos o procesos mentales. ¿Cuál es el principio unificador? ¿Cómo logra unificar la diversidad ese ego?

Una posibilidad es hablar de leyes puramente mentales; otra es recurrir a la tesis cartesiana y decir que la diversidad queda unificada por el acto de pensamiento reflexivo que diría: “yo soy todo esto”. Creo que ambas salidas tienen dificultades. La primera, porque las leyes puramente mentales no parecen tener condiciones comprobables de identificación y reidentificación. No habría bases para rechazar leyes arbitrarias ni, en consecuencia, construcciones arbitrarias del yo. Así es como interpreto la objeción de Hume a la tesis del ego cartesiano. Hume dice que el ego cartesiano no es comprobable y que, por lo tanto, podemos construirlo a capricho. Si se adopta esta salida, el resultado será el abandono de la teoría sustancial de la identidad en favor de una teoría constructivista.¹⁰

La otra posible salida es peor que la primera, pues retorna a la tesis

¹⁰ Leibniz no ofrece una defensa de tales leyes en los *Nouveaux essais*. Luego, debe establecerse la relación entre estas leyes y las leyes que gobiernan las sustancias materiales; aquí, de nuevo, el adjetivo “expresión” no ayuda. Éste es otro problema que queda pendiente.

de que el yo es inanalizable y nos ofrece un dato bruto en el que no se distingue más entre apariencia y realidad. Éste es el oscuro epistemologismo cartesiano, que también trae consigo el abandono de la fecunda teoría de la sustancia de Locke y Leibniz.

IV

Leibniz nos ofrece una imagen ambiciosa y atractiva de las personas: son individuos al mismo tiempo que totalidades; esto es, son la totalidad expresada según un punto de vista. Son entes reales metafísicamente hablando, pero también son aparentes a sí mismos y a los demás. Son sustancias espirituales, pero el resultado es el mismo que si fueran sustancias a la vez espirituales y corporales. La unidad de esas entidades espirituales la confieren leyes mentales que Leibniz llama leyes de apetición. Esas leyes categorizan a las personas como seres esencialmente dinámicos que se esfuerzan hacia la perfección infinita.

Toda esta imagen en cierta forma aristotélica se sustenta en dos tesis cartesianas, a saber, la tesis del ego sustancial o alma y la tesis dualista de acuerdo con la cual el alma y el cuerpo son sustancias. Leibniz rechaza una tercera tesis cartesiana, a saber, la tesis de la transparencia epistemológica o principio epistemológico fundamental.

Sospecho que, aun con ese rechazo, Leibniz no tiene una teoría coherente, pero no puedo dar fundamento a esa sospecha hasta no revisar con mayor poder teórico las nociones de ego, simplicidad, expresión o representación, leyes de apetición, memoria, conciencia, punto de vista, propiedad esencial.

Pienso que es menester examinar todas esas nociones para poder someter a juicio la teoría de la sustancia (espiritual) de Leibniz y, en base a ese juicio, evaluar las ventajas de una teoría sustancial de la identidad personal frente a una teoría relacional o constructivista como la que nos propone Locke. Pero para poder llevar a cabo todo esto es necesario abandonar las limitaciones de los *Nouveaux essais*.