

# La crítica de Leibniz a la teoría de la identidad personal de Locke

Manuel Sánchez Rodríguez

## Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar la concepción de la identidad personal en los *Nouveaux Essais* de Leibniz, y por lo tanto en el marco de su confrontación con Locke. Para Leibniz, el concepto de identidad personal tal como lo fundamentaba Locke, meramente a partir de la autoconsciencia, puede no definir más que una identidad *aparente*. Para Leibniz, sin embargo, por sí sola la imagen que al sujeto se le presenta de sí mismo no tiene por qué mostrarle a éste todo lo que él es en realidad, y en ocasiones puede incluso engañarle con respecto a lo que él es en realidad. Las discusiones sobre la identidad personal a finales del siglo XVII pueden ser presentadas desde múltiples puntos de vista. Aquí adoptaremos aquel según el cual las teorías de Locke y Leibniz pueden ser leídas como reacciones diferentes frente a las aparentes insuficiencias de la teoría del sujeto de Descartes. Si Locke muestra los problemas de una teoría de la subjetividad fundada en una metafísica sustancialista como la cartesiana, los límites establecidos por su crítica servirán de ocasión a Leibniz para plantear una justificación de la identidad personal que, si bien se basa plenamente en su concepto de sustancia como mónada, debe ser entendida como propia de un racionalismo basado en principios de índole trascendental.

## 1. Las insuficiencias de la teoría del sujeto de Descartes

A partir del análisis de las teorías de la identidad personal de estos autores puede sostenerse que ambos juzgaban que la teoría del sujeto de Descartes no permitía justificar suficientemente la idea de que cada uno de nosotros somos o nos consideramos a nosotros mismos como una persona individual. La correspondencia de Leibniz con Arnauld a mediados de la década del ochenta contiene algunos de los pasajes más relevantes en este autor sobre la identidad personal, y en ellos se aprecia con claridad el reconocimiento de la insuficiencia de la teoría cartesiana del sujeto. Si bien Descartes parte de la subjetividad aislada y radicalmente individual del *cogito*, no llega a preguntarse en ningún momento por el *principio de individuación* que asegure tal discurso sobre el *Yo*,<sup>1</sup> desde el cual se define su naturaleza

---

1 Yvon Belaval, *Leibniz, Critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960), p. 110. Sobre la teoría de la identidad y del individuo en el pensamiento de Leibniz de la década de 1680, véase Manuel Sánchez Rodríguez y

según el concepto de *res cogitans*.<sup>2</sup> En sus cartas a Arnauld puede apreciarse que Leibniz juzga que tal concepto no basta para entender la *unidad* que define esencialmente al *Yo*. A partir de la noción *específica* de esfera puedo entender qué sea la esfera, es decir, qué tienen en común todas las cosas determinadas que forman la especie de las esferas, pero no puedo entender qué es lo que diferencia esa esfera determinada y única que en cada caso puede ser objeto de mi percepción. Igualmente, qué signifique el *Yo*, en tanto que un yo singular, único y determinado, no puede ser comprendido desde una noción *incompleta* como la de *res cogitans*,<sup>3</sup> pues ella nos hace entender qué tipo de cosa somos, lo que todos los *yoes* tenemos en común, pero en absoluto nos aporta un criterio por el cual entender que yo sea *quien* únicamente yo soy. Por lo tanto, ser una *sustancia* significa para Leibniz ser *una* sustancia: “*ce qui n’est pas véritablement UN estre, n’est pas non plus véritablement un ESTRE*”.<sup>4</sup>

En el *Ensayo* Locke también muestra que la concepción cartesiana es insuficiente para asegurar la identidad personal. Desde el enfoque metafísico y sustancialista de Descartes, la naturaleza propia del *Yo* es el pensamiento reflexivo, de tal modo que somos pensamiento y somos en tanto que nos pensamos, por lo tanto siempre y cuando no dejemos de pensar. Un alma que suspendiera por completo su pensamiento carecería de la condición ontológica de su existencia. Y esto presenta una dificultad para el cartesiano tan pronto como pretenda echarse una breve siesta.<sup>5</sup> En tanto que Locke ya no se encuentra comprometido con este presupuesto sustancialista y no considera el pensamiento como la “esencia” del alma, sino más bien como una de sus “operaciones”, éste juzga que nada demasiado grave ha de ocurrir a nuestros *yoes* si admitimos que el alma no piensa siempre<sup>6</sup>. Locke mostrará que ser una misma persona no puede significar que ser lo mismo que ser una misma sustancia pensante. En primer lugar, si admitimos que a veces durante el sueño no pensamos en nada, entonces habremos de admitir a su vez que en tales circunstancias dejamos de ser. Si pretendemos resolver el problema sosteniendo que en el sueño sí pensamos, pero no nos acordamos de ello tras despertar, por lo

---

Neftalí Villanueva Fernández, “La estupefacción de Arnauld. El fundamento lógico-metafísico de la identidad personal en la filosofía de Leibniz en torno a 1686”, 2011 (30), pp. 11–30.

2 René Descartes, *Discours de la Methode* (1637), en: *Œuvres*, ed. de Ch. Adam y P. Tannery (1897–1913), Paris, Vrin-CNRS, 1964–1974, 11 vols.: VI, pp. 32s.; *Les Meditations metaphysiques* (1641), en *Œuvres*: IX.1, 24.

3 *Leibniz an Antoine Arnauld*, 14 de julio de 1686, AA II, 2B, 75: “Car la notion de moy en particulier et de toute autre substance individuelle est infiniment plus étendue et plus difficile à comprendre qu’une notion spécifique comme est celle de la sphere, qui n’est qu’incomplete, et n’enferme pas toutes les circonstances nécessaires en pratique pour venir à une certaine sphere. Ce n’est pas assez, que je me sente une substance qui pense, il faudroit concevoir distinctement ce qui me discerne de tous les autres esprits possibles”.

4 *Leibniz an Antoine Arnauld*, 30 de abril de 1687, AA II, 2B, 186.

5 John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. de Peter H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, II, 1, § 13.

6 *Ibidem*, II, 1, § 10.

que sí somos la misma sustancia que piensa cuando dormimos y en la vigilia, a esta identidad sustancial no tiene por qué acompañarle una identidad personal. Pues la suposición de que siempre pensamos (como condición para no dejar de existir como sustancias pensantes), también en sueños, no implica que siempre nos acordemos de qué hemos pensado al soñar, pero entonces “*Socrates* asleep, and *Socrates* awake, ist not the same person; but his Soul when he speeps, and *Socrates* the Man consisting of Body and Soul when he is waking, are two persons”.<sup>7</sup> Pues, si olvida al despertar, al Sócrates despierto le incumbe tanto lo que piense el Sócrates dormido como lo que piense un extraño cuyos pensamientos desconoce por completo, es decir le incumbe exactamente igual que si se tratase de otra persona, por más que los pensamientos de Sócrates dormido y de Sócrates despierto pertenezcan a la misma sustancia pensante. Por otro lado, en la medida en que los cartesianos parten además de la premisa de que el alma, como sustancia inmaterial, es independiente e indiferente con respecto al cuerpo o cualquier otra sustancia extensa, tal como recuerda Locke,<sup>8</sup> éstos han de sostener al menos como posible que el alma puede migrar de un cuerpo a otro, pues nada hay en ella que la determine por su relación con un cuerpo particular. Por lo tanto, si partimos de las premisas cartesianas de que el yo se da a sí mismo el ser a través de su pensamiento y de que este pensamiento es independiente de la materia, entonces descubrimos que la identidad del alma o sustancia pensante no determina la identidad de la persona.

En el *Ensayo* es manifiesto que Locke no se compromete con ninguna de estas premisas<sup>9</sup>; más bien, las emplea en una argumentación contra los cartesianos por reducción al absurdo de su posición. Las consecuencias que se derivan de las premisas cartesianas son tan posibles en términos lógicos como *absurdos* en términos filosóficos si se quiere dar cuenta de la identidad personal.<sup>10</sup> Defenderemos al final de este trabajo que las diferencias principales entre Locke y Leibniz radican en cómo entienden respectivamente el significado filosófico de esta falta de sentido.

---

7 *Ibidem*, II, 1, § 11; véase II, 1, § 19; y II, 1, II, 27, § 14.

8 *Ibidem*, II, 1, § 12; *E*, II, 27, §§ 14, 27.

9 Allison, H. E., “Una revisión de la teoría de la identidad personal de Locke”, en I. C. Tipton (ed.), *Locke y el entendimiento humano. Ensayos escogidos*, México, Fondo de cultura económica, 1981 (1977<sup>1</sup>), 194–224: 215.

10 *Ibidem*, II, 1, §15: “Not to mention again the absurdity of two distinct Persons, which follos from this suposition [i.e.: *to thing often, and never to retain it so much as one moment*]”. Locke sostiene que si pudiéramos acceder a comprender “the Nature of that thinking thing, that is in us, and which we look on as our *selves* [...] we might see the Absurdity of some of those Suppositions I have made” (*Essay*, II, 27, § 27). Pero su argumentación se dirige precisamente a mostrar que tales suposiciones absurdas desde un punto de vista filosófico pueden derivarse lógicamente de las premisas cartesianas: “But taking, as we ordinarily now do [...], the Soul of a Man, for an immaterial Substance, independent from Matter, and indifferent alike to it all, there can from the Nature of things, be no Absurdity at all [...]” (*idem*).

## 2. Identidad personal aparente en Locke

En el § 9 del capítulo dedicado a las ideas de identidad y diversidad Locke expone su tesis principal sobre la identidad personal, cuya idea viene dada exclusivamente por la capacidad de un ser de considerarse a sí mismo como el mismo a lo largo del tiempo, es decir, en la mismidad de su autoconsciencia<sup>11</sup>.

Esta tesis se sustenta sobre una serie de premisas:

(i) La de Locke no es una teoría sobre la identidad personal, sino sobre nuestra *idea* de identidad personal. Esto supone un escepticismo mitigado con respecto a la posibilidad de conocer la “naturaleza de las cosas”, también con respecto a la naturaleza de la sustancia inmaterial de que hablan los cartesianos [II, 27, §§ 13 y 27]. El ser humano sólo puede conocer en la medida en que por medio de la experiencia recibe ideas sensibles, cuya correspondencia con la estructura última de lo real es por principio desconocida. Y a este respecto, la reflexión no es más que la percepción sensible de las *operaciones psicológicas* que acontecen en la mente humana: “Consciousness is the perception passes in a Man’s own mind. [...] No Man’s Knowledge here, can go beyond his Experience”.<sup>12</sup> Por lo tanto, al tener consciencia de nosotros mismos, tenemos consciencia de nosotros tal y como nos aparecemos a nosotros mismos; por lo tanto, la autoconsciencia nos muestra una apariencia de lo que somos, cuya correspondencia con lo que somos en realidad se considera por principio problemática, en la medida en que se trata de un problema que no puede resolver el entendimiento humano. Por esta razón, puede comprenderse fácilmente que Leibniz denomine ‘identidad aparente’ a la ‘identidad personal’ tal y como la define Locke.

(ii) En tanto que la teoría de la identidad personal no puede ser una teoría sobre la identidad *de sustancias*, la mencionada posibilidad de fundar la identidad de la persona sobre la mismidad de su conciencia no se compromete, ni en sentido positivo ni en sentido negativo, con una tesis sobre la identidad de las sustancias. Esto significa que desde su posición empirista Locke no puede afirmar que la identidad personal *se deba* a una identidad o continuidad sustancial, pero por supuesto tampoco puede negarlo. Locke plantea su teoría sin

---

11 Locke, *An Essay*, II, 27, § 9.

12 *Ibidem*, II, 1, § 19. Véase también § 10: “[...] the perception of *Ideas* being (as I conceive) to the Soul, waht motion is to the Body, not its Essence, but one of its Operations”. Encontramos en la segunda objeción de Hobbes a las *Meditaciones* de Descartes la crítica de que el pensamiento debe interpretarse como un acto u operación de una cosa, la cual por tanto no tiene por qué ser de índole espiritual (Descartes, *Les Meditations...*, AT IX-1, pp. 134s.

que se considere “whether the same *self* be continuied in the same, or divers Substances”<sup>13</sup>. La identidad personal alcanza tan lejos como alcance nuestro recuerdo consciente de acciones y pensamientos pasados, entre los que puede mediar un lapso de tiempo, y con independencia del papel que desempeñe el alma en esa operación, pues sobre este asunto nada podemos conocer. Así, la teoría constata que la conciencia es lo que *permite a cada cual considerarse* como la misma persona. Se trata, por tanto, de un criterio epistemológico y no ontológico de identidad e individuación, el cual define qué es lo que nos permite conocernos como una misma persona, pero no qué es lo que nos hace ser la persona que [creemos que] somos.

(iii) Tal como he señalado en la sección precedente, Locke sostiene que, si traspasamos los límites de lo que podemos conocer con sentido y suponemos que es la acción del pensamiento la que nos da el ser, por lo cual seríamos entes que perduran en tanto que piensan, entonces no podemos excluir la posibilidad de que cada uno de nosotros seamos una multiplicidad de personas. Tan pronto como exista un lapso de tiempo en el que dejemos de pensar, o si suponemos, debido a la independencia del alma con respecto a la materia, que una misma sustancia puede pasar de un hombre (un cuerpo) a otro, de ello resultará que no podremos establecer con seguridad la identidad personal. Los experimentos mentales que Locke aduce en el contexto de su tratamiento de este tema deben interpretarse como reducciones al absurdo de la posición cartesiana. La estrategia argumentativa de Locke consiste fundamentalmente en sostener que sólo podemos obtener conclusiones absurdas sobre el problema de la identidad personal si pretendemos construir una respuesta al mismo a partir de tesis metafísicas sobre la naturaleza de sustancias inmatrimales de las cuales nada nos dice la experiencia.

A partir de estos límites pueden entenderse el alcance y la naturaleza de su teoría.

Uno de los aspectos fundamentales a este respecto lo representa el desarrollo del concepto de identidad personal en el marco de una teoría sobre el problema de la responsabilidad de la persona en el contexto teológico de la resurrección.<sup>14</sup> Para Locke, su teoría ofrece un concepto por el cual podamos dar cuenta de que el día del Juicio final seremos juzgados por aquello que nos incumbe, a saber, las acciones que nos atribuimos a nosotros mismos y que cada cual puede considerar como una acción que le pertenece, en tanto se la apropia al reconocerla como algo que él, y no otro, hizo en el pasado, y con respecto a lo cual por tanto es plenamente responsable. Somos personas en la medida en que nos atribuimos un pasado

---

13 Locke, *An Essay...*, II, 27, §§ 9, 18.

14 Una lectura de la teoría de Locke como una respuesta a las posiciones de su época sobre el problema de la resurrección podemos encontrarla en Ruth Boeker, R., “Locke on Personal Identity: A Response to the Problems of His Predecessors”, 2017 (55), pp. 407–434.

como propio, el cual por tanto se nos puede imputar, y también por considerar lo que hacemos en el momento presente por sus consecuencias en el futuro,<sup>15</sup> porque suponemos que nuestra acción presente nos pertenecerá en el futuro, en la medida en que a través del recuerdo consciente nos la atribuiremos a nosotros mismos, y precisamente por ello nos podrá ser imputada con justicia. Para Locke, por lo tanto, el concepto de persona es “a Forensick Term appropriating Actions and their Merit, and so belongs only to intelligent Agents capable of a Law, and Happiness and Misery”<sup>16</sup>. De esta forma, el concepto aporta un elemento fundamental para nuestra comprensión común del castigo: la necesidad de ser conscientes de que se nos castiga a *nosotros por algo que (pensamos que) hemos hecho*, lo cual para Locke sólo puede asegurarse mediante nuestra capacidad de ser conscientes de nosotros mismos.

This personality extends it *self* beyond present Existence to what is past, only by consciousness, whereby it becomes concerned and accountable, owns and imputes to it *self* past Actions, *just upon the same ground, and for the same reason, that it does the present.*<sup>17</sup>

Ahora bien, esta declaración de Locke puede ser puesta en cuestión, en la medida en que se enfrenta a otros pasajes relevantes del mismo capítulo con los que entra en contradicción. Con ocasión de este problema, expondré los límites principales de esta concepción de la identidad personal, con el objeto de adelantar las razones de la crítica de Leibniz. En el texto citado Locke defiende que el fundamento por el que nos imputamos los actos presentes *es el mismo* que el fundamento por el que nos imputamos los actos pasados, a saber la consciencia. Si pienso que yo, que hoy he llegado puntual a esta reunión, soy el mismo que hace unos años decidió llegar tarde a una reunión por querer permanecer un poco más en la cama, en una fría mañana de invierno, ello es posible porque soy un ser consciente de sus actos, y hoy puedo recordar mi retraso de antaño y reconocer que tal acto lo realicé yo y por lo tanto me pertenece ahora y me seguirá perteneciendo siempre y cuando en el futuro siga formando parte de mi recuerdo consciente. Sin embargo, para el propio Locke la cuestión no es tan

---

15 Locke, *An Essay...*, II, 27, § 10: “For it is by the consciousness it has of its present Thoughts and Actions, that it is *self* to it *self* now, and so will be the same *self* as far as the same consciousness can extend to Actions past or to come [...]”. Véase al respecto John L. Mackie, *Problemas en torno a Locke* (1976), pp. 217s., así como Christian Hauser, *Selbstbewusstsein und personale Identität* (1994), 48–50. Hallamos por tanto en Locke una concepción de la personalidad como atribución perspectivista, que es llevada a cabo desde el instante aislado del acto reflexivo presente, por el cual se reconocen acciones pasadas o se prevén acciones futuras como propias; véase al respecto Bertram Kienzle, “Lockes Perspektiventheorie der persönlichen Identität”, 1985(17), pp. 52–65.

16 Locke, *An Essay...*, II, 27, § 26.

17 *Idem*, cursiva de M.S.R.

sencilla, tal como él mismo lo expone en el § 13, donde plantea la cuestión de si yo podría ser una sustancia diferente a lo largo de mi existencia a pesar de que en ningún momento haya dejado de reconocermé como la misma persona, es decir, “whether the consciousness of past Actions can be transferr’d from one thinking Substance to another”<sup>18</sup>. Si la identidad personal se sustenta meramente en la conciencia y por lo tanto en la identidad aparente, es decir, en cómo me aparece a mí en el presente quién soy ahora y quién he sido hasta ahora, entonces no podemos excluir por principio que en ese tiempo no haya cambiado *lo que en realidad soy*. ¿Puede aparecer a mi conciencia una percepción de lo que he sido que no se corresponda con lo que he sido en realidad? Locke responde de modo afirmativo y aclara que hay una diferencia entre ser conscientes inmediatamente de nosotros mismos en el momento presente, de un lado, y atribuirnos conscientemente acciones que hemos realizado en el pasado:

[...] and whether the consciousness of past Actions can be transferr’d from one thinking Substance to another. I grant, were the same Consciousness the same individual Action, it could not: But it being but a present representation of a past Action, why it may not be possible, that may be represented to the Mind to have been, which really never was, will remain to be shewn. [...] But that which we call the *same consciousness*, not being the same individual Act, why one intellectual Substance may not have represented to it, as done by it self, what it never did, and was perhaps done by some other Agent, why I say such a representation may not possibly be without reality of Matter of Fact [...] will be difficult to conclude from the Nature of things”<sup>19</sup>

Tal como se ha señalado, Locke defiende que no podemos conocer nuestra identidad sino a través de nuestra idea de tal identidad, es decir, a través del acto reflexivo por el cual en el momento presente recordamos una serie de acciones o de pensamientos pasados como propios.<sup>20</sup> En el momento presente no podemos engañarnos con respecto a *que estamos pensando*, pero la idea de la identidad no consiste meramente en la auto-atribución de tal acto intelectual aislado como propio, sino en el contenido de tal acto, por el que pensamos efectivamente una serie de estados subjetivos pasados como propios. Y si bien cuando nos pensamos como siendo la misma persona no podemos engañarnos con respecto a *que nos pensamos*, sí podemos engañarnos con respecto a *cómo* nos pensamos cuando pensamos una

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, II, 27, § 13.

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> En relación con la cuestión del alcance de nuestro conocimiento de la identidad y de la diversidad, “*our intuitive Knowledge is as far extended as our Ideas themselves*” (Locke, *An Essay...*, IV, 3, § 8; véase igualmente IV, 9, § 3).

serie de estados subjetivos pasados como propios de *la persona que (creemos que) somos*.<sup>21</sup> Si no podemos conocernos más que a través de nuestras ideas, y en particular la idea de identidad personal designa una construcción perspectivista de la unidad de una serie desde el momento presente, no disponemos de ninguna garantía de que *en realidad seamos* tal y como nos pensamos. Del mismo modo que Locke sostiene un escepticismo mitigado en lo que respecta a la verdad o adecuación de nuestras ideas, desde su planteamiento tenemos que admitir que nuestra idea de que somos la misma persona se basa en la percepción sensible (reflexión) que tenemos de nosotros mismos. Sólo podemos conocer los objetos por mediación de la experiencia sensible que tenemos de ellos, en este caso desde la auto-reflexión que tenemos de nosotros mismos, por más que esta solución positiva vaya acompañada de una consecuencia escéptica: si no podemos conocer “la naturaleza de las cosas”, entonces no podemos demostrar racionalmente que nuestras ideas, también la idea que tenemos de nosotros mismos, representen la realidad tal y como ésta es en sí.

Pero esto también significa que Locke es tan incapaz como los cartesianos de ofrecer una explicación inmanente de por qué a la persona en el día del Juicio final le salvaguardarán garantías de no *errar* al atribuirse a sí mismo los actos y pensamientos que siente que le pertenecen. Sin embargo, podemos comprobar que, a pesar del escepticismo que sirve de partida a su filosofía, Locke no deja de admitir que hemos de suponer una *correspondencia* entre las ideas del sujeto, también la idea de su propia persona, y la realidad en sí misma, tal como es pensada por Dios. Como se evidencia en el § 13, la prevención contra toda transferencia de sustancias, es decir, la garantía de que el día del Juicio Final no nos engañaremos con respecto a quiénes somos *en realidad* cuando se nos juzgue por las acciones que nos adscribimos como propias, viene dada en última instancia por la:

[...] Goodness of God, who as far as the Happiness or Misery of any of his sensible Creatures is concerned in it, will not by a fatal Error of theirs transfers from one to another, that consciousness, which draws Reward or Punishment with it.<sup>22</sup>

Al menos en relación con el problema de la identidad personal, la idea que tenemos de la misma sólo puede pretender un conocimiento verdadero de la realidad bajo el supuesto

---

21 Locke está dispuesto a admitir *que* somos, en tanto que pensamos (Locke, *An Essay...*, IV, 9, § 3), si bien esto no despeja el escepticismo con respecto a si somos tal como nos pensamos que somos, como puede comprobarse en IV, 10, § 2.

22 *Idem*.



teológico de que existe una correspondencia o adecuación entre las ideas del entendimiento humano y la realidad.

En la siguiente sección comprobaremos los aspectos fundamentales de la reacción a esta teoría por parte de Leibniz, quien sí defenderá la necesidad de suponer principios metafísicos para dar cuenta de la identidad personal. Leibniz concederá a Locke que la identidad moral presupone como un ingrediente principal la autoconsciencia o identidad aparente, pero bajo la condición de que supongamos su verdad. Sin embargo, en este caso, la suposición de una adecuación con la realidad no descansa meramente en un principio trascendente de tipo teológico.

### **3. La identidad personal y el orden de las cosas en Leibniz**

Si bien Leibniz puede tener una posición coincidente con algunos de los puntos de la teoría de Locke, lo cierto es que la exposición de su confrontación en torno al concepto de la identidad personal es útil precisamente porque ilustra con claridad la naturaleza de su enfoque filosófico.

Mientras que para Locke esta teoría explica el origen de la *idea* de identidad personal, tal como es pensada por el entendimiento humano, y por lo tanto ofrece un criterio de tipo epistemológico y no ontológico, en Leibniz por el contrario encontramos una teoría metafísica, construida precisamente desde un sistema de principios cuyo cometido es fundamentalmente dar cuenta de las apariencias o los fenómenos que se presentan al entendimiento humano. Para Leibniz, si podemos distinguir algo como idéntico consigo mismo, el principio de identidad que dé cuenta de esto no ha de ser un principio epistemológico que explique tan sólo por qué somos capaces de *distinguir* esta identidad, sin ocuparse en absoluto del fundamento por el que algo es en realidad idéntico consigo mismo. Para que podamos distinguir intelectualmente la identidad es preciso previamente que las cosas se distingan por sí mismas, es decir, que en ellas exista un “*principe interne de distinction*”<sup>23</sup>.

Este esquema general, por el cual Leibniz demandará la necesidad de suponer un fundamento real para la identidad aparente o personal que nos brinda la autoconsciencia, se encuentra ya bosquejado en la correspondencia con Arnauld, en la que Leibniz sostiene que,

---

23 Leibniz, *NNEE*, II, 27, § 1.

aunque puedo convencerme *a posteriori*, por experiencia, de que mi *Yo* actual es el mismo que fue en el pasado en otro lugar, “[i]l faut aussi qu’il y ait une raison *a priori*”<sup>24</sup>, a saber, es preciso suponer que las diferentes apariciones de mí mismo puedan ser consideradas como pertenecientes o inherentes al mismo sujeto.<sup>25</sup> Los fundamentos de esta teoría se exponen en el *Discours* y en los escritos cercanos sobre la naturaleza de la verdad. En los *Nouveaux Essais* se presuponen tales fundamentos, si bien se los expone en el contexto general de la teoría madura sobre la mónada. Para Leibniz, un ser sólo puede ser considerado como un individuo si presuponemos en el mismo un principio de vida subsistente que unifica la continuidad de las percepciones de la mente.<sup>26</sup> Por esta razón, estamos obligados a suponer una continuidad en las diferentes percepciones de un yo: “l’avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé, c’est ce qui fait l’identité de l’individu”<sup>27</sup>. Pero esta continuidad no sólo ha de ser entendida en sentido diacrónico, pues en cualquier momento actual de desarrollo de la mónada existe una diversidad entre las percepciones con respecto a la claridad y distinción con que el sujeto se apercibe de las mismas. Sólo nos apercibimos de una pequeña parte de las percepciones de nuestra alma, pero no por ello las percepciones insensibles nos pertenecen menos que aquellas de las que sí somos conscientes, porque, dice Leibniz, “je ne crois point, qu’il y ait dans l’homme des pensées dont il n’y ait quelque effect au moins confus ou quelque reste melé avec les pensées suivantes”<sup>28</sup>. Por lo tanto, el recuerdo no siempre es necesario ni un recurso disponible para fundar la identidad real del individuo, pues el efecto de una percepción pasada no puede estar por completo ausente en la percepción presente, por más que desde ésta ya no podamos recordar de modo consciente tal percepción pasada.<sup>29</sup>

Mediante la suposición del *principio de continuidad* en relación con la comprensión de la apercepción, Leibniz puede conservar la tesis cartesiana de que el alma piensa siempre sin verse comprometido con los argumentos de reducción al absurdo presentados por Locke contra los cartesianos. El alma piensa siempre, pero en tanto que a veces percibe sin apercibirse de ello. Aunque el alma, como sustancia individual, no puede ser sin acción, al igual que un cuerpo no puede ser sin movimiento,<sup>30</sup> ésta no siempre es consciente de esta actividad que le es propia y la define como un multiplicidad unificada. A este respecto, la

---

24 AA II 2B, 49; véase también AA II, 2B, 76.

25 Véase Sánchez Rodríguez & Neftalí Villanueva, “La estupefacción de Arnauld...”, pp. 16s.

26 *NNEE*, II, 27, § 4.

27 *Ibidem*, II, 1, § 12, AA VI, 6, 114.

28 *Idem*.

29 *Idem*.

30 *NNEE*, Preface, 53.

posibilidad de una interrupción del pensamiento consciente no puede ser interpretada por Leibniz como una objeción contra la continuidad sustancial. Hemos de suponer, al igual que hace la física como condición para la explicación de los fenómenos, que en ella no pueden producirse saltos, por lo que cualquier cambio en la misma ha de producirse por una gradación infinitesimal.<sup>31</sup> A partir de ello puede entenderse que la autoconsciencia es entendida por Leibniz como la capacidad de apercebirnos de la actividad de la mónada. Pero es esta actividad, en tanto que regida por un principio de unidad, la que constituye la existencia de la entidad individual e idéntica consigo misma. La apercepción sólo adquiere sentido en tanto que apercepción de lo que ya somos y de las operaciones del espíritu que realmente *nos* pertenecen.

Tras esta aclaración sobre una diferencia fundamental con respecto a Locke puede entenderse mejor en qué sentido Leibniz está de acuerdo con su concepción de que la identidad personal o moral presupone la apercepción. De hecho, ésta es una posición que ya defendía en el *Discurso*. En este escrito, Leibniz entendía que el alma inteligente es capaz de conocer de modo reflexivo *lo que ella es y lo que hace*, razón por la cual tiene calidad moral, en la medida en que puede suponerse su permanencia a pesar de las transformaciones corporales. Gracias a su reflexión puede la sustancia espiritual “demeure encor le même moralemente et fait le même personnage”<sup>32</sup>. Esta identidad moral aportada por el recuerdo y la consciencia de uno mismo es condición de posibilidad del castigo y de la recompensa, especialmente en el Juicio Final, porque en relación con este dogma teológico hemos de suponer, no sólo que en ese día permaneceremos como los mismos que somos ahora, sino que podremos recordar quién hemos sido. Por lo tanto, ya en 1686 Leibniz juzga que la reflexión es condición de posibilidad de la identidad moral, si bien bajo un supuesto fundamental: esta reflexión es la reflexión de una sustancia que conoce *lo que ella es*, de tal modo que suponemos que el recuerdo nos muestra lo que *verdaderamente* hemos sido.

Se presentan así en este escrito las líneas generales que definirán en los *Nouveaux Essais* tanto las coincidencias como las diferencias con respecto a la teoría de Locke. Para Leibniz, la apercepción define la identidad personal o moral, siempre y cuando se presuponga que la representación que el *Yo* tiene de sí mismo no es meramente aparente, sino que es la representación veraz de lo que él es realmente. Hemos comprobado que Locke, en última instancia, también admitía que debemos suponer que nuestra autoconsciencia es veraz con respecto a lo que nos muestra de nosotros mismos, pero que tal suposición se sustentaba en

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, 56.

<sup>32</sup> *Discours*, AA VI, 4B, 1584.

última instancia en la creencia en la bondad de Dios. Como veremos, en la teoría de Leibniz también hallamos un esquema semejante, pero podremos preguntarnos si en este último caso el recurso a la bondad y providencia de Dios debe ser interpretado, como en Locke, en tanto que garante último y trascendente de la teoría o más bien como expresión de una metafísica de índole inmanente. Para Leibniz, si bien el conocimiento humano depende fundamentalmente de las apariencias, es decir de lo que nos puede aparecer en cada momento de modo confuso desde una determinada perspectiva, la filosofía ha de ofrecer una comprensión e interpretación de las apariencias a partir de principios,<sup>33</sup> con el objeto de definir cómo la razón puede reclamar de modo fundado una pretensión de verdad en el conocimiento de las apariencias. Esto incluye cómo entender el problema de la identidad personal, la cual, en tanto que basada en la aperccepción, inicialmente no representa más que una identidad *aparente* cuyas pretensiones de veracidad han de quedar en suspenso si no suponemos los principios por los cuales podemos interpretar tal apariencia como una representación veraz de la realidad, en este caso de lo que en realidad somos.

Leibniz concede que “la conciosité ou le sentiment *du moi* prouve une identité morale ou personnelle”<sup>34</sup>. En eso consiste la mismidad de la persona. Sin embargo, las matizaciones a esta concesión a Locke son de gran relevancia, no sólo porque se dirigen a la base de su teoría de la identidad personal, que pretende prescindir de todo supuesto metafísico, sino al modo mismo de entender el conocimiento humano y la filosofía. En primer lugar, para Leibniz el recuerdo prueba la identidad moral, pero no es el único medio de probarla; allí donde carecemos del mismo, basta con que exista una “*moyenne liaison de consciosité*”<sup>35</sup>. Es decir, allí donde no recuerde qué hice en un momento pasado, puede bastar con que recuerde un momento en el que sí recordaba ese momento olvidado, precisamente porque es imposible que una percepción precedente no tenga en absoluto efecto en mi estado reflexivo actual. También puede ser relevante el testimonio de los otros para definir quién he sido cuando yo mismo no lo recuerde. Estas matizaciones presuponen una objeción fundamental:

[...] l’identité apparente à la personne même, qui se sent la même, suppose l’identité réelle, à chaque *passage prochain* acompagné de reflexion ou de sentimet *du moy*.<sup>36</sup>

---

33 *NNEE*, II, 27, § 8, AA VI, 6, 234: “ainsi, c’est l’a le point, dont on ne sauroit juger par les apparences”.  
*Ibidem*, § 9, AA VI, 6, 237: “Pour ce qui est *du soy* il sera bon de le distinguer de *l’apparence de soy* et de la consciosité”.

34 *Ibidem*, II, 27, § 9, AA VI, 6, 236.

35 *Idem*.

36 *Idem*.

Le *soy* fait l'identité réelle et physique, et l'*apparence de soy*, accompagnée de la vérité, y joint l'identité personnelle. Ainsi ne voulant point dire que l'identité personnelle ne s'étend pas plus loin que le souvenir, je dirois encore moins que le *soy* ou l'identité physique en dépend.<sup>37</sup>

Para Leibniz, es fundamental la matización de que la apariencia que se me presenta de mí mismo muestra la identidad personal en la medida en que supongamos la verdad de tal apariencia, es decir en la medida en que cuando me apercibo de mí mismo en realidad no me estoy engañando. Ahora bien, ¿cómo podemos asegurarnos de que no nos engañamos cuando pensamos conscientemente en nuestra propia persona? Para Locke, el conocimiento humano no puede resolver tal cuestión, pues sólo podemos pensar en lo que somos a través de nuestras ideas de reflexión sobre nuestros actos de pensamiento, sin que podamos resolver la cuestión fundamental de la adecuación de tal representación subjetiva con la realidad. Para Leibniz tampoco es posible demostrar *a priori* que no nos engañemos sobre lo que somos cuando pensamos en lo que somos. Pero el núcleo de la cuestión no es éste, sino más bien qué hemos presupuesto ya al plantear como una exigencia la verdad de esta representación de nuestro *Yo* y cuál sea el estatuto de tal presupuesto. Si para Locke éste es un presupuesto teológico, para Leibniz no es así, sino un principio trascendental que define la posibilidad misma de la razón: *el principio del orden de las cosas*. Tal como lo explica Juan Antonio Nicolás, el principio general del orden no se aplica tanto sólo a lo real, sino más bien al sistema de los principios de la razón que no puede ser puesto en cuestión, en tanto que pertenece al nivel lógico e irrebasable que expresa la dinámica del pensamiento y de lo real.<sup>38</sup>

La estrategia argumentativa de Leibniz contra Locke se basa en esta idea, fundamental a su pensamiento. Buena parte de los intérpretes de Leibniz<sup>39</sup> se ha sorprendido de que éste le conceda a Locke que en efecto *es posible* que la “*identité apparente se pourroit conserver, quand il n’y en auroit point de réelle*”<sup>40</sup>. Ciertamente, esta tesis parece entrar en contradicción con la afirmación de que toda apercepción que constituya una identidad personal sólo puede ser la representación verdadera de una identidad real. Sin embargo, la contradicción desaparece si apreciamos que estamos empleando dos sentidos diferentes de *posibilidad*.

---

37 *Ibidem*, AA VI, 237.

38 J. A. Nicolás, “Harmonie als Ordnung: das letztendliche Meta-Prinzip der leibnizschen Metaphysik”, 2017, 63.

39 Principalmente a partir del artículo de Margaret D. Wilson, “Leibniz: Self-Consciousness and Immortality In the Paris Notes and After”, 1976.

40 *NNEE*, II, 27, § 9, AA VI, 6, 236.

De hecho, ya hemos comprobado que Leibniz defiende que la reflexión puede en efecto constituir una identidad *meramente* aparente, allí donde nuestra apercepción no se corresponda con la verdad. En efecto, podemos engañarnos con respecto a quiénes somos cuando pensamos en nosotros, tal como pueden engañarnos los otros sobre tal hecho; podemos haber olvidado en parte las acciones que hemos cometido en el pasado; podemos reconocer pero sólo de un modo confuso o vago por qué se nos castiga, debido a que no tenemos un conocimiento distinto del acto que hemos cometido. En tales casos, hemos de servirnos del testimonio de los otros y de diversas marcas, que me han de servir para complementar o incluso poner en duda y revisar la apariencia interna que tengo de mí mismo. Pero a pesar de tales dificultades aún sigo reconociendo que la verdad es posible y que tiene sentido pretender que mi autoconsciencia *puede* mostrarme quién soy en realidad. De lo contrario, tan sólo me queda admitir que la identidad personal no es más que la ficción de una mera identidad aparente que nos persuade a través del engaño.

Locke partía de las premisas principales de la posición sustancialista cartesiana y a partir de ello demostraba que de ellas se deducen consecuencias tan posibles en sentido lógico como absurdas en un sentido moral. Frente a Locke, Leibniz admite que tales suposiciones son posibles en un sentido meramente lógico, porque no suponen ninguna contradicción y, sólo a este respecto, podrían haber sido elegidas por Dios. Podemos pensar un mundo posible en el que nos engañamos al pensar sobre nosotros mismos, en el que siento que soy una persona que nunca ha existido o en el que me siento responsable de lo que en realidad han hecho otros; es decir: un mundo en el que no existe la verdad ni la razón humana, ni tienen sentido sus pretensiones.<sup>41</sup> Se trataría por cierto del mundo ideado por el genio maligno. Pero para salvar este supuesto Leibniz no opta por demostrar que Dios existe, como Descartes, o con suponer sin más su bondad, como Locke. Puede bastarnos con admitir que es problemático por principio que la razón plantee ficciones en cuyos presupuestos se incluye la puesta en duda de la misma razón. Debemos de interpretar en este sentido la apelación al orden de las cosas en la argumentación leibniziana. Allí donde Leibniz concede que la suposición planteada por los contrafácticos de Locke es posible —en términos lógicos—, también arguye sin excepción que tal suposición “n’est point possible au moins naturellement”<sup>42</sup>, pues entraría en contradicción con el principio del orden de las cosas. Cuando hacemos ficciones sobre la transmigración de las almas, concedemos que tiene sentido suponer que nuestra razón y

---

41 Para Leibniz, son verdades de hecho, no necesarias, que yo sea una cosa que piensa y que tenga diferentes pensamientos (*Animadversiones*, GP, IV, 357; *NNEE*, IV, 7, § 7; VI, 2, § 1).

42 *NNEE*, II, 27, § 9, AA, VI, 6, 236.

nuestra personalidad son independientes de nuestro cuerpo. Pero por más posible que sea tal ficción en términos lógicos, nuestra alma, y con ello nuestra razón, no podría conocer lo real, ni conocerlo del modo en que lo conoce, si la desvinculamos del cuerpo particular que le pertenece.<sup>43</sup> Cuando imaginamos, tan sólo porque nada de contradictorio hay en ello y las apariencias así pueden manifestarse, que alguien puede dejar de ser la persona que es y convertirse en una nueva por haberse olvidado por completo de quién había sido hasta ese momento, estamos suponiendo que la naturaleza da saltos y que el principio de la continuidad puede ser puesto en suspenso. También podemos suponer que “les conciosités fussent transférées sur d’autres ames”<sup>44</sup>, de tal modo que alguien podría sentir remordimientos e incluso ser castigado por lo que siente que ha hecho, aun cuando la acción en cuestión fue realizada por otra alma, que por su parte además no recordará en ningún momento ser la verdadera autora de la misma, pero:

[...] ce seroit troubler l’ordre des choses sans sujet et faire un divorce entre l’apperceptible, et la verité qui se conserve par les perceptions insensibles: le quel ne seroit point raisonnable, parce que les perceptions insensibles pour le present se peuvent developper un jour, car il n’y a rien d’inutile, et l’eternité donne un grand champ aux changemens.<sup>45</sup>

Por principio, la posibilidad de la razón humana descansa en la creencia de que, a pesar de que podamos errar, lo aperceptible es la apariencia fundada en lo real que expresan las percepciones de las que no nos aperecimos, en tanto que ellas constituyen la totalidad de lo que realmente somos. La suposición de Locke consiste en que nuestras apercepciones pueden darse sin una razón determinada, así como en que nuestra realidad insensible no tiene efectos sobre cómo nos podemos pensar actualmente o en el futuro. A la vez, esta desvinculación entre la realidad y la apariencia que un individuo tiene de sí mismo contradiría la armonía universal y con ello el orden moral de las cosas, pues también se produciría una disociación entre la consciencia de uno y el testimonio de los otros.<sup>46</sup>

Para Leibniz, los contrafácticos de Locke son posibles en términos lógicos, pero no son posibles “naturalmente”, porque incumplen el principio de razón suficiente, el principio de continuidad, el principio de la armonía universal y el principio de la armonía entre el alma y

---

43 En relación con la creencia en la transmigración, Leibniz afirma: “Mais tout ce qui est possible n’est point conforme pour cela pa l’ordre des choses” (*Ibidem*, II, 27, § 6, AA, VI, 6, 233).

44 *Ibidem*, II, 27, § 18, AA VI, 6, 242.

45 *Idem*.

46 *Ibidem*, II, 27, § 23, AA VI, 6, 245.

el cuerpo. ¿Pero por qué hemos de aceptar tales principios? Éstos no se demuestran en última instancia más que porque sólo a través de los mismos podemos dar cuenta de los fenómenos e interpretar el conocimiento humano como un conocimiento racional de lo real y no más bien como un engaño. Para Leibniz, hemos de suponer que nuestra capacidad de distinguir una cosa como idéntica se basa en un principio interno de distinción que radica en la cosa misma, porque de lo contrario estaríamos yendo “contre les plus grands principes de la raison”<sup>47</sup>. La imposibilidad de poner los principios en cuestión no es entendida por Leibniz como una imposibilidad lógica, sino de otro tipo, pues considerar la realidad incumpliendo los mismos supone abandonar la misma capacidad racional de pensar con sentido la realidad actual. Hemos comprobado que para Locke tales contrafácticos habrían de ser considerados como absurdos que se derivan de las premisas de la metafísica cartesiana, en el marco de una estrategia argumentativa de reducción al absurdo. Evidentemente, Locke no consideraba la falta de sentido de tales consecuencias en un sentido exclusivamente lógico, pues de hecho construía sus argumentos bajo la presuposición de que tales ficciones son lógicamente posibles. Había de tratarse de un absurdo de otra índole, principalmente de orden moral y religioso. Sin embargo, en su teoría no hallamos un análisis filosófico de la naturaleza de esta concepción alternativa del sentido. Por el contrario, Leibniz se centra fundamentalmente en esta cuestión. Somos una persona en tanto que tenemos la capacidad de pensarnos a nosotros mismos con verdad como el ser que en realidad somos, porque lo contrario supondría negar la posibilidad natural de la razón.

## **Bibliografía**

Allison, H. E., “Una revisión de la teoría de la identidad personal de Locke”, en I. C. Tipton (ed.), *Locke y el entendimiento humano. Ensayos escogidos*, México, Fondo de cultura económica, 1981 (1977<sup>1</sup>), 194–224.

Belaval, Yvon, *Leibniz, Critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960.

Boeker, Ruth, “Locke on Personal Identity: A Response to the Problems of His Predecessors”, en: *Journal of the History of Philosophy*, 2017, 55, pp. 407–434.

Kienzle, Bertram, “Lockes Perspektiventheorie der persönlichen Identität”, en: *Studia Leibnitiana*, 1985(17), pp. 52–65.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, II, 27, § 3.



Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. de Peter H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975.

Descartes, René, *Œuvres*, ed. de Ch. Adam y P. Tannery (1897–1913), Paris, Vrin-CNRS, 1964–1974, 11 vols.

Hauser, Christian, *Selbstbewusstsein und personale Identität. Positionen und Aporien vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1994.

Mackie, John, *Problemas en torno a Locke* (1976), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.

Nicolás, Juan Antonio, “Harmonie als Ordnung: das letztendliche Meta-Prinzip der leibnizschen Metaphysik”, en: Th. Leinkauf & Stephan Meier-Oeser (ed.), *Harmonie und Realität. Beiträge zur Philosophie des späten Leibniz*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 2017, pp. 55–67.

Sánchez Rodríguez, Manuel & Villanueva Fernández, Neftalí, “La estupefacción de Arnauld. El fundamento lógico-metafísico de la identidad personal en la filosofía de Leibniz en torno a 1686”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, 2011 (30), pp. 11–30.

Wilson, Margaret D., “Leibniz: Self-Consciousness and Immortality In the Paris Notes and After”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1976(58), pp. 335–352.