





La identidad personal en los *Nouveaux Essais* y el orden de los principios en Leibniz

José Antonio Gutiérrez-García
Universidad de Granada (España)  

Manuel Sánchez-Rodríguez
Universidad de Granada (España)  

<https://www.doi.org/10.5209/ashf.105333>

Recibido: 07/10/2025 • Aceptado: 02/02/2026

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar la teoría metafísica de la identidad personal en Leibniz y tomar posición frente al debate abierto por Margaret D. Wilson, cuya interpretación ha ejercido una gran influencia en la bibliografía contemporánea. Según esta lectura, Leibniz incurriría en una inconsistencia al sostener simultáneamente que somos sustancias inmateliales y que sería posible una identidad personal sin sustancialidad. En el presente artículo se demuestra que esta lectura descansa en un malentendido de las fuentes leibnizianas. Para ello, se revisan estas dos tesis supuestamente inconsistentes mediante una exposición de los fundamentos de la teoría de la identidad personal en Locke y de la respuesta leibniziana, a partir de los argumentos que aparecen en el capítulo 27 del libro II de los *Nouveaux Essais*. Como conclusión, se sostiene que las concesiones de Leibniz a Locke deben entenderse como recursos retóricos y no como compromisos sistemáticos: admitir la mera posibilidad lógica de una identidad aparente sin sustancia no equivale a reconocer su posibilidad metafísica, pues ello implicaría negar el orden racional del mundo, fundado en los principios de la racionalidad.

Palabras clave: conciencia; identidad aparente; identidad personal; Leibniz; Locke; orden; principio; sustancia

EN Personal Identity in the *Nouveaux Essais* and the Order of Principles in Leibniz

Abstract: The aim of this paper is to analyze Leibniz's metaphysical theory of personal identity and to engage with the debate initiated by Margaret D. Wilson, whose interpretation has significantly shaped contemporary scholarship. According to her reading, Leibniz would incur an inconsistency by simultaneously maintaining that we are immaterial substances and that a personal identity without substantiality would be possible. This article argues that such an interpretation rests on a misunderstanding of Leibniz's sources. To this end, the two allegedly inconsistent theses are examined through an exposition of Locke's theory of personal identity and of Leibniz's response to it, based on the arguments that appear in chapter 27 of book II of the *Nouveaux Essais*. In conclusion, it is argued that Leibniz's concessions to Locke must be understood as rhetorical rather than systematic commitments: to admit the mere logical possibility of an apparent identity without substance does not amount to acknowledging its metaphysical possibility, since this would imply denying the rational order of the world, grounded in the principles of rationality.

Keywords: consciousness; apparent identity; personal identity; Leibniz; Locke; order; principle; substance

Sumario: 1. Introducción: el debate sobre la identidad personal en Leibniz y Locke. 2. Identidad personal aparente en Locke. 3. La identidad personal y el orden general de la razón en Leibniz. 4. Balance del debate en torno a la teoría leibniziana de la identidad personal

Fuentes de financiación. Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo y la financiación del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España: en primer lugar, en el marco del proyecto EDITRACK (PID2022-142190NB-I00); en segundo lugar, en el marco de las ayudas predoctorales para la Formación del Profesorado Universitario (FPU Ley 14/2011).

Cómo citar: Gutiérrez-García, J. A. y Sánchez-Rodríguez, M. (2026). "La identidad personal en los *Nouveaux Essais* y el orden de los principios en Leibniz". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (2), 293-308.

1. Introducción: el debate sobre la identidad personal en Leibniz y Locke¹

El objetivo de este trabajo es profundizar en una comprensión de la teoría metafísica de la identidad personal de Leibniz, especialmente según su exposición en los *Nouveaux Essais*². Este tratamiento debe, en primer lugar, mostrar las diferencias específicas de la posición leibniziana con respecto a la teoría de Locke. Debido al contexto en que Leibniz expone su propia teoría, que presupone una presentación previa en forma de diálogo de las ideas principales de Locke en el *Essay*, al intérprete puede resultarle difícil en ocasiones discernir si con sus declaraciones Leibniz está meramente presentando las tesis de Locke en un contexto retórico o si más bien está aceptándolas e integrándolas en su propio sistema. Un caso paradigmático a este respecto lo representa la admisión por parte de Leibniz de que 'podría suceder' que la identidad que a cada persona le aparece de sí misma podría conservarse aun cuando no hubiese una identidad real que sirviese de fundamento:

Il semble que vous tenés, Mounsieur, que cete identité apparente se pourroit conserver, quand il n'y en auroit point de réelle. Je croirois que cela se pourroit peutétre par la puissance absolue de Dieu, mas suivant l'ordre des choses, l'identité apparente à la personne même, qui se sent la même, suppose l'identité réelle, à chaque passage prochain accompagné de réflexion ou de sentiment du moy: une perception intime et immediate ne pouvant tromper naturellement³.

La declaración por parte de Leibniz de que podrían existir personas sin sustancias ha escandalizado a buena parte de los intérpretes. En un artículo ya clásico, Margaret D. Wilson sostuvo que Leibniz estaba hablando muy en serio al sostener tal idea, a modo de concesión a Locke, pero a costa de introducir en su teoría una inconsistencia entre las dos siguientes tesis, que, según su lectura, Leibniz

sostendría simultáneamente: (a) "I am a particular immaterial substance", y (b) "It is metaphysically possible that I continue as an identical self-consciousness and identical self, independently of this particular substance"⁴. Esta acusación de inconsistencia fue aceptada, entre otros, por Samuel Scheffler⁵, Henry Allison⁶, y Nicholas Jolley⁷. Entre los autores que rechazan esta inconsistencia en Leibniz destacan Ezio Vailati, quien niega que Leibniz sostenga (a) en los *Nouveaux Essais*⁸, y Marc Bobro, quien niega que Leibniz sostenga (b)⁹. Se trata de un debate clásico, pero de interés actual, precisamente porque las conclusiones de Wilson han llegado a aceptarse como un lugar comúnmente compartido más o menos tácitamente por los intérpretes de Leibniz, a pesar de que, a nuestro juicio, el estudio de Wilson se basa en presupuestos ajenos a la filosofía de Leibniz y en una lectura equívoca de las fuentes. Aunque no pretendemos negar la complejidad de este debate clásico, creemos que es posible y pertinente cuestionar dos presupuestos presentes en este que consideramos erróneos.

En primer lugar, en estos intérpretes, también en quienes niegan tal inconsistencia en Leibniz, se interpreta la posibilidad de (b) como un tipo de posibilidad sistemática, tal como si Leibniz estuviese admitiendo la posibilidad de esta suposición dentro de su sistema metafísico. De hecho, a esto parece apuntar la proposición (b), tal como la fórmula Wilson. Sin embargo, en este trabajo defenderemos que Leibniz está admitiendo una mera posibilidad lógica en el contexto de la posición estrictamente retórica adoptada en su revisión crítica de la teoría de Locke. No hay ninguna contradicción formal interna en la idea de un mundo en el que nuestras representaciones carecen sistemáticamente de correspondencia con un fundamento objetivo, aunque este sería efectivamente un mundo carente de sentido. De hecho, también Descartes y Locke, desde sistemas diferentes, contemplan provisionalmente la posibilidad de un engaño sistemático y una disociación entre las apariencias y la realidad. No obstante, en ninguno de los dos casos puede sostenerse que admitan tal posibilidad, precisamente porque entienden el concepto de 'posibilidad' según fundamentos adicionales a los de la lógica formal: el primero concluía de modo indubitable la existencia del *cogito* como primera verdad precisamente a partir de la suposición de la hipótesis del genio maligno, que es posible en un sentido lógico, pero no en un sentido metafísico; el segundo

¹ A lo largo de este artículo se citan las obras de Locke y Leibniz por medio de abreviaturas. Junto a estas, aparece la paginación abreviada de la edición que corresponda, siguiendo la convención. Todas las abreviaturas se especificarán en nota tras su primera mención. En caso de que se mencionen tanto la paginación del texto como la referencia a una edición en particular, esta última referencia irá entre paréntesis o se indicará tras una coma. Por ejemplo: Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 236). Respecto al idioma de las citas, optamos por traducir los textos en latín y aportar los originales en el resto de idiomas. Debido al nivel de especialización de la discusión y a las diferentes distinciones conceptuales presentes en el debate, preferimos la presentación del original en la mayoría de los casos, para garantizar así la introducción de las tesis sin la mediación de la necesaria interpretación que introduce toda traducción.

² En particular, nos centraremos en la exposición que se encuentra en el capítulo 27 del libro II, donde se formulan varias distinciones conceptuales fundamentales para entender tanto la postura leibniziana frente a Locke como las afirmaciones que hay en la literatura acerca de este debate (a este respecto, véanse las secciones 3 y 4 de este trabajo).

³ G. W. Leibniz, "Nouveaux Essais sur l'entendement humain" (=NNEE), II, 27, §9, en G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe* (=AA) (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften; Niedersächsische Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1923-), VI, 6, 236.

⁴ M. D. Wilson, "Leibniz: Self-Consciousness and Immortality in the Paris Notes and After", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, no. 4 (1976): 346. Para un desarrollo de su posición, véase también M. D. Wilson, *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy* (Princeton University Press, 1999).

⁵ S. Scheffler, "Leibniz on Personal Identity and Moral Personality", *Studia Leibnitiana* 8, no. 2 (1976): 219-40.

⁶ Cfr. H. E. Allison, "Locke's Theory of Personal Identity: a Re-examination," en *Locke on Human Understanding. Selected Essays*, ed. I. C. Tipton (Oxford University Press, 1977), 117.

⁷ N. Jolley, *Leibniz and Locke: A Study of the "New Essays on Human Understanding"* (Clarendon Press, 1984), 125-44.

⁸ E. Vailati, "Leibniz's Theory of Personal Identity in the *New Essays*", *Studia Leibnitiana* 17, no. 1 (1985): 36-43.

⁹ M. Bobro, "Is Leibniz's Theory of Personal Identity Coherent?", *The Leibniz Review* 9 (1999): 117-29.

tampoco sostiene de modo positivo que pueda haber una disociación sistemática entre la persona que creemos ser y la persona que realmente somos, a pesar de la diferencia intensional entre el concepto de sustancia y el concepto de persona que sostendrá en el *Essay*¹⁰. Igualmente, Leibniz concede que podríamos suponer lógicamente una identidad personal aparente que careciese de fundamento ontológico, pero tan solo desde una posición filosófica artificiosa que no daría cuenta de la racionalidad, precisamente por lo cual se trataría de una posibilidad inadmisibles, por su inconsistencia con respecto a los principios verdaderos que necesariamente tenemos que suponer.

En segundo lugar, en relación con (a), juzgamos que es preciso llevar a cabo una desambiguación de tal proposición, como condición previa a su aceptación como supuestamente incompatible con (b). ¿Se trata de la afirmación de un hecho contingente, tal como sostiene Vailati¹¹, de tal modo que sería compatible con (b)? ¿Se está afirmando no solo que soy una sustancia inmaterial, sino que además yo, el sujeto individual, puede conocer de sí mismo tal verdad? ¿Qué es en particular lo que conozco cuando conozco que soy una sustancia? Es decir, ¿conozco que soy una sustancia en general, pero no qué sustancia en particular solo yo soy? ¿Está Leibniz sosteniendo más bien que cuando conozco mis diferentes estados, a través de representaciones siempre confusas e inadecuadas, estoy autorizado a juzgar tal conocimiento como un conocimiento fundado de quién soy?

Para profundizar en estas aclaraciones seguiremos la siguiente estructura. En primer lugar, exponemos los fundamentos de la teoría de la identidad personal que Locke defiende en el *Essay*, así como las limitaciones de su enfoque a este respecto. En segundo lugar, nos centraremos en la teoría metafísica de la identidad personal que Leibniz defiende como respuesta a Locke. Esto nos servirá para atender a la relación de este tema con algunos de los fundamentos de su filosofía. Tal relación servirá, en tercer y último lugar, como presupuesto en la aclaración de las confusiones que a nuestro juicio se han producido en el debate en torno a la teoría metafísica de la identidad personal en Leibniz.

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 autoconsciencia¹². 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 posibilidad de conocer la naturaleza de la sustancia inmaterial

de la que hablan los cartesianos¹³. El ser humano solo puede conocer en la medida en que por medio de la afección 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"¹⁴. De este modo, 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 posteriormente, en su lectura del *Essay*, Leibniz denominará '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 la consciencia no se compromete, ni en sentido positivo ni 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 que se considere "whether the same *self* be continued in the same, or divers Substances"¹⁵. 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) Locke sostiene que si, como los cartesianos, traspasamos los límites de lo que podemos conocer con sentido y suponemos que es la acción del

¹⁰ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (= *Essay*), ed. P. H. Nidditch (Clarendon Press, 1975), II, 27, §7.

¹¹ Cfr. Vailati, "Leibniz's Theory", 36s. y 42s.

¹² Cfr. Locke, *Essay*, II, 27, §9.

¹³ Cfr. Locke, *Essay*, II, 23, §§14 y 28; II, 27, §§13 y 27. En relación con la cuestión del alcance de nuestro conocimiento de la identidad y de la diversidad, afirma Locke: "our intuitive Knowledge is as far extended as our Ideas themselves" (*Essay*, IV, 3, §8). A este respecto, véase igualmente IV, 9, §3.

¹⁴ Locke, *Essay*, II, 1, §19. A este respecto, menciona también Locke: "[...] the perception of Ideas being (as I conceive) to the Soul, what motion is to the Body, not its Essence, but one of its Operations" (*Ibidem*, §10). En la segunda objeción de Hobbes a las *Meditations* de Descartes ya encontramos la crítica de que el pensamiento debe interpretarse, no como un algo sustancial, sino como un acto u operación de una cosa, por lo que esta última no tiene por qué ser de índole espiritual (Cfr. R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam y P. Tannery (Librairie Philosophique J. Vrin, 1982), IX-1, 134s.).

¹⁵ Locke, *Essay*, II, 27, §9; véase también §18.

pensamiento la que nos da el ser sustancial (por lo cual seríamos entes que perduran en tanto que piensan), entonces no podemos excluir la posibilidad lógica de que cada uno de nosotros seamos una multiplicidad de personas¹⁶. Tan pronto como exista un lapso de tiempo en el que dejemos de pensar¹⁷, o si suponemos, debido a la independencia del alma con respecto a la materia, que una misma sustancia puede pasar de un cuerpo a otro, de ello resultará que no podremos establecer con seguridad la identidad personal¹⁸. 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 en sostener que solo podemos obtener conclusiones absurdas sobre el problema de la identidad personal si pretendemos construir una respuesta a este a partir de tesis metafísicas sobre la naturaleza de sustancias inmateriales, de las cuales nada nos dice la experiencia. Esta estrategia argumentativa presupone la admisión de la posibilidad lógica de una disociación entre la apariencia personal y la identidad sustancial; dado que los criterios que definen la identidad personal no se sustentan en principios sustancialistas¹⁹, una modificación en los últimos no tiene por qué suponer una modificación en la persona. Esto no obsta, sin embargo, para que Locke, a pesar de haber construido su teoría sobre la base de criterios epistemológicos y empiristas, presuponga en última instancia una correspondencia entre la identidad personal y la realidad, como veremos.

Uno de los aspectos relevantes en este sentido lo representa el desarrollo del concepto de identidad personal en el contexto de una teoría sobre el problema de la responsabilidad y la cuestión teológica de la resurrección²⁰. Para Locke, su teoría es capaz de ofrecer 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 uno mismo, 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 como propio, el cual por tanto puede sernos imputado, y también por considerar lo que hacemos en el momento presente por sus consecuencias en el futuro²¹, 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 se nos podrá imputar con justicia. Para Locke, por lo tanto, el concepto de persona es “a Forensic Term appropriating Actions and their Merit, and so belongs only to intelligent Agents capable of a Law, and Happiness and Misery”²². 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 solo 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 present²³.

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, expondremos 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 escribo este trabajo, soy el mismo que hace unos años tomó algunas notas sobre el problema de la identidad personal en Locke, ello es posible porque soy un ser consciente de sus actos, y hoy puedo recordar mis pensamientos y experiencias de antaño y reconocer que tales actos los realicé yo y, por lo tanto, me pertenecen ahora y me seguirán 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 sencilla, tal como él mismo lo expone en el §13, donde plantea el problema de si yo podría ser una sustancia diferente a lo largo de mi existencia a pesar de que en ningún momento haya dejado de reconocermelo como la misma persona, es decir, “whether the consciousness of past Actions can be transferr’d from one thinking Substance to another”²⁴. 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

¹⁶ Véase a este respecto M. Sánchez-Rodríguez, “A crítica de Leibniz à teoria da identidade pessoal de Locke”, en *Leibniz: razón, principios y unidad*, ed. J. A. Nicolás y V. de Castilho Moreira (Comares, 2020), 200–5.

¹⁷ Cfr. Locke, *Essay*, II, 1, §§10–3 y II, 27, §14.

¹⁸ *Ibidem*, II, 27, §14. Véase también II, 1, §12 y II, 27, §27.

¹⁹ Cfr. Locke, *Essay*, II, 27, §7.

²⁰ 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 R. Boeker, “Locke on Personal Identity: A Response to the Problems of His Predecessors”, *Journal of the History of Philosophy* 55, no. 3 (2017): 407–34.

²¹ “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 [...]” (Locke, *Essay*, II, 27, §10). Véase al respecto J. L. Mackie, *Problems from Locke* (Clarendon Press, 1976), 176s.; y C. Hauser, *Selbstbewusstsein und per-*

sonale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte: Locke, Leibniz, Hume und Tetens (Frommann-Holzboog, 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 B. Kienzle, “Lockes Perspektiventheorie der persönlichen Identität”, *Studia Leibnitiana* 17, no. 1 (1985): 52–65.

²² Locke, *Essay*, II, 27, §26.

²³ *Idem*.

²⁴ *Ibidem*, §13.

en realidad soy. Dado que la teoría no se basa en lo que en realidad soy, sino en lo que creo ser, si se produce un cambio en lo que soy del que no sea consciente, entonces para Locke yo no dejaría de ser la misma persona, porque ser persona es ser la persona que conscientemente se cree ser. ¿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, lo cual se enfrenta a la afirmación en el §26 que habíamos señalado:

[...] 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 things²⁵.

Como sabemos, este conocimiento de la naturaleza de las cosas no es posible para el ser humano, y ante su falta en este caso no nos queda más que confiar en la bondad de Dios, al menos en lo que respecta a la justicia el día del Juicio Final, debido a la imposibilidad desde un punto de vista teológico de que en tal caso podamos ser llevados a engaño²⁶. 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. 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 serie de estados subjetivos pasados como propios de la persona que (creemos que) somos²⁷. Si no podemos conocernos

más que a través de nuestras ideas, y además la idea de identidad personal designa una construcción perspectivista, desde el momento presente, de la unidad de una serie de estados, entonces no disponemos de ninguna garantía de que en realidad seamos tal y como nos pensamos²⁸. 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. Solo podemos conocer los objetos por mediación de la experiencia sensible que tenemos de ellos, en este caso desde la autorreflexión 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 esta 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. Esta dimensión ontológica, que hoy en día puede no ser tan acuciante en la investigación filosófica, sí expresa un problema fundamental de cualquier teoría de la identidad personal: si para una persona es importante no contar entre sus actos nada de lo que no sea consciente, es más importante si cabe el no adscribirse actos o propiedades que en realidad no 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,

cismo con respecto a si somos tal como nos pensamos que somos, tal como puede comprobarse en IV, 10, §2.

²⁵ Para Weinberg, podemos admitir, con Locke, tanto que hay un 'metaphysical fact' en la conciencia como que este es desconocido por nosotros y solo accesible a Dios (Cfr. S. Weinberg, "Metaphysical Fact of Consciousness in Locke's Theory of Personal Identity", *Journal of the History of Philosophy* 50, no. 3 (2012): 387-415 y 391-400). Por otro lado, Garrett sostiene que podemos justificar la unidad de los diferentes estados mentales que constituyen la identidad personal en Locke si asumimos que existen relaciones causales que subyacen a tales estados (Cfr. D. Garrett, "Locke on Personal Identity, Consciousness, and 'Fatal Errors'", *Philosophical Topics* 31, no. 1/2 (2003): 107-8 y 116-7). A nuestro juicio, es dudoso que ambos intentos por hallar un fundamento metafísico en la teoría de la identidad de Locke den cuenta con justicia del marcado antisustancialismo de esta.

²⁵ *Idem*. Sobre la importancia de este concepto ("the Nature of things") en la argumentación de Leibniz, véase la sección 3 de este trabajo.

²⁶ Para Locke, la revelación ofrece una garantía para las creencias alternativa a la que obtenemos por el conocimiento que, si bien es de un grado inferior, no puede contradecir a la razón (Cfr. Locke, *Essay*, IV, 28, §10).

²⁷ Locke está dispuesto a admitir que somos, en tanto que pensamos (*Ibidem*, 9, §3), si bien esto no despeja el escepti-

that consciousness, which draws Reward or Punishment with it²⁹.

Al menos en relación con el problema de la identidad personal, mediante la idea que tenemos de esta solo podemos pretender un conocimiento verdadero de la realidad bajo el supuesto 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 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.

3. La identidad personal y el orden general de la razón en Leibniz

El problema de la identidad personal representa un punto de confrontación fundamental entre las posiciones de Leibniz y Locke³⁰. A nivel de la controversia, es útil analizar las líneas generales de este debate, tras haber desarrollado la posición de Locke. Si bien Leibniz tiene una perspectiva que coincide con algunos puntos de la teoría lockeana, la exposición de su confrontación en torno a la identidad personal es interesante precisamente porque ilustra con claridad ciertas diferencias específicas de su enfoque filosófico. No debemos perder de vista el hecho de que Leibniz plantea esta respuesta en un intento de integrar las aportaciones del autor del *Essay* en el marco de una concepción más amplia, tanto en lo que respecta a la identidad personal como a la racionalidad en general; una concepción que parte de la adecuación entre realidad y pensamiento y en la que presenta un tipo de argumentación que resulta especialmente novedoso en la historia de la filosofía y se aleja de la justificación de corte teológico ofrecida por Locke³¹. Ya en el prefacio de los *Nouveaux Essais* Leibniz hace una declaración acerca de la utilidad filosófica de las controversias³². Para Leibniz, las controversias constituyen el núcleo fundamental del avance del conocimiento, ya que estas no se toman como un alejamiento de la verdad, sino como un enriquecimiento de los conceptos que tenemos. Esto no es posible sin el supuesto de que el conocimiento trasciende las diversas teorías, y es este tipo

de conocimiento general el que Leibniz pretende descubrir. El concepto de 'filosofía perenne' muestra con claridad esta convicción³³:

La verité est plus repandue qu'on ne pense, mais elle est tres souvent fardée, et tres souvent aussi enveloppée et même affoiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la verité dans les anciens, ou (pour parler plus generalement) dans les antérieurs, on tireroit l'or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumiere des tenebres; et ce seroit en effect *perennis quaedam Philosophia*³⁴.

En esta sección analizaremos las líneas generales de la confrontación a propósito de algunos de los puntos expuestos en el capítulo 27 del libro II de los *Nouveaux Essais*. Esto nos permitirá extraer elementos críticos para evaluar el debate en torno a la supuesta falta de coherencia de la teoría de la identidad personal en esta obra, como se ha comentado en los apartados anteriores a propósito del debate iniciado con la interpretación de Wilson. Mediante este análisis podremos identificar cómo Leibniz: 1) define conceptos como 'identidad personal', 'identidad real' o 'identidad aparente'; 2) inserta estas nociones en el marco general de su reformulación (frente a Locke) de aquello en lo que consiste la conciencia; y 3) señala la importancia de considerar este aparato conceptual a la luz de una serie de principios de la racionalidad que definen un 'orden general de las cosas', cuyo abandono implicaría consecuencias inadmisibles tanto para la moralidad como para el propio concepto de verdad. En relación con este último aspecto, analizaremos el tipo de argumentación que sustenta esta noción de orden general, ya que representa un punto de inflexión al estudiar tanto las posibilidades como las limitaciones del entendimiento humano. Sostendremos que Leibniz defiende (i) la necesidad de la tesis de que las personas somos sustancias inmateriales, por más que esta identidad pueda ser provisionalmente puesta en cuestión en el contexto de una argumentación de reducción al absurdo; y (ii) que estamos justificados a interpretar el conocimiento que tenemos de nosotros mismos como un autoconocimiento (siempre confuso, parcial o inadecuado, pero metafísicamente fundado) de lo que realmente somos.

En la sección anterior hemos observado cómo Locke trata de ofrecer una teoría capaz de explicar el significado y origen de nuestra idea de identidad personal. En este sentido, el enfoque de Locke parte de un criterio epistemológico, ya que analiza dicha idea en cuanto es pensada por el entendimiento humano. En Leibniz, el punto de partida es el de una articulación rigurosa entre ontología y epistemología: para el autor de los *Nouveaux Essais*, los principios que nos sirven para dar cuenta de las apariencias no son meramente un recurso que empleamos para distinguir las ideas de lo real que tenemos, sino que conforman

²⁹ Locke, *Essay*, II, 27, §13.

³⁰ Cfr. M. De Gaudemar, "Personne et personnages chez Leibniz et Locke. Identité personnelle et corps vivant", en *Locke et Leibniz. Deux styles de rationalité*, ed. M. De Gaudemar y P. Hamou (Olms, 2011), 183-4.

³¹ Por cuestiones de extensión, la concepción que Leibniz sostiene (tanto en los *Nouveaux Essais* como en el marco general de su filosofía) no ha podido reconstruirse en este artículo. Para profundizar sobre algunos de los elementos teóricos que a este respecto sirven como clave hermenéutica de nuestra interpretación, véase J. A. Gutiérrez-García, "The Leibnizian foundations of the eighteenth-century debate on the justification of principles: the problem of the meaning of metaphysics", *The Southern Journal of Philosophy* 63 (2025): 585-602.

³² Cfr. Leibniz, *NNEE*, Préface (AA VI, 6, 43-7).

³³ Véase a este respecto H. Amberger, "Revelation and Progress. The Concept of *Philosophia Perennis* from Steuco to Leibniz", *Lexicon Philosophicum* 7 (2019): 21-46.

³⁴ C. I. Gerhardt, ed., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz (=GP)* (1875-90; reimp. Olms, 1960-1), III, 624-5.

la estructura propia de esta realidad que sirve de fundamento para tales ideas. Según este enfoque, los principios actúan, por un lado, como condición epistémica de inteligibilidad (pues nos permiten experimentar las apariencias como concordantes)³⁵, pero también como condición ontológica, pues hacen referencia a cómo la realidad está estructurada. Esta dependencia de los principios epistemológicos con respecto a principios ontológicos puede observarse desde el mismo inicio del capítulo 27: según Leibniz, para que podamos distinguir la identidad en el espacio y el tiempo, es preciso que previamente las cosas se distingan por sí mismas, es decir, que en ellas exista un “*principe interne de distinction*”³⁶.

Esta imbricación entre lo epistemológico y lo ontológico no puede sostenerse sin establecer previamente una solución de continuidad entre los puntos de vista humano y divino; sin esta vinculación, no podríamos tener certeza de que nuestras intuiciones se corresponden en modo alguno con el mundo real. Para Leibniz, el entendimiento humano es discursivo en la medida en que participa de modo parcial de los mismos principios con los que opera el entendimiento divino³⁷. La adecuación estructural entre los órdenes epistémico y ontológico permite a Leibniz sostener que comprender racionalmente el mundo implica reconocer su estructura conforme a los principios que rigen la racionalidad. Aunque nuestra percepción de estos principios sea parcial, no por ello deja de estar en continuidad con la concepción general del intelecto divino.

En el §9 del capítulo 27 de los *Nouveaux Essais*, Leibniz introduce su definición de los conceptos de ‘identidad personal’ e ‘identidad real’:

La consociété ou le sentiment du moi prouve une identité morale ou personnelle. Et c'est en cela que je distingue l'incessabilité de l'ame d'une bête de l'immortalité de l'ame de l'homme: l'une et l'autre garde l'identité physique et réelle, mais quant à l'homme, il est conforme aux règles de la divine providence, que l'ame garde encore l'identité morale et qui nous est apparente à nous mêmes, pour constituer la même personne³⁸.

Para Leibniz, una de las primeras características de la identidad personal o moral es su carácter metafísico³⁹; a diferencia de la identidad real y física (es decir, la materialidad que constituye el individuo orgánico), la identidad personal no puede ser constatada empíricamente como un estado de cosas, a saber, un cuerpo. Más bien, esta identidad es ‘probada’, dice Leibniz, a partir de la conciencia o el sentimiento de mí. En este contexto, el ‘sentimiento de mí’ hace referencia a la autoconciencia: en los *Principes de la Nature et de la Grace* (1714), Leibniz define el sentimiento como “*perception accompagnée de memoire*”⁴⁰; en los *Nouveaux Essais*, indica que son las apercepciones las que prueban la identidad moral, mientras que la serie de percepciones inconscientes constituye el individuo real⁴¹. No obstante, este sentimiento debe presuponer cierta identidad física, ya que de lo contrario sería sin razón. Debido al carácter metafísico del concepto de identidad personal, cuestiones como la ‘incesabilidad’ o la ‘inmortalidad’ del alma (en el caso de animales y humanos, respectivamente) solo pueden atañer a esta identidad moral, y no a la real. En lo que respecta a la identidad moral, Leibniz emplea un argumento muy interesante. Si bien Locke puede estar de acuerdo con que la identidad personal es algo que debe tener un fundamento real, también cree que este fundamento queda más allá del alcance epistémico del entendimiento humano. Según el autor del *Essay*, solo podemos ocuparnos de por qué y cómo somos capaces de distinguir la identidad, no de la razón de que esa identidad sea tal o cual. En este punto ya encontramos una distinción radical en el propio concepto para ambos autores: lo que para Locke representa la identidad personal (a saber, la idea de identidad personal), para Leibniz constituye la ‘identidad aparente’, es decir, el producto fenoménico (el ‘personaje’) de aquella identidad moral que el

conciencia no es la única condición de la identidad personal; es decir, que no la constituye, sino que solo la prueba. El sentido que Leibniz confiere al verbo ‘prouver’ es más laxo que lo que actualmente entendemos por ‘probar’ en un contexto filosófico, por lo que “*prouve*” podría traducirse como ‘manifiesta’; para hablar de prueba en sentido estricto, Leibniz empleará el término ‘*démonstration*’ (Cfr. G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, ed. P. Remnant y J. Bennett (Cambridge University Press, 1996), LXXXVIII).

³⁵ La necesidad de presuponer ciertos principios en la experiencia concordante de los fenómenos es planteada por Leibniz a través de contrafácticos (Cfr. Gutiérrez-García, “The Leibnizian foundations”, 590) como el que encontramos en este pasaje: “¿Qué ocurriría si nuestra naturaleza no fuese capaz de captar los fenómenos reales? En tal caso, Dios no debería ser acusado, sino más bien recibir nuestra gratitud, pues al hacer que dichos fenómenos [...] al menos fueran coherentes, nos ha concedido algo que, en la práctica de la vida, equivale a los fenómenos reales” (Leibniz, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (GP VII, 321), traducción de los autores).

³⁶ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §1 (AA VI, 6, 230).

³⁷ Cfr. B. Look, “Grounding the Principle of Sufficient Reason: Leibnizian Rationalism and the Humean Challenge”, en *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, ed. C. Fraenkel, D. Perinetti y J. E. Smith (Springer, 2011), 209; y M. Sánchez-Rodríguez, “La teoría de los tipos de representación en Leibniz y sus principales influencias en la estética y la lógica de la Ilustración alemana”, *Cultura* 32 (2013): 274-7.

³⁸ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 236). En la primera versión del manuscrito (L, en AA VI, 6, 41), Leibniz escribe “*fait*” en lugar de “*prouve*”, y posteriormente lo modifica (Cfr. Jolley, *Leibniz and Locke*, 139). Esta modificación da cuenta del interés que tenía Leibniz en señalar, frente a Locke, que la (auto)-

³⁹ Para De Gaudemar, la noción leibniziana de ‘persona’ resulta tan rica como ambigua, ya que a la vez “*englobe l'individualité Vivante qui la soutient, et elle est souvent confondue avec le personnage qu'elle fait sur la scène du monde*” (De Gaudemar, “*Personne et personnages*”, 184). Este personaje en el escenario del mundo es representado por la ‘identidad aparente’ o ‘apariencia de identidad’, que, como veremos, constituye el reflejo fenoménico (la percepción) que cada uno tiene de sí mismo. Aunque en esta sección tratamos la distinción analítica entre estos conceptos a propósito de los textos discutidos, es necesario señalar que, en el marco general de los *Nouveaux Essais*, tales conceptos son tratados de modo complejo por parte de Leibniz; esta es una de las razones por las que intérpretes como De Gaudemar han señalado (a partes iguales) la riqueza y la ambigüedad de estos. Las distinciones que se presentan aquí no pretenden, por tanto, ser exhaustivas respecto a la posición global de Leibniz, sino suficientes para analizar la confrontación con Locke en el contexto de los *Nouveaux Essais* y el debate suscitado por la interpretación de Wilson.

⁴⁰ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, §4 (GP VI, 599).

⁴¹ Cfr. Leibniz, *NNEE*, II, 27, §14 (AA VI, 6, 239). Véase a este respecto la nota 21.

alma 'aún conserva' y que nos sirve "pour constituer la même personne"⁴².

Pero entonces, según Leibniz, aquello que una persona es no puede recaer completamente ni en el fundamento físico (identidad real) ni en la propia identidad personal: el primero es presupuesto en la conciencia o sentimiento de mí, y de la segunda solo poseo una apariencia. Encontramos aquí tres niveles diferentes del concepto en el discurso leibniziano: la identidad física o real, la identidad moral o personal, y la identidad aparente⁴³. Las primeras preguntas que surgen al considerar estos conceptos son las de la sospecha escéptica de Locke, a saber: ¿Qué ocurriría si la identidad aparente se conservara aun cuando no existiera identidad real? ¿Cómo podemos demostrar que existe un fundamento real para la persona? En este punto Leibniz introducirá una idea que ha anticipado en el pasaje anterior ("conforme aux regles de la divine providence"): la idea del orden de las cosas. Lo que Leibniz defiende es que la mera posibilidad lógica de una disociación total entre la identidad real y la identidad personal no tiene por qué descartar un absurdo de mayor calado que el de orden meramente lógico⁴⁴. Tal como señalamos en la introducción, la hipótesis que estaba planteando Locke cuando admitía la posibilidad de que nuestra conciencia nos engañe con respecto a nuestra identidad real, no era otra que la del genio maligno de Descartes. Leibniz concede igualmente que Dios, en su omnipotencia, podría alterar las apariencias hasta el punto de que la identidad aparente se conservara incluso en ausencia de identidad real⁴⁵. En tanto que no es contradictorio, se trata de algo posible⁴⁶: es decir, podemos pensar sin contradicción en un mundo en el que nos engañemos sistemáticamente al percibirnos a nosotros mismos. No obstante, Leibniz se plantea si este mundo posible sería realmente un mundo con sentido, es decir, un mundo obra de un entendimiento cuya acción puede ser comprendida a partir de los mismos principios que rigen en el entendimiento humano, aquellos desde los cuales planteamos la duda escéptica⁴⁷. La respuesta leibniziana es tajante y negativa: tal escenario, si bien es lógicamente posible, por no contener

ninguna contradicción, sería absurdo e iría "contre les plus grands principes de la raison"⁴⁸, contra el orden de las cosas, o contra las reglas 'de la divina providencia'.

La disociación entre identidad aparente e identidad real supondría, entre otras cosas, una violación del principio de razón suficiente, puesto que en tal caso no habría razón alguna para explicar cómo somos capaces de distinguirnos a nosotros mismos. Pero este principio, como se ha mencionado arriba, no solo define cómo el entendimiento humano percibe lo real, sino que también concierne a la naturaleza del mundo y a la regla a la que Dios se ajusta para crearlo. Al crear este mundo, Dios no sigue una resolución arbitraria, sino que obra conforme a una razón que, si bien resulta inescrutable para el individuo humano, representa la expresión completa de aquellos principios que el individuo comparte con el intelecto divino⁴⁹. A pesar de que Dios puede hacer todo lo que es posible, bajo la consideración únicamente de su entendimiento y, por lo tanto, de la mera posibilidad lógica, no por ello obra sin razón, y esta razón es accesible al entendimiento humano, aunque sea de modo confuso. Así expresa Leibniz esta idea a Arnauld:

On a tousjours distingué entre ce que Dieu est libre de faire absolument, et entre ce qu'il s'oblige de faire en vertu des certaines résolutions déja prises, et il n'en prend gueres qui n'ayent déja egard à tout. Il est peu digne de Dieu de le concevoir (sous prétexte de maintenir sa liberté) [...] comme un homme, qui prend des résolutions selon les occurrences [...]. Et s'il agissoit autrement, il n'agiroit point en Dieu⁵⁰.

Para Leibniz, lo metafísicamente posible es aquello que no implica contradicción. No todo lo que es metafísicamente posible posee, sin embargo, necesidad metafísica; la necesidad metafísica es aquella que poseen las verdades de razón, cuyo opuesto es contradictorio o imposible. Además de estas verdades están las verdades de hecho, cuyo opuesto es posible, por lo que se trata de verdades contingentes. Para la existencia de las verdades de hecho se requiere de una razón suficiente, y su necesidad es hipotética. Lo que Dios es 'absolutamente libre de hacer' es aquello que es metafísicamente posible. Dentro del espectro de lo posible, Dios obra conforme a una razón y elige un conjunto determinado de verdades de hecho, el cual conforma un mundo, el mundo que existe⁵¹. Ahora bien, si consideramos *ex hypothesi*⁵² que Dios no solo actúa por una razón, sino que esta razón es el Bien (o que elige según lo mejor), entonces el mundo resultante de esta elec-

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

⁴³ Sobre la relación entre esta distinción y el problema de la responsabilidad moral, véase Scheffler, "Leibniz on Personal Identity", 226-34; y Vailati, "Leibniz's Theory".

⁴⁴ Cfr. Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 236).

⁴⁵ Al igual que podría alterar nuestra experiencia de los fenómenos para que los siguiésemos experimentando como concordantes, incluso si estos no fueran reales. Véase al respecto la nota 35.

⁴⁶ Cfr. Leibniz, *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* (AA VI, 4, 1515-6).

⁴⁷ Mientras que Descartes sí plantearía la posibilidad de una razón filosófica que examina la falibilidad original de la razón natural y pretende alcanzar un punto de vista completamente indeterminado, Leibniz juzga que cualquier indagación por parte de la razón solo es posible en la medida en que se presupone *a priori* que esta razón que pretende criticar su propia validez y dudar sobre la verdad de sus creencias propiamente solo puede emprender tal empresa desde una perspectiva que presupone precisamente aquello que pretende ser demostrado. No es lo mismo errar que ignorar (Cfr. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, GP IV, 362), pues el error y la apariencia falaz solo son posibles para la razón humana bajo el presupuesto de ciertos fundamentos de validez.

⁴⁸ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §3 (AA VI, 6, 231). Aunque la argumentación en estos pasajes gira en torno a la noción de 'orden de las cosas' y las exigencias racionales derivadas de una concepción determinada sobre los principios, el lector podrá encontrar un desarrollo sobre la idea de principio en las primeras secciones de los *Nouveaux Essais*. Véase a este respecto Leibniz, *NNEE* I, 1-3 (AA VI, 6, 69-108).

⁴⁹ Cfr. Gutiérrez-García, "The Leibnizian foundations", 588-9.

⁵⁰ R. Finster, ed., *G. W. Leibniz. Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld (=F)* (Felix Meiner, 1997), 32-4.

⁵¹ Cfr. Leibniz, *De natura veritatis* (AA VI, 4, 1516-20).

⁵² Véase a este respecto Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §13 (AA VI, 4, 1546-7).

ción es necesario, pero en sentido hipotético. Si Dios obrase conforme a una razón arbitraria, distinta del Bien, obraría contra sí mismo, obraría de modo absurdo.

Leibniz considera que la razón de que podamos distinguir tal o cual cosa debe recaer en una distinción real e inherente a la cosa misma. La posibilidad lógica de que esto no ocurra, más allá del contexto de un mero experimento mental como el del genio maligno, es inaceptable para Leibniz por sus implicaciones; aceptar esta posibilidad nos llevaría a considerar la realidad al margen de los principios de la racionalidad, lo que a la postre supondría abandonar el concepto mismo de verdad: “ce seroit troubler l'ordre des choses sans sujet et faire un divorce entre l'aperceptible, et la verité qui se conserve par les perceptions insensibles: le quel ne seroit point raisonnable”⁵³. Leibniz emplea este tipo de argumentación con regularidad. Por ejemplo, frente a Clarke defiende que, pese a que es metafísicamente posible un mundo en el que no se cumpla el principio de identidad de los indiscernibles, un mundo tal sería contrario al orden de las cosas⁵⁴. La existencia de dos seres cuya diferencia sea solo numérica⁵⁵ no es contradictoria, pero sí es imposible, en la medida en que implicaría un absurdo e infringiría el principio de razón suficiente (por ejemplo, en este caso nos sería imposible distinguir una cosa de otra)⁵⁶. Para Leibniz, que algo sea metafísicamente posible no implica que pueda existir en el concepto de un mundo posible.

Leibniz puede sostener esta complejidad en lo que respecta al concepto de posibilidad gracias a su concepción particular de los principios de la racionalidad. Para Leibniz, los principios no consisten meramente en las reglas lógicas que siguen nuestros juicios sobre el mundo, sino que son también condiciones mismas de inteligibilidad, en la medida en que articulan la estructura de lo real y son el fundamento de la verdad (entendida no solo en sentido epistemológico, sino ontológico)⁵⁷. Esta complejidad es especialmente relevante en lo que respecta al principio de razón suficiente y al problema de la identidad personal; como se ha visto, este principio es uno de los que intervienen de modo fundamental en el enfoque que Leibniz presenta en estos pasajes de los *Nouveaux Essais*. Desde esta perspectiva, el principio de razón cumple varias funciones: por un lado, sirve para dar cuenta de las relaciones fenoménicas que experimenta el entendimiento común. Esta es su función causal, la de explicar la conexión entre los diversos fenómenos del mundo. Por otro lado, también cumple una función ontológica, ya que

actúa como el fundamento de inteligibilidad de lo real en cuanto tal, y no meramente del modo por el cual el entendimiento humano experimenta lo real⁵⁸. Cuando Leibniz acepta provisionalmente, y meramente en el contexto del argumento sofístico aducido por Locke a modo de contrafáctico, que ‘podría haber’ una apariencia sin un fundamento sustancial que le acompañe, con ello no está en absoluto contemplando una posibilidad absoluta o metafísica, es decir, no está contemplando que esto podría darse en algún mundo posible. Si bien solo en este mundo se especifica el principio de razón suficiente en tanto que principio de lo mejor, en todos los mundos posibles rige el principio de razón. Tal como le aclara Leibniz a Arnauld, en todos los mundos posibles, los individuos determinan su existencia posible según los decretos libres de Dios, ‘tomados como posibles’, lo cual permite hablar de las verdades relativas a los individuos como verdades contingentes⁵⁹.

Como se ha indicado arriba, Leibniz distingue tres niveles en su análisis del problema de la identidad personal: la identidad personal, la identidad aparente y la identidad real. Dentro de estos conceptos, señala la importancia de distinguir la ‘apariencia de sí mismo’ de la conciencia. En sentido estricto, pese a que la identidad aparente manifiesta la identidad moral, es necesario que esta última se dé acompañada de verdad⁶⁰, puesto que yo puedo tener una apariencia completamente errónea de mí mismo (tal y como muestran los argumentos contrafácticos de Locke contra los cartesianos): “Le soy fait l'identité réelle et physique, et l'apparence de soy, accompagnée de la verité, y joint l'identité personnelle”⁶¹. Esta tesis involucra dos puntos de confrontación fundamentales respecto a la filosofía de Locke: el primero hace referencia a lo que Leibniz entiende por ‘conciencia’ frente al autor del *Essay*; el segundo, al sentido específico que Leibniz confiere a la adenda de ‘acompañado de verdad’.

En lo que respecta al primer punto, en la teoría madura de la sustancia hallamos una posición clara por parte de Leibniz respecto a la necesidad de entender la conciencia como una actividad continua que enlaza los estados pasados, presentes y futuros⁶². Sin embargo, dado que solo un entendimiento infinito podría pensar en todo a la vez en un solo acto de pensamiento⁶³, no es posible suscribir esta concepción para comprender la conciencia del ser humano si previamente no se acepta la tesis de las

⁵³ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §18 (AA VI, 6, 242).

⁵⁴ Cfr. J. Jorati, “The Contingency of Leibniz’s Principle of The Identity of Indiscernibles”, *Ergo* 4, no. 31 (2017): 911. Véase también GP VII, 393–4.

⁵⁵ “Il n’est pas possible qu’il y ait deux individus entierement semblables, ou differens solo numero” (F, 90).

⁵⁶ Tal y como expresa Jorati, “it is therefore metaphysically possible for indiscernibles to coexist, even though no possible world contains indiscernibles” (Jorati, “The Contingency”, 900).

⁵⁷ Si cuestionamos la verdad de este tipo de proposiciones, dice Leibniz, estaremos obligados también a poner en duda todo cuanto el espíritu humano ha descubierto (Cfr. Leibniz, *Demonstratio propositionum primarum* (AA VI, 2, 480).

⁵⁸ Cfr. Gutiérrez-García, “The Leibnizian foundations”, 593–595.

⁵⁹ Cfr. F, 136.

⁶⁰ Cfr. Vailati, “Leibniz’s Theory”, 41.

⁶¹ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 237).

⁶² También podemos encontrar algunas referencias a esta cuestión en los escritos tempranos. No obstante, algunas de las tesis aún no tienen aquí el grado de concreción que se da en los escritos de madurez. En este fragmento de 1676, Leibniz declara: “La percepción de la percepción al infinito se encuentra perpetuamente en el alma, y en esto consiste su existencia *per se*, y la necesidad de su continuidad” (Leibniz, *De reminiscencia et de reflexione mentis in se ipsum* (AA VI, 3, 517), traducción de los autores). En este pasaje, por ejemplo, aún no está presente la tesis de que la percepción también incluye, de modo confuso, los hechos futuros que están por acontecer (Cfr. Leibniz, *Monadologie*, §22 (GP VI, 610); y *NNEE*, II, 27, §14, AA VI, 6, 239).

⁶³ Cfr. Leibniz, *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo* (AA VI, 3, 508); y F, 20.

percepciones inconscientes. Desde 1684 en adelante⁶⁴, Leibniz ha venido introduciendo este concepto en multitud de debates, en el marco general de su enfrentamiento con el cartesianismo⁶⁵. El de la identidad personal es uno de los más relevantes en que aparece esta tesis de las percepciones inconscientes⁶⁶. Para probar la identidad moral por sí misma, dice Leibniz, basta con que haya una “moyenne liaison de consciosté d’un état voisin ou même un peu éloigné à l’autre, quand quelque saut ou intervalle oublie y seroit mêlé”⁶⁷. Tal y como ha mostrado Locke, la apariencia consciente que tenemos de nosotros mismos no es continua. Esto es algo con lo que Leibniz coincide⁶⁸. Sin embargo, para Leibniz, el hecho de que yo no sea plenamente consciente en cierto momento no obsta para que conozca lo mismo de mí y del mundo, pero a otro respecto, a saber, de modo confuso. Leibniz define la representación confusa como aquella en la que no se pueden enumerar por separado las notas que permiten determinar con distinción la cosa designada⁶⁹. Mediante esta tesis Leibniz puede conservar la idea cartesiana de que el alma piensa siempre sin verse comprometido con los argumentos de reducción al absurdo presentados por Locke, ya que la continuidad de nuestra realidad personal no depende de la continuidad uniforme de la consciencia. Cualquier cambio en la consciencia se produce en virtud de una gradación infinitesimal⁷⁰. La consciencia “se peut taire comme dans l’oubli”⁷¹, pero que la consciencia se mantenga en silencio (es decir, que haya una discontinuidad entre un acto autoconsciente y otro) no implica un cese de la identidad personal. Hay infinitos grados de consciencia entre la autoconsciencia y la completa inconsciencia⁷², y entre ellos existe una ligazón que persiste⁷³. Sin

esta conexión, Leibniz no podría declarar que el testimonio de los otros podría “remplir le vuide de ma reminiscence”⁷⁴. Pues del mismo modo que tengo que presuponer una interconexión entre todas mis percepciones, como percepciones de un mismo ser, también debo presuponer una interconexión entre mis percepciones y las percepciones de otros, como percepciones de un mismo mundo que es percibido desde diferentes perspectivas.

En lo que respecta al segundo punto (a saber, que para constituir la identidad personal, la apariencia de identidad debe estar ‘acompañada de verdad’), debemos analizar las implicaciones de la tesis que Leibniz defiende frente a Locke: que esta apariencia debe ser producida por una identidad real subyacente. Como se ha visto, este requisito constituye una aplicación específica del principio de razón. A juicio de Leibniz, lo que Locke plantea es la posibilidad de esta apariencia se dé en ausencia de identidad real. Sin embargo, conviene recordar, la imposibilidad de poner en cuestión un principio como el de razón no es entendida por Leibniz como una imposibilidad lógica: este ‘gran principio de la razón’⁷⁵ constituye una condición de inteligibilidad del mundo, tanto de este mundo como de cualquier mundo posible, y no solo para el entendimiento humano, sino también a la hora de entender el intelecto y la voluntad de Dios. Esta es la idea que Leibniz introduce, una vez considerados los diversos aspectos de la sospecha escéptica de Locke acerca de la seguridad que podemos tener sobre la apariencia de nosotros mismos:

Si les autres conspiraient à me tromper [...], l’apparence seroit fausse; mais il y a des cas, où l’on peut estre moralement certain de la verité sur le rapport d’autrui: et auprès de Dieu, dont la liaison de societé avec nous fait le point principal de la moralité, l’erreur ne sauroit avoir lieu⁷⁶.

El ‘vínculo de sociedad’ con Dios, dice Leibniz, constituye el punto principal de la moralidad. En este contexto, la moralidad no hace referencia únicamente a un conjunto de normas o principios que guían la conducta humana, sino a todo aquello sobre lo que tenemos una certeza moral, es decir, una certeza hipotética; tal y como se comprobaba arriba, esta certeza viene garantizada por la presuposición de ciertos principios en el seno del entendimiento divino. Por esto añade Leibniz que a este respecto el error no podría tener lugar, ya que esto supondría poner en cuestión toda esta estructura de principios, así como el concepto mismo de verdad. Para Locke, una situación tal en la que se produjese este tipo de error sistemático supondría un absurdo, no de orden lógico, sino moral y religioso. Sin embargo, en la teoría de Locke no hallamos un análisis filosófico sobre la naturaleza de esta concepción alternativa de sentido⁷⁷. Por el contrario, Leibniz se centra fun-

⁶⁴ Véase a este respecto Leibniz, *Meditationes De Cognitione, Veritate, et Ideis* (AA VI, 4, 591-2); y F, 224-6.

⁶⁵ Véase Leibniz, *Animadversiones* (GP IV, 356-60).

⁶⁶ En la correspondencia con Arnauld afirma Leibniz lo siguiente sobre el pensamiento confuso, en relación con el autococonocimiento: “Ce n’est pas assez pour entendre ce que c’est que Moy, que je me sente une substance qui pense il faudroit concevoir distinctement ce qui me discerne de tous les autres esprits possibles; mais je n’en ay qu’une experience confuse” (F, 140).

⁶⁷ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 236).

⁶⁸ Que Leibniz acepte que la autoconsciencia no es continua no significa que sostenga que la consciencia (en general) se interrumpa, pues esto infringiría el principio de continuidad. La consciencia engloba tanto los pensamientos conscientes como la infinidad de percepciones inconscientes que tenemos de la totalidad, y entre todas estas percepciones debe haber una continuidad sin saltos. A este respecto, véanse las notas 62, 72 y 73.

⁶⁹ Cfr. Leibniz, *Meditationes* (AA VI, 4, 586).

⁷⁰ Cfr. Leibniz, *NNEE*, Prólogo (AA VI, 6, 53-4).

⁷¹ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 237).

⁷² Leibniz dirá que incluso en la muerte el alma conserva cierto grado de percepción, por lo que no existe tal cosa como una completa inconsciencia (Cfr. AA VI, 3, 516-7; F, 238; y GP VI, 599-600).

⁷³ Para Leibniz es necesario suponer una continuidad entre las diversas percepciones: “l’avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé, c’est ce qui fait l’identité de l’individu” (Leibniz, *NNEE*, II, 1, §12, AA VI, 6, 114). Solo 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. Por ello el recuerdo no es una condición necesaria, pero sí suficiente, para constituir la identidad personal (Cfr. Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9, AA VI, 6, 237).

⁷⁴ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 236).

⁷⁵ Cfr. Leibniz, *NNEE*, II, 27, §3 (AA VI, 6, 230-1); y GP VII, 395.

⁷⁶ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 237).

⁷⁷ Tal y como indica Jolley, el interés de Locke por el concepto de identidad personal está basado mayormente en cuestiones de orden moral y legal, no tanto en su aspecto filosófico (Cfr. Jolley, *Leibniz and Locke*, 129). Hemos comprobado que, para Locke, la relevancia filosófica del problema legal

damentalmente 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. Precisamente por esto afirmará que la identidad personal se prueba “le plus certainement qu’il se peut en matiere de fait, par la reflexion presente et immediate”⁷⁸; a pesar de que la apariencia de identidad que tengo de mí mismo es una cuestión de hecho (por tanto, contingente), suponer que el fundamento de esta cuestión (la reflexión presente e inmediata) engaña de modo natural supondría poner en duda toda verdad:

La conscience ou la reflexion qui accompagne l’action interne, ne sauroit tromper naturellement, autrement on ne seroit pas même certain qu’on pense à telle ou à telle chose [...]. Or si les experiences internes immediates ne sont point certaines, il n’y aura point de vérité de fait, dont on puisse estre assuré. Et j’ay déjà dit qu’il peut y avoir de la raison intelligible de l’erreur qui se commet dans les perceptions mediatees et externes; mais dans les immediates internes on n’en sauroit trouver, à moins de recourir à la toute-puissance de Dieu⁷⁹.

De hecho, Leibniz introduce también el supuesto escéptico de que Dios, obrando de modo extraordinario (sin razón), llegase a alterar toda la materialidad, es decir, la identidad ‘física y real’ del individuo⁸⁰. Ante esta situación, insiste Leibniz, la persona permanecería, puesto que se mantendrían las diversas apariencias de identidad⁸¹; estas apariencias de identidad serían suficientes para constituir la persona que es susceptible de castigo y recompensa, o que puede olvidar algo que hizo y reconstruir este relato a partir del relato de otros. Por definición, tales apariencias deben ir acompañadas de verdad para que pueda hablarse de una ‘persona’. Pero la posibilidad de que haya un error debe distinguirse de modo radical del error sistemático al que apunta el supuesto escéptico:

La conscience se peut taire comme dans l’oubli; mais si elle disoit bien clairement ides choses qui fussent contraires aux autres apparences, o seroit embarrassé dans la decision, et comme suspendu quelques fois entre deux possibilités, celle de l’erreur de nôtre souvenir, et celle de quelque deception dans les apparences externes⁸².

Que la conciencia pueda permanecer en silencio, del mismo modo que sucede en la percepción confusa, es algo completamente distinto a un error sistemático (es decir, un caso en el que puedo saber

con claridad y distinción algo que, no obstante, es erróneo). Para Leibniz, la voz y prueba de la identidad personal la tiene la apariencia de identidad, acompañada de verdad. Si esta conjunción es errónea, las posibles causas del error son nuestra percepción errada (lo cual no significa que las apariencias engañen por doquier), o bien que no puede existir concepto alguno que sea verdadero, *i.e.*, que el error tiene un carácter sistemático. El interlocutor escéptico no tiene por qué estar de acuerdo con la posición leibniziana. Lo que encontramos aquí no es una argumentación en un sentido deductivo estricto, sino un desarrollo que analiza las consecuencias no deseables de asumir la tesis inicial. Este modo de argumentar resulta especialmente novedoso en la historia de la filosofía, dado que Leibniz no introduce a Dios en la ecuación de manera azarosa, sino que lo sitúa como la expresión absoluta de aquellos principios mediante los cuales el entendimiento humano comprende la realidad. Dios aquí no ofrece una garantía meramente voluntarista, sino que es tanto la condición racional de nuestro acceso intelectual al mundo como la expresión máxima de la racionalidad de la que el ser humano, como parte de la realidad, participa. Con este movimiento filosófico, Leibniz se acerca a filosofías posteriores como el criticismo kantiano, en la medida en que afronta problemas como el de la identidad personal a partir de una concepción de los principios que los plantea como condiciones ontológicas de la racionalidad. Este aspecto será retomado por la filosofía de Kant, si bien en este caso se sustituirá la alusión a Dios por un modo de entender la razón y sus demandas propias⁸³; para Leibniz, la tesis de que el orden de los principios constituye la ‘condición racional’ de nuestro acceso intelectual al mundo está íntimamente conectada con la idea de Dios, en tanto que este último representa la expresión completa de este orden⁸⁴. Sin embargo, en Kant la idea de Dios se desplaza: los diferentes principios y categorías del entendimiento humano siguen actuando como una condición racional ineludible para el conocimiento (es decir, en el ámbito de la razón pura), pero la idea de Dios tendrá vigencia únicamente en lo que respecta a la razón práctica.

4. Balance del debate en torno a la teoría leibniziana de la identidad personal

Juzgamos que el debate originado a partir del artículo clásico de Wilson se basa en una serie de

de nuestra responsabilidad en el día del Juicio Final reside en que solo se nos pueda imputar aquello de lo que seamos conscientes haber hecho, mientras que la imposibilidad de que nos engañemos en tal acto de reconocimiento se apoya meramente en la fe en la bondad de Dios. Véase a este respecto la nota 26, así como Boeker, “Locke on Personal Identity”.

⁷⁸ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 237).

⁷⁹ *Ibidem*, §13 (AA VI, 6, 238).

⁸⁰ Cfr. Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 236-7).

⁸¹ *Idem*.

⁸² Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 237).

⁸³ Cfr. N. Rescher, *On Rules and Principles: A Philosophical Study of Their Nature and Function* (Ontos, 2010), 113; y Gutiérrez-García, “The Leibnizian foundations”, 600.

⁸⁴ Para Leibniz, podemos sostener que los principios son una condición fundamental del conocimiento precisamente porque la realidad está estructurada conforme a esos mismos principios, y porque Dios, al crear la realidad y al ser humano en ella, ha permitido que entre la una y el otro exista la misma estructura epistemológica y ontológica que le permita al ser humano tener un conocimiento efectivo de las cosas: “Que la idea de las cosas esté en nosotros no significa otra cosa sino que Dios, autor tanto de las cosas como de la mente, ha impreso en la mente esa facultad de pensar, de modo que a partir de sus propias operaciones pueda derivar aquello que responde perfectamente a lo que se sigue de las cosas. Y aunque, por tanto, la idea del círculo no sea semejante al círculo, sin embargo de ella pueden deducirse verdades que la experiencia sin duda confirmaría en el círculo real” (Leibniz, *Quid sit Idea* (AA VI, 4, 1371), traducción de los autores).

confusiones. La propia autora admite diferentes sentidos en que Leibniz sostiene la posibilidad de una disociación entre la identidad de la persona y la identidad sustancial. Desde el periodo del *Discours de Métaphysique*, Leibniz admite, según Wilson, que en términos estrictamente lógicos es posible una discontinuidad entre ambos conceptos. Pero simultáneamente Leibniz niega que esta admisión tenga un alcance mayor, una vez que reconoce la incompatibilidad de esta suposición con el sentido racional del conocimiento, la moral, la religión y el orden ontológico de las cosas⁸⁵. Así pues, que Leibniz admita en el contexto retórico de la discusión de los contrafácticos lockeanos que “Je croirois que cela se pourroit peutêtre”⁸⁶ no significa que admita la posibilidad lógico-metafísica de una disociación entre la identidad personal y la identidad real, como efectivamente sostiene Wilson y, posteriormente, los autores que han discutido su trabajo⁸⁷. No hay ninguna contradicción lógica en sostener que este es un mundo sin sentido, en el que no rigen el principio de razón, el principio de identidad o el principio de continuidad. Pero esta suposición no puede formar parte de un uso racional de la lógica, al que estamos obligados tan pronto como nos situamos fuera del contexto de la discusión retórica entablada con Locke. De entre los infinitos mundos posibles pensados por Dios, este puede pensar uno en el que Adán no peque, pero no puede pensar un mundo en el que los diferentes predicados de Adán no tengan un fundamento real y sustancial. Como producto de un experimento mental, en el contexto de una discusión filosófica, sí podemos, *ex hypothesi*, pensar un mundo en el que las apariencias han perdido toda interconexión, porque ha dejado de regir el principio de continuidad y el principio de la armonía universal, y en el que las apariencias no son apariencias de nada, porque ha dejado de regir el principio de razón suficiente y el principio de identidad. En efecto, este mundo sería posible por la “puissance absolue de Dieu”⁸⁸, pero no sería posible por el ‘vínculo de sociedad’ moral de este con las criaturas. Así pues, Dios solo podría pensar la posibilidad de un engaño sistemático si dejase de actuar en conformidad con su propia esencia racional, es decir, si *ex hypothesi* este mundo fuera la ficción engañadora de un genio maligno; dicho de otro modo, si Dios no existiera y, con ello, tanto la realidad como el ser humano careciesen de sentido y racionalidad. Bobro ha sostenido que es posible escapar de la acusación de inconsistencia por parte de Wilson si sostenemos que (a) es falso, porque “God can miraculously intevene in a substance’s life without altering real identity”⁸⁹. Pero es dudoso que la intención de Leibniz al entablar el

debate sea demostrar cómo, en efecto, Dios podría positivamente alterar de modo milagroso la identidad real sin que eso tenga consecuencias para la identidad personal. En primer lugar, lo que se desprende de la argumentación en el capítulo 27⁹⁰ parece ser algo más que la posibilidad de una alteración milagrosa en mi identidad real, que como tal no pondría en cuestión el orden natural de las cosas, sino que es precisamente este orden el que se pone en cuestión de modo sistemático. Ahora bien, una vez más, se pone en cuestión de modo provisional. Lo que hay que explicar en la discusión entre Locke y Leibniz no es por qué este le da la razón a aquel en contra de sus principios fundamentales, ya sea cayendo en la inconsistencia o recurriendo a su teoría sobre el milagro, sino más bien por qué no le da la razón. Ciertamente, podríamos llegar a suponer que la identidad aparente se podría conservar aunque no hubiese un fundamento real⁹¹, si no fuese porque esto nos llevaría a un abandono del irrenunciable orden de las cosas. También podríamos suponer⁹² que Dios ha incluido en sus decretos libres una disociación entre la consciencia y el alma, si no fuera porque esto supondría una ‘separación entre lo perceptible y la verdad’⁹³. Leibniz es lo suficientemente claro: no podemos aceptar racionalmente tales hipótesis. Resulta manifiesto que buena parte de la relevancia del debate tiene su origen en una lectura parcial o descontextualizada de los textos. Leibniz no está admitiendo la posibilidad de personas que posean una mera identidad aparente; más bien, está sosteniendo la imposibilidad de esta hipótesis desde sus principios más propios, que según él ofrecen condiciones ontológicas y trascendentales de inteligibilidad que no pueden ser puestas en cuestión en ningún sentido racionalmente relevante.

Nos habíamos propuesto, en segundo lugar, aclarar el significado de la proposición (a), ‘I am a particular immaterial substance’. Para Leibniz, esta es una verdad necesaria, porque solo puedo pretender hablar con coherencia y verdad de mis propios estados (y, con ello, de todas las verdades que pueda conocer) bajo el presupuesto de que estos estados son estados unitarios en los que se manifiesta lo que en realidad soy. Wilson ha defendido que hay una inconsistencia entre las afirmaciones por las que Leibniz sostiene como una verdad necesaria que somos sustancias inmateriales y otras afirmaciones en las que este relativiza la capacidad del sujeto de conocer la sustancia que él es⁹⁴. A nuestro juicio, esta conclusión se desprende de una confusión entre diferentes niveles de argumentación en la obra de Leibniz, así como (también en este caso) de la lectura descontextualizada de las fuentes. Para Wilson, Leibniz sostiene que “we can have no definitive consciousness of ourselves as continuing specific substances”⁹⁵. Para ello, se basa en un conocido texto de la correspondencia con Arnauld:

⁸⁵ Cfr. Wilson, “Leibniz: Self-Consciousness”, 237.

⁸⁶ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 236).

⁸⁷ Para Bobro, en su formulación de la posición de Wilson, Leibniz sostiene que “it is [logically or] metaphysically possible” (Bobro, “Is Leibniz’s Theory”, 119). Vailati niega que haya incoherencia en la teoría de la identidad personal de Leibniz precisamente porque sostiene que (a) ‘I am a particular immaterial substance’ es para Leibniz una verdad contingente, porque, según él, para Leibniz es lógicamente (metafísicamente) posible una disociación entre la identidad personal y la identidad sustancial (Cfr. Vailati, “Leibniz’s Theory”, 42–3).

⁸⁸ Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 236).

⁸⁹ Bobro, “Is Leibniz’s Theory”, 124.

⁹⁰ Véase especialmente Leibniz, *NNEE*, II, 27, §§11–3 (AA VI, 6, 237–8).

⁹¹ Cfr. Leibniz, *NNEE*, II, 27, §9 (AA VI, 6, 236).

⁹² *Ibidem*, §18 (AA VI, 6, 242).

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ Cfr. Wilson, “Leibniz: Self-Consciousness”, 344–5.

⁹⁵ Wilson, “Leibniz: Self-Consciousness”, 344.

Je demeure d'accord aussi que pour juger de la notion d'une substance individuelle, il est bon de consulter celle que j'ay de moy même [...]. Ce n'est pas assez pour entendre ce que c'est que Moy, que je me sente une substance qui pense il faudroit concevoir distinctement ce qui me discerne de tous les autres esprits possibles; mais je n'en ay qu'une experience confuse. Cela fait, que quoyqu'il soit aisé de juger que le nombre des pieds du diametre n'est pas enfermé dans la notion de la sphere en general, il n'est pas si aisé de juger certainement (quoyqu'on le puisse juger assez probablement) si le voyage que j'ay dessein de faire est enfermé dans ma notion, autrement il seroit aussi aisé d'estre prophete, que d'estre geometre. Cependant comme l'experience ne me scauroit faire connoistre une infinité de choses insensibles dans les corps, dont la consideration generale de la nature du corps et du mouvement me peut convaincre; de même quoyque l'experience ne me fasse pas sentir tout ce qui est enfermé dans ma notion, je puis connoistre en general que tout ce qui m'appartient y est enfermé par la consideration general de la notion individuelle⁹⁶.

Sin embargo, una lectura del pasaje en cuestión no autoriza a extraer tales conclusiones. Aquí Leibniz no está en absoluto sosteniendo una posición escéptica con respecto al conocimiento que tenemos de nosotros mismos como una sustancia individual. Más bien, está adelantando que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos, a través de la autoconciencia, no deja de estar fundado en la naturaleza de las cosas, por más que tal conocimiento sea siempre parcial y confuso. Para conocer lo que yo soy, es insuficiente el concepto específico de sustancia como *res cogitans*. Wilson parece no entender correctamente la declaración de Leibniz: no es que este tenga dudas con respecto a nuestra capacidad de conocernos 'as continuing specific substances', sino que más bien aclara que, para conocer lo que soy, no basta con que me piense según una noción específica e incompleta como la de sustancia pensante. Una representación adecuada de lo que soy, de quién soy, solo me la podría proporcionar un conocimiento distinto de todas las propiedades contenidas en mi noción individual completa, pero de esto solo tenemos una experiencia confusa⁹⁷. Ahora bien, que solo pueda tener una representación inadecuada y confusa de lo que soy no significa que esta no deba interpretarse como un conocimiento verdadero de lo que realmente soy. En sus *Meditationes* de 1684 Leibniz ha expuesto su teoría sobre el conocimiento claro y confuso, como correlato epistemológico de la teoría de la noción completa desarrollada en el *Discours* y la correspondencia con Arnauld; esta teoría sirve de fundamento para la concepción de las pequeñas percepciones insensibles presente en los *Nouveaux Essais*, y a la que hemos atendido

aquí⁹⁸. Que conozcamos una verdad de hecho de un modo claro pero confuso no significa que este conocimiento no esté fundado en razón⁹⁹.

A este respecto, la sustancia individual no es tanto el objeto inmediato de ningún acto particular de conocimiento (al menos para el ser humano), sino el fundamento metafísico que permite interpretar como objetivamente válida (aunque no siempre verdadera) toda apariencia de mí mismo obtenida por mediación de la apercepción. La pretensión de Wilson y de otros autores deudores de su interpretación es hallar en Leibniz una justificación de la posibilidad de un conocimiento metafísico inmediato e indubitable de la sustancia individual; pero Leibniz no puede pretender tal justificación. La sustancia no es lo que se conoce, sino lo que asegura el conocimiento, es decir, lo que asegura que pueda interpretar mis apariencias como un conocimiento mediato de la sustancia individual que soy. Esto no obsta para que la filosofía pueda reflexionar sobre este fundamento presente en el conocimiento del ser humano, con el objeto de hacer abstracción de este principio ontológico ínsito en la razón humana. Esto puede apreciarse de nuevo en la discusión con Arnauld. Aunque el conocimiento de quien soy siempre sea inadecuado, esta sustancia individual que yo soy es la razón por la que puedo decir verdaderamente que yo, de quien percibo conscientemente que he estado en París, soy el mismo que me aparece ahora como estando en Alemania¹⁰⁰. Hace falta que haya "une raison a priori (independante de mon experience), qui fasse qu'on dit veritablement que c'est moy qui ay esté à Paris, et que c'est encor moy, et non un autre qui suis maintenant en Allemagne"¹⁰¹. En relación con la cuestión de hecho de quiénes somos, solo es posible un conocimiento a través de la conciencia de nosotros mismos que tenemos en diferentes tiempo y lugares, pero esto no obsta para que este conocimiento esté fundado.

Tanto Locke como Leibniz sostienen que solo nos conocemos a través de percepciones. Sin embargo, mientras que en Locke esto significa que solo conocemos apariencias cuya correspondencia con el objeto es incierta, en Leibniz esto significa que nos conocemos a través de las apariencias de nosotros mismos. Así, mientras que en Locke no conocemos más que las operaciones de la mente, para Leibniz, en cambio, conocemos el espíritu a través de las operaciones de la mente. Tal como reconoce Vailati, para el racionalismo las representaciones que una sustancia tiene de sí misma no son meras representaciones, sino también sus modificaciones, es decir, la sustancia misma en un cierto estado¹⁰². Sin embargo, las concesiones retóricas de Leibniz en su disputa con Locke en torno a la identidad personal llevan al propio Vailati a poner en duda esta posición fundamental de Leibniz, que por lo demás se apoya en múltiples declaraciones:

⁹⁸ Sobre la teoría de las representaciones expuesta por Leibniz en las *Meditationes*, véase Sánchez-Rodríguez, "La teoría de los tipos".

⁹⁹ Cfr. Leibniz, *Meditationes* (AA VI, 4, 586).

¹⁰⁰ Cfr. F, 92.

¹⁰¹ F, 142.

¹⁰² Cfr. Vailati, "Leibniz's Theory", 39-40.

⁹⁶ F, 140-2.

⁹⁷ Cfr. F, 140.

Il est très vray que nos perceptions des idées, viennent ou des sens extérieurs, ou du sens interne, qu'on peut appeller reflexion; mais cette reflexion ne se borne pas aux seules operations de l'esprit, comme il est dit chap. I. §.4. elle va jusqu'à l'esprit luy meme, et c'est en s'appercevant de luy, que nous nous appercevons de la substance¹⁰³.

Leibniz está confrontando directamente el representacionalismo escéptico y antisustancialista de Locke: tal como desarrolla en las anotaciones adjuntas a este texto en el manuscrito, bien podemos admitir, como Locke, que la idea es el objeto del pensamiento, pero es preciso algo más para poder distinguir la verdad de esta idea y su correspondencia con el objeto, y este algo más es la sustancia. Leibniz reconoce explícitamente que a través de la reflexión podemos hallar la idea de sustancia en nosotros: "J'ai dit encore que nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes, et puis que nous sommes des etres, l'etre nous est inné; et la connoissance de l'etre est enveloppée dans celle que nous avons de nous memes"¹⁰⁴. Si disponemos de la idea de ser, es porque nosotros mismos somos seres¹⁰⁵. Ahora bien, esto no significa que tengamos un conocimiento claro y distinto de quién somos, pues esta idea se nos proporciona a través de representaciones confusas, que solo a través de la reflexión filosófica pueden dar lugar al concepto abstracto (pero distinto) de sustancia como tal. Aunque de modo inconsciente y confuso, los principios generales del conocimiento son presupuestos *a priori* en todo conocimiento particular; también en el conocimiento particular que tenemos en cada caso de nosotros mismos: "Car les principes generaux entrent dans nos pensées dont ils font l'ame et la liaison"¹⁰⁶. Por lo tanto, los principios generales del conocimiento no pueden ser puestos en duda ni demostrados al modo de una verdad particular, porque se presuponen en todo conocimiento particular, el cual bien puede ser parcial y confuso, pero no puede ser conocimiento sino en tanto que se funda en principios.

Allison ha llamado la atención sobre la discusión de Leibniz en los *Nouveaux Essais* sobre si nuestros nombres de sustancias designan realmente especies naturales basadas en esencias reales o, por el contrario, son meras enumeraciones nominales de notas¹⁰⁷. En este contexto, Leibniz está de acuerdo con Locke en que la investigación científica tiene que centrarse en la enumeración de notas procedentes meramente de las apariencias de las cosas, pero considera adicionalmente que esto no tiene

por qué conducirnos a un escepticismo fenomenista y convencionalista, pues "quoyque il n'y ait point d'apparence externe qui ne soit fondée dans la constitution interne [...]. Nous pouvons donc dire, que tout ce que nous distinguons ou comparons avec verité, la nature le distingue ou le fait convenir aussi"¹⁰⁸. Allison sostiene que podemos interpretar en sentido criticista kantiano la tesis leibniziana de que tenemos que pensar las apariencias externas en tanto que basadas en la constitución ontológica interna (no fenoménica) de las cosas. Esta constitución interna no es el objeto del conocimiento, según Allison, sino una idea regulativa que nos permite acercarnos progresivamente a la naturaleza¹⁰⁹.

Consideramos que la conclusión que extrae Allison sobre el tratamiento leibniziano de las sustancias de tipos naturales tiene que hacerse extensiva a su teoría de la identidad personal. Debe notarse que, en la discusión sobre los nombres de sustancias de tipos naturales, Leibniz está aplicando el mismo principio con el que comenzaba su crítica a Locke en el capítulo 27 del libro II: estamos racionalmente obligados a suponer que, si distinguimos las cosas, esto se debe a que las cosas son verdaderamente diferentes en realidad, como una consecuencia particular del presupuesto general de que es absurdo tratar nuestros principios como meramente epistemológicos, haciendo abstracción de una dimensión ontológica que estos presuponen *a priori* y que constituye la posibilidad misma de la razón humana. Allison no pone en conexión su interpretación criticista de Leibniz con la teoría de la identidad personal expuesta por este en los *Nouveaux Essais*. De hecho, muestra explícitamente su adhesión a la lectura de Wilson¹¹⁰. Por el contrario, en este artículo hemos aportado evidencia textual que autoriza a leer la teoría metafísica de la identidad personal expuesta por Leibniz como un proyecto coherente y filosóficamente fructífero¹¹¹.

En el presente artículo se ha propuesto la reconstrucción y defensa de una lectura coherente de la teoría leibniziana de la identidad personal, a partir de su exposición en los *Nouveaux Essais* (II, 27), y frente a la influyente interpretación de Wilson. El punto de partida es la estupefacción (compartida en la literatura) de que Leibniz parezca conceder que la 'identidad aparente' podría conservarse incluso si no hubiese 'identidad real', es decir, un fundamento ontológico continuo. Wilson formula esta tensión a propósito de la incompatibilidad, según la autora, entre las proposiciones (a) "I am a particular immaterial substance" y (b) "It is metaphysically possible that I continue as an identical self-consciousness and identical self, independently of this particular substance". A este respecto, sostenemos que su lectura descansa en la confusión entre diferentes niveles del

¹⁰³ Leibniz, *Enchantillon de Reflexions sur le II. Livre* (AA VI, 6, 14). Ya desde 1668 Leibniz sostiene que el espíritu es inmediato a sí mismo cuando se siente pensar: "Pues el pensamiento es ese no sé qué mismo que sentimos cuando sentimos que pensamos" (Leibniz, *Confessio Naturae contra Atheistas* (AA VI, 1, 493), traducción de los autores). Véase al respecto De Gaudemar, "Personne et personnages", 186-7.

¹⁰⁴ Leibniz, *NNEE*, I, 3, §3 (AA VI, 6, 102). Véase también AA VI, 6, 105.

¹⁰⁵ Cfr. Leibniz, *NNEE*, I, 1 (AA VI, 6, 85s.).

¹⁰⁶ Leibniz, *NNEE*, I, 1, §20 (AA VI, 6, 83-4).

¹⁰⁷ H. E. Allison, "The Critique of Judgment as a 'True Apology' for Leibniz", en *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, ed. V. Gerhardt, R. P. Horstmann y R. Schumacher (De Gruyter, 2001), 290-1.

¹⁰⁸ Leibniz, *NNEE*, III, 6, §13 (AA VI, 6, 309).

¹⁰⁹ Cfr. Allison, "The Critique of Judgment", 291.

¹¹⁰ Véase Allison, "Locke's Theory", 111-2.

¹¹¹ Agradecemos a los evaluadores anónimos la atenta lectura del manuscrito y las valiosas observaciones y sugerencias realizadas durante el proceso de evaluación, que han contribuido a mejorar y precisar diversos aspectos de este trabajo.

concepto de posibilidad, y, sobre todo, en la falta de atención al estatuto dialógico y retórico del texto: en atención a estos elementos, se ha mostrado cómo Leibniz no estaría asimilando (b) en tanto que tesis de su sistema, sino explorando una hipótesis de Locke para mostrar su elevado coste filosófico y, por tanto, la imposibilidad de admitirla como verdadera.

Para fijar este problema, hemos analizado la teoría de la identidad personal de Locke en el *Essay* (II, 27), donde el autor define la ‘persona’ mediante la continuidad de la conciencia. Esta estrategia epistemológica explica nuestra idea de identidad personal sin comprometerse con una tesis positiva sobre la existencia de sustancias. Pero Locke admite que, como la conciencia presente es también una representación de las acciones pasadas, podría (lógicamente) representarse como propio lo que realmente nunca fue, y deja la salvaguarda epistemológica última al supuesto teológico de la bondad divina en el Juicio Final. En relación con esto, hemos señalado una fragilidad interna del argumento de Locke, a saber, la de que su teoría de la identidad personal no excluye la posibilidad de una disociación sistemática entre apariencia y realidad; a este respecto, se ha expuesto cómo tal posibilidad no puede descartarse a partir de las premisas de Locke.

La respuesta leibniziana reubica la cuestión en torno al concepto del ‘orden general de la razón’. Contra el fenomenismo escéptico, Leibniz sostiene una continuidad estructural entre epistemología y ontología, es decir, que los principios que hacen inteligibles las apariencias son a la vez la estructura de lo real. Leibniz concede que un engaño total es pensable sin contradicción, es decir, es posible. Sin embargo, niega que sea aceptable como posibilidad metafísica relevante dentro del orden racional del mundo, porque implicaría una violación del principio de razón suficiente y un ‘divorcio’ entre lo perceptible y la verdad. Esta es la clave de la argumentación que, a propósito de los textos leibnizianos, se ha sostenido frente a Wilson: la concesión de que ‘se podría’ concebir una disociación de este tipo es un movimiento dialéctico que, a modo de contrafáctico, plantea esta posibilidad para más tarde rechazarla.

Referencias

- Amberger, H. “Revelation and Progress. The Concept of *Philosophia Perennis* from Steuco to Leibniz.” *Lexicon Philosophicum* 7 (2019): 21–46. <https://doi.org/10.19283/lph-20197.655>.
- Allison, H. E. “Locke’s Theory of Personal Identity: a Re-examination.” En *Locke on Human Understanding. Selected Essays*, editado por I. C. Tipton, 105–22. Oxford University Press, 1977.
- . “The Critique of Judgment as a ‘True Apology’ for Leibniz.” En *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, editado por V. Gerhardt, R. P. Horstmann y R. Schumacher. De Gruyter, 2001. <https://doi.org/10.1515/9783110874129.286>.
- Bobro, M. “Is Leibniz’s Theory of Personal Identity Coherent?” *The Leibniz Review* 9 (1999): 117–29. <https://doi.org/10.5840/leibniz199998>.
- Boeker, R. “Locke on Personal Identity: A Response to the Problems of His Predecessors.” *Journal of the History of Philosophy* 55, no. 3 (2017): 407–34. <https://doi.org/10.1353/hph.2017.0048>.
- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes*, editado por Ch. Adam y P. Tannery, IX-1. Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- Finster, R., ed. *G. W. Leibniz. Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld (=F)*. Felix Meiner, 1997.
- Garrett, D. “Locke on Personal Identity, Consciousness, and ‘Fatal Errors.’” *Philosophical Topics* 31, no. 1/2 (2003): 95–125. <https://doi.org/10.5840/philtopics2003311/214>.
- De Gaudemar, M. “Personne et personnages chez Leibniz et Locke. Identité personnelle et corps vivant.” En *Locke et Leibniz. Deux styles de rationalité*, editado por M. De Gaudemar y P. Hamou, 183–219. Olms, 2011.
- Gerhardt, C. I., ed. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz (=GP)*, 8 vols. Olms, 1960–1.
- Gutiérrez-García, J. A. “The Leibnizian foundations of the eighteenth-century debate on the justification of principles: The problem of the meaning of metaphysics.” *The Southern Journal of Philosophy* 63 (2025): 585–602. <https://doi.org/10.1111/sjp.12622>.
- Hauser, C. *Selbstbewusstsein und personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens*. Frommann-Holzboog, 1994.
- Jolley, N. *Leibniz and Locke: A Study of the “New Essays on Human Understanding”*. Clarendon Press, 1984.
- Jorati, J. “The Contingency of Leibniz’s Principle of The Identity of Indiscernibles.” *Ergo* 4, no. 31 (2017): 899–929. <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0004.031>.
- Kienzle, B. “Lockes Perspektiventheorie der persönlichen Identität.” *Studia Leibnitiana* 17, no. 1 (1985): 52–65. <https://www.jstor.org/stable/40694014>.
- Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe (=AA)*. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften y Niedersächsische Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1923–. <https://www.leibnizedition.de>.
- . *New Essays on Human Understanding*, editado por P. Remnant y J. Bennett. Cambridge University Press, 1996. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139166874>.
- Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding (=Essay)*, editado por P. H. Nidditch. Clarendon Press, 1975.
- Look, B. “Grounding the Principle of Sufficient Reason: Leibnizian Rationalism and the Humean Challenge.” En *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, editado por C. Fraenkel, D. Perinetti y J. E. Smith, 201–219. Springer, 2011. https://doi.org/10.1007/978-90-481-9385-1_12.
- Mackie, J. L. *Problems from Locke*. Clarendon Press, 1976.
- Rescher, N. *On Rules and Principles: A Philosophical Study of Their Nature and Function*. Ontos, 2010.
- Sánchez-Rodríguez, M. “La teoría de los tipos de representación en Leibniz y sus principales influencias en la estética y la lógica de la Ilustración alemana.” *Cultura* 32 (2013): 271–95. <https://doi.org/10.4000/cultura.2073>.

- . "A crítica de Leibniz à teoria da identidade pessoal de Locke." En *Leibniz: razón, principios y unidad*, editado por J. A. Nicolás y V. de Castilho Moreira, 197-212. Comares, 2020.
- Scheffler, S. "Leibniz on Personal Identity and Moral Personality." *Studia Leibnitiana* 8, no. 2 (1976): 219-40. <https://www.jstor.org/stable/40693807>.
- Vailati, E. "Leibniz's Theory of Personal Identity in the *New Essays*." *Studia Leibnitiana* 17, no. 1 (1985): 36-43. <https://www.jstor.org/stable/40694012>.
- Weinberg, S. "Metaphysical Fact of Consciousness in Locke's Theory of Personal Identity." *Journal of the History of Philosophy* 50, no. 3 (2012): 387-415. <https://doi.org/10.1353/hph.2012.0051>.
- Wilson, M. D. "Leibniz: Self-Consciousness and Immortality in the Paris Notes and After." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, no. 4 (1976): 335-52.
- . *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton University Press, 1999.