



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Algunas reflexiones sobre la identidad transmundana en el pensamiento leibniziano

María Griselda Gaiada (UNLP - CONICET)

Abstract

En este artículo abordamos el problema de la identidad a partir de la metafísica leibniziana de los mundos posibles. La pregunta troncal es: ¿podría un individuo ser el mismo en diferentes mundos posibles? Las oscilaciones de Leibniz al plantear la cuestión permitieron a los intérpretes contemporáneos bosquejar varias líneas de interpretación. Siguiendo las claves de lectura de Benson Mates, aquí desarrollamos dos corrientes fundamentales: el esencialismo y el superesencialismo. La primera admite la identidad transmundana, mientras que la segunda rechaza esa posibilidad.

Palabras claves: Identidad transmundana – Demarcación de propiedades – Teoría del concepto completo.

El problema acerca de la identidad es de antigua data en la historia de la filosofía. Desde un punto de vista ontológico, la pregunta se centra en qué propiedades (que pasarían a ser consideradas esenciales) “duran” a lo largo de una vida y permiten sostener que el “ser” de hoy es el mismo del ayer y quien perdura en el futuro. Desde un punto de vista subjetivo, la pregunta se sitúa a nivel de un “yo” capaz de reconocerse como el mismo en su pasado (memoria) y de proyectarse en ese reconocimiento de sí hacia el futuro, heredando la dimensión que sus acciones abrieron hacia adelante (promesa).

Leibniz (1646–1716) hizo jugar el problema de la identidad en varios aspectos de su filosofía; en la lógica, bajo la forma del principio de identidad, y en su metafísica de los mundos posibles, bajo la forma de la identidad transmundana. En el período de 1686-1690, que hemos centrado en su correspondencia con Antoine Arnauld (1612-1694), Leibniz ha escrito que a cada individuo le corresponde una noción completa, por lo que, al hablar de la identidad de ese individuo, hay que examinar al interior de su noción qué propiedades son definitorias de su identidad y cuáles no, si es que es posible establecer tal distinción. Por un lado, cabe preguntarse qué es lo que hace que un individuo sea el mismo al interior de este

mundo; por otro lado, qué es lo que hace que el individuo actual sea idéntico al que forma parte de la población de otros mundos posibles.

En el pensamiento leibniziano pareciera que Dios ve infinidad de alternativas del mismo individuo, pero que sólo “materializa” uno de esos individuos posibles. Es preciso analizar hasta qué punto esto es así, es decir, si los demás individuos son opciones del mismo individuo o bien variantes que constituyen contrapartes muy parecidas, casi réplicas, pero donde no subsiste la identidad.

Hay varios escritos, particularmente en sus cartas con Arnauld, en los que Leibniz se refiere a otras nociones individuales posibles que Dios ha contemplado, si bien no eligió para llevar a la existencia. En la carta del 12 de abril de 1686 al Landgrave Ernst von Hesse-Rheinfels, intermediario con Arnauld, Leibniz escribió:

“Por la noción individual de Adán entiendo una perfecta representación de un determinado Adán que tiene tales condiciones individuales y que se distingue por éstas de una infinidad de otras personas posibles muy semejantes, pero, sin embargo, diferentes de él (como toda elipse difiere del círculo por mucho que se le aproxime), prefiriéndole Dios a todas éstas porque le place escoger justamente un tal orden del universo; (...) Hay un Adán posible cuya posteridad es tal, y una infinidad de otros cuya posteridad sería otra; ¿no es cierto que esos Adanes posibles son diferentes entre sí y que Dios ha elegido sólo uno, que es justamente el nuestro?”¹

Vemos que a juicio de Leibniz hay infinidad de otros conceptos individuales posibles, muy semejantes al individuo creado, pero que difieren en algún sentido. La idea crisa los nervios de Arnauld, quien no comprende de qué modo tomando la naturaleza individual de Adán se pueden llegar a concebir infinitos Adanes posibles. El jansenista ve una contradicción en el argumento ofrecido por Leibniz. Tal cosa sería como concebir varios “yoes” posibles al mismo tiempo que mi yo; pero si tales “yoes” difieren unos de otros, se vuelve imposible ver de qué modo subsisten como mi “yo.” Esta idea no sería otra cosa que la aserción de “yo” y “no yo” al mismo tiempo y en el mismo sentido. Arnauld le objeta que no puede pensar en sí mismo sino como una naturaleza individual, y en cuanto tal, distinta de cualquier otro individuo actual o posible.

En este punto, sin embargo, Arnauld oficia un giro desde el tiempo en que Dios concibe infinidad de conceptos individuales posibles hacia el tiempo en el que la naturaleza individual presenta su existencia con todos sus atributos actualizados. Si se piensa a Leibniz extrayendo otros “yoes” a partir del yo actual, lo cierto es que las variantes así obtenidas caen bajo el concepto de no yo, y podría imputársele una contradicción. Pero si atendemos al entendimiento de Dios, basta con que Él conciba infinidad de conceptos individuales posibles, de manera compatible con todos los demás al interior de cada colección completa,

¹ GP II, 20.

para que no haya contradicción. Leibniz se cansó de decir que las verdades de hecho son contingentemente verdaderas y que su negación (en otro mundo) no implica contradicción. Ahora bien, vamos a extendernos en la argumentación que le devolvió Arnauld en su carta del 13 de mayo de 1686:

“Entre los seres posibles, Dios ha encontrado en sus ideas varios yoes de los cuales uno tiene por predicados tener varios hijos y ser médico, y otro, vivir en el celibato y ser teólogo. Y habiéndose resuelto a crear el último, este yo encierra en su noción individual vivir en el celibato y ser teólogo, en lugar del primero que habría encerrado en su noción individual ser casado y ser médico. ¿No es claro que este discurso no tiene sentido? Porque siendo mi yo necesariamente una tal naturaleza individual, lo cual es la misma cosa que tener una tal noción individual, es tan imposible concebir predicados contradictorios en la noción individual de mí, como concebir un yo diferente de mí. De donde es necesario concluir, me parece, que siendo imposible que no hubiese sido siempre yo, sea que me hubiese casado o vivido en el celibato, la noción individual de mi yo no ha encerrado ni uno ni otro de estos dos estados; así como es correcto concluir: este cuadrado de mármol es el mismo, sea que esté en reposo, sea que se le mueva; luego ni el reposo ni el movimiento están encerrados en su noción individual.²”

Se puede advertir que Arnauld elimina las marcas gráficas de la adjetivación “completa” cuando se refiere a la noción individual. Esta omisión le permitiría concluir que los predicados de estar en reposo o bien en movimiento no pertenecen a la noción individual de un bloque de mármol, que, pese a la modificación de sus estados, sigue siendo el mismo trozo de mármol. Los argumentos de Arnauld tienden a considerar que sólo deben incluirse en la noción individual las propiedades sustanciales³ de algo, de ahí que prescriba incluir en la noción individual de “yo” sólo aquellas predicaciones sin las cuales el yo no subsistiría, es decir, aquello que está en mí y de lo que no puedo carecer para ser el mismo; sin embargo, “todo lo que es tal que podría estar en mí o no estar en mí, sin lo cual yo no dejaría de ser yo, no puede considerarse como estando encerrado en mi noción individual.⁴” Esto no significa, según Arnauld, que las propiedades accidentales, excluidas del concepto individual, vayan a estar ausentes en mí, dado que Dios no altera la naturaleza de las cosas y éstas son requeridas en función del orden actual del universo.

Es evidente que el teólogo enfrenta a Leibniz con uno de los problemas fundamentales de su metafísica de los mundos posibles, a saber, cuáles son los predicados que no pueden faltar en un concepto individual completo o cuáles son los que lo definen como tal; verbigracia, en la noción individual de Adán debe haber determinados predicados de los que no podrían carecer otros Adanes posibles, so pretensión de seguir considerándose así.

² GP II, 30.

³ Arnauld pareciera referirse a la idea de encerrar en la noción individual sólo aquello que se predicaría en la definición, a saber, las propiedades sustanciales de algo, lo que es por sí y no por accidente. Tiene el aspecto de una aplicación del principio aristotélico de la forma sustancial: “el segundo principio (=la forma) es aquél al que pertenece la definición.” *Phys.* I 7, 191 a.

⁴ GP II, 30, 31.

La respuesta de Leibniz a estas objeciones aparece en su carta del 14 de julio de 1686, si bien en las notas que le sirvieron de borradores presenta con más detalle la cuestión de la identidad transmudana, a saber:

“Al hablar de diversos Adanes, no tomaba a Adán por un individuo determinado (...) Cuando se considera en Adán una parte de sus predicados, por ejemplo, que es el primer hombre, puesto en un jardín de placer, de cuya costilla Dios sacó una mujer, y cosas semejantes concebidas *sub ratione generalitatis* (es decir, sin nombrar a Eva, el paraíso y otras circunstancias que completan la individualidad), y se llama Adán a la persona a la que se atribuyen estos predicados, todo esto no es suficiente para determinar el individuo, pues puede haber una infinidad de Adanes, es decir, de personas posibles a quienes se aplique estos predicados, diferentes entre sí. Y muy lejos de disentir de lo que M. Arnauld dice contra esa pluralidad de un mismo individuo, me he servido de ella para hacer entender mejor que la naturaleza de un individuo debe ser completa y determinada (...) No debe, pues, concebirse un Adán vago, es decir, una persona a la que ciertos atributos de Adán le pertenecen, cuando se trata de determinar si todos los acontecimientos humanos se siguen de su suposición; sino que debe atribuírsele una noción tan completa, que todo lo que se le puede atribuir se deduzca de ella.⁵”

En la cita se ve a Leibniz afirmando que ciertos predicados bajo razón general pueden ser compartidos por muchos Adanes posibles, mientras señala que tales predicados no agotan la determinación de la naturaleza individual. Es decir, las propiedades comunes -que introducen la idea de una identidad transmudana que atravesaría diferentes series- no son suficientes para juzgar la instanciación que de las mismas, junto con las restantes, concreta cierto individuo actual.

De este modo, la noción individual de una naturaleza singular debe ser tan completa como para derivar de allí todos sus predicados, esto es, la conexión entre todos sus estados y, aún más, toda la serie de cosas que se refleja en la interconexión de cada individuo con todos los demás. Así, pues, descarta la crítica de Arnauld acerca de que el concepto de una naturaleza individual sólo debería incluir sus propiedades sustanciales y no aquellos estados o predicados accidentales que sólo modifican “lo que es por sí.”

Leibniz deja bien en claro que cualquier alteración en la sucesión de hechos de un individuo,⁶ haría de éste alguien diferente o bien se trataría de otro mundo posible que Dios podría haber elegido. Ahora bien, esto no parece más que una aplicación del principio de razón suficiente, a saber, “que cualquiera sea el caso, hay alguna razón suficiente de por qué las cosas son así y no de otra manera.⁷” Como parece ser habitual en sus aplicaciones del principio de razón suficiente, Leibniz es bastante oscuro con relación a qué tipo de razones está suponiendo. Pareciera tratarse de una suerte de ley leibniziana según la cual

⁵ GP II, 41, 42.

⁶ GP II, 42: “*Il s'ensuit aussi que ce n'auroit pas esté notre Adam, mais un autre, s'il avoit eu d'autres evenemens, car rien ne nous empeche de dire que ce seroit un autre. C'est donc un autre.*”

⁷ Mates (1986), 140.

la única razón posible para afirmar que Adán sea idéntico a algún otro Adán, actual o posible, sería que ambos compartieran todos y cada uno de sus atributos, pero esto por hipótesis no puede ser verdad ni hay ninguna razón para ello. Benson Mates se pregunta:

“¿Por qué ellos (=estos Adanes) no tienen cada atributo en común? Un atributo, después de todo, es supuesto para ser lo que es expresado por un predicado; entonces ¿por qué no considerar predicados como ‘es calvo,’ ‘es sabio,’ como abreviaturas para ‘es calvo en el mundo actual,’ ‘es sabio en el mundo actual,’ y para cada mundo M, agregar una batería de predicados como ‘es calvo en M’? Entonces Adán, quien (permítasenos decir) mide cinco pies diez, podría perfectamente bien haber tenido todos los atributos en común con un individuo, Adán 1, quien habitó el mundo no actual M y fue como Adán en todos los aspectos excepto en que mide cinco pies once (y tuvo tales otros atributos como estuvieran implicados por la diferencia de altura). Ambos, Adán y Adán 1, tendrían el atributo expresado por ‘mide cinco pies diez en el mundo actual,’ y ambos tendrían el expresado por ‘mide cinco pies once en el mundo M.’”⁸

La propuesta de Mates es una ejercitación lúdica de la razón que, para ser estrictos, no resiste contraprueba al confrontarla con los escritos de Leibniz, ya que un mismo individuo no podría pertenecer a dos mundos (al actual y a cualquiera de los posibles) compartiendo la totalidad de sus predicados, como si uno pudiera desplazarse al otro y obtener allí la propiedad (la altura) en que difería. Si la noción de un individuo actual es tan completa como para que no pueda faltarle ninguno de sus atributos, rápidamente se ve la imposibilidad de encontrar algún otro individuo instanciado en la misma forma que él. Tal cosa supondría la réplica de un mundo gemelo a éste en todos los aspectos. No debe olvidarse la tesis de Leibniz acerca de que la noción individual de cada uno encierra de una vez y para siempre no sólo lo que le sucederá, sino también el orden de la serie completa que la contiene.

Así como un mismo individuo con todas sus propiedades invariantes no puede formar parte de dos mundos, de modo tal que la inclusión en uno de los conjuntos lo excluye del otro y viceversa, también su presencia al interior de una colección puede excluir o bien reclamar la de otros, en función de un criterio de composibilidad. Rescher da el ejemplo de Caín, cuya presencia en un mundo reclama también la de su padre, es decir, el individuo llamado “Caín” demanda que el mundo posible que lo contiene incluya además al individuo “Adán”.⁹

Es evidente, entonces, que si un individuo está definido por todas sus propiedades, no puede formar parte de dos mundos diferentes, del mismo modo que tampoco dos individuos pueden subsistir en la misma colección de objetos como representantes del mismo concepto, ni tampoco una misma noción valer para dos individuos diferentes. Rescher ofrece dos principios que resultan útiles para tratar la identidad transmundana, a saber:

“El principio II establece que en un mundo posible no puede haber dos subrogantes distintos para uno y el mismo individuo actual; el principio I fija que no puede haber uno y el mismo

⁸ Mates (1986), 141.

⁹ Rescher (1975), 79.

subrogante para dos individuos actuales y distintos. Esta invalidación de oposiciones allana el camino para la correlación de la población de otros mundos posibles con la del actual (...) `y es el único subrogado del individuo actual x en el mundo posible w ”¹⁰.

Según esto, cada individuo sólo puede subrogarse a sí mismo y si alguien comparte todos los respectos con otro, éste no puede ser más que el mismo individuo. Así lo dice expresamente Leibniz en la carta del 14 de julio de 1686 cuando señala su avenencia con la tesis tomista de que “no es posible que haya dos individuos enteramente semejantes o diferentes *solo numero*.”¹¹ En otros escritos también insiste con esta idea: dos cosas que difieren deben diferir en algún modo, es decir, debe haber una diferencia interna que pueda ser designada; no hay dos cosas perfectamente semejantes en las cuales sea imposible descubrir una diferencia interna. Leibniz rechaza que pueda haber dos individuos diferentes y a la vez indiscernibles entre sí. En todo caso, la suposición de dos cosas indiscernibles no es más que la misma la cosa bajo dos nombres diferentes.¹² Cover & O’Leary – Hawthorne formulan este principio de identidad de los indiscernibles como sigue:

“(x) (y) (Si x e y son intrínsecamente indiscernibles, entonces x es idéntico a y)”¹³

Al parecer, el principio de identidad de los indiscernibles funciona sin problemas al interior de cada colección con relación a su población constitutiva. Ahora bien, es lícito preguntarse qué pasa con la identidad en un sentido ontológico cuando se introduce la variable del tiempo. Leibniz escribe en una versión de la carta del 14 de julio de 1686:

“Sea una línea recta ABC que representa un determinado tiempo. Y sea una sustancia individual, por ejemplo yo, que permanece o subsiste durante ese tiempo dado. Tomemos, pues, primeramente al yo que subsiste durante el tiempo AB, y también al yo que subsiste durante el tiempo BC. Ya que se supone que es la misma sustancia individual que permanece, o que es el mismo yo que subsiste en el tiempo AB, y que estoy en París, y que es también el yo que subsiste en el tiempo BC, y que estoy en Alemania, hace falta con necesidad una razón que haga decir verdaderamente que nosotros duramos, es decir, que el yo, que estuvo en París, está ahora en Alemania. Pues si no hubiera ninguna razón, se tendría tanto derecho para decir que es otra persona. Es cierto que mi experiencia interior me ha convencido *a posteriori* de esta identidad, pero es necesario que haya también una razón *a priori*. Ahora bien, no es posible encontrar otra, sino que tanto mis atributos del tiempo y estado precedentes, así como mis atributos y estado del tiempo siguientes, son predicados de un mismo sujeto, *insunt eidem subjecto* (inhieren en el mismo sujeto). Ahora bien, ¿qué quiere decir que el predicado está en el sujeto sino que la noción del predicado se encuentra de alguna forma encerrada en la noción del sujeto?”¹⁴

¹⁰ Rescher (1975), 82.

¹¹ GP II, 42.

¹² Cover, O’Leary – Hawthorne (1999), 185.

¹³ Cover, O’Leary – Hawthorne (1999), 186.

¹⁴ GP II, 43.

Conforme a esta cita, parece que el principio de identidad visto desde una razón *a priori* funciona analíticamente, es decir, no expresa otra cosa que aquello que es resultado del análisis de un concepto (en este caso, individual completo). No obstante, cuando atendemos al sentido ontológico de este principio como una aserción relativa a la naturaleza de los objetos, esto es, buscando sus razones *a posteriori*, pareciera que no queda más que apelar a la memoria o, según el ejemplo, a cierto poder de introspección que tendría por objeto un yo, capaz de reconocerse como el mismo en la rememoración, pese a las modificaciones y cambios de estado a lo largo del tiempo. Como apunta Mates, podemos apelar a los recuerdos como puntal para reconocer nuestra identidad, pero ello no implica necesariamente la existencia de tales recuerdos. Leibniz está a la caza de una razón *a priori*, y en estos casos “lo que él produce es una explicación de su significado.”¹⁵

Los predicados “estuvo en París durante el tiempo AB” y “estuvo en Alemania durante el tiempo BC” podrían pensarse como la expresión de atributos individuales. Sin embargo, esta interpretación ha levantado suspicacias. Por un lado, tales atributos deberían estar expresados por “está en París” y “está en Alemania,” es decir, la omisión de la coordenada temporal nos coloca a nosotros en calidad de afirmar que el yo tuvo el primero de esos atributos en el tiempo AB y el segundo en el tiempo BC. Por otro lado, así resulta que no nos apartaríamos del modo en que Leibniz trata el tiempo, a saber, que las referencias a tiempos específicos son toda vez desechables en favor de referencias a atributos simples de los individuos particulares.¹⁶

Este rechazo se fundamenta en la imposibilidad de que nociones individuales en diferentes mundos posibles encierren atributos tempo-dependientes en común. Tal cosa supondría el atravesamiento de una coordenada temporal de modo tal que al segmento AB del mundo actual, con la totalidad de estados que allí se suceden, le correspondería uno tal (AB´) en el mundo posible M, cuyos estados estarían ligados mediante la expresión de atributos en común con los del tiempo correlativo AB. Pero bien es sabido que no hay razones para suponer esa clase de ligazón temporal entre los hechos relativos a poblaciones que conforman infinidad de series diferentes.¹⁷

Mates abona esto con su idea de que no puede haber ningún predicado susceptible de afirmar un “parámetro” de mundos posibles, expresable por ejemplo en términos temporales. La dificultad sobreviene como sigue:

“Si en efecto Leibniz considerara el concepto de Adán como conteniendo un tiempo parámetro, él podría también justamente haber construido un parámetro que relacionase a los diferentes mundos posibles. Así, pues, el concepto individual de Adán no solamente indicaría

¹⁵ Mates (1986), 142.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ De modo más exacto, podría decirse que lo que determina el tiempo es la sucesión ordenada de accidentes, ya que, para Leibniz, el tiempo es el orden de los estados sucesivos. Si bien parece haber una *petitio principii*, quizá podría evitársela reduciendo el orden a la relación de “contener” o “ser contenido” en el concepto individual o en la serie.

qué atributos él tuvo y en qué tiempo, sino también cuáles son sus atributos, en qué tiempo (u otra relación semejante al tiempo) y en qué mundo. A la vez que, en el mundo actual, Adán tiene un atributo dado en un tiempo y carece de éste en otro, entonces también podríamos esperar que en algún otro mundo posible retuviera los atributos que pierde en éste. Enmarcando la noción del concepto individual completo a lo largo de estas líneas, pareciera que Leibniz podría admitir que el mismo concepto individual perteneciera a más de un mundo posible y todavía podría retener el principio, tan importante para él, de que cada concepto individual involucra todo lo que le sucederá a un individuo correspondiente y reflejar todos los otros conceptos individuales que son compositibles con él.¹⁸

El mayor obstáculo se presenta justamente con la idea de que una noción individual completa pudiese contener un predicado que expresara una suerte de parámetro o valor que diera cuenta de sus atributos en este mundo, así como de los que le corresponderían en otros mundos posibles. Un parámetro que relacionara la infinidad de universos y que estuviera incluido, verbigracia, en la noción individual de cada naturaleza singular, no haría más que tornar dependientes todas las demás colecciones de lo que sucede al interior de la serie que Dios ha elegido. Y esto es imposible en el esquema leibniziano, ya que los demás mundos en ninguna medida son dependientes de éste; nada más lejos que verlos como satélites o remedos del universo actual. Los mundos posibles están en el entendimiento de Dios, los encuentra “ya hechos” con independencia de lo que elige.

Allende la cuestión de predicados-parámetro, lo cierto es que Leibniz muestra su ambivalencia cada vez que afirma, por un lado, que puede haber infinidad de personas posibles a las que se apliquen ciertos predicados, como si un mismo individuo pudiera pertenecer a más de un mundo posible; y por otro, cuando sostiene que un individuo debe tener una noción tan completa que no podría carecer de ninguno de sus predicados para seguir siendo él. La dificultad aparece cuando se mira al mundo actual y se advierte que nuestro Adán no es alguien que pueda ser definido con vaguedad, sino en virtud de la totalidad de sus atributos; pero, si esto es así, difícilmente pueda verse en qué modo nuestro Adán debe ser idéntico a otros Adanes posibles como para que éstos puedan contar como uno y el mismo individuo.

Es preciso destacar que quienes adhieren a la tesis de una identidad transmundana, bajo la interpretación de que un mismo individuo puede pertenecer a varios universos posibles, se inscriben en la clase de dirección que Quine ha denominado como esencialismo.¹⁹ Lo cierto es que la cuestión fundamental se abre camino en modo bastante análogo a como Arnauld planteó inicialmente la cuestión a Leibniz, a saber, cuando le sugirió la sola inclusión en la noción individual de los predicados esenciales. Si un individuo puede considerarse uno y el mismo en infinidad de mundos, habría que estar en capacidad de decidir con exactitud cuáles son sus predicados con miras a que él pueda subsistir en otras colecciones y sostenerse aún su identidad; o bien, en sentido negativo, poder determinar

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Quine (1961), 22, 155 y ss.

escrupulosamente de qué propiedades podría carecer para que aún contase como el mismo individuo, lo que no implica otra cosa que el arte de definir lo accidental casi a riesgo preciosista.

No puede omitirse en este punto que Leibniz considera la noción de Adán como la totalidad de sus estados; así, so pretensión de ir más allá de Adán para aplicar su nombre a otros individuos, es preciso proveer un criterio capaz de dirimir el modo en que otro concepto puede valer como duplicado, réplica, contraparte, subrogante o alguien idéntico a nuestro Adán. Cualquiera sea el caso, es preciso atender a la discriminación entre atributos esenciales y accidentales.

La cuestión, como bien apunta Mates, está ligada de una u otra forma a la pregunta sobre ¿qué es lo esencial de un individuo? Desde la Antigüedad clásica se ha dicho que los hombres son animales racionales, su esencia consistiría, pues, en animalidad racional. Pero bien es sabido que esto no puede constituir la esencia de un individuo, sino que tal cosa sólo se aplica a las especies, pues bastaría con que Adán fuese animalidad racional para que careciera de importancia todos los demás atributos que en sentido leibniziano lo definen como tal. Más aún, éstos podrían ser trocados por los de cualquier otro individuo e incluso se preservaría su identidad. El predicado de ser animal racional no sólo es una parte de la esencia de un hombre individual, sino que, a diferencia de las predicaciones contingentes, admite una demostración fuerte de su analiticidad (para cualquier individuo que sea hombre) por mero intercambio definicional del *definiens* por el *definiendum*, es decir, una prueba finita de su identidad. He aquí la diferencia con las propiedades contingentes del individuo que no admiten demostraciones finitas.

No obstante, es evidente que este predicado esencial no es condición suficiente para el sentido que Leibniz otorga a la identidad: si bien es cierto que Adán no puede ser menos que animal racional, están todos los demás individuos que tienen esta propiedad y que no pueden llamarse Adán. Esto último no implica que deba hacerse una interpretación extensional de tales predicados.²⁰ La pregunta sobre los atributos esenciales no puede ser saldada en términos de predicados de especie incluidos en el sujeto, sino que exige además preguntarse acerca de qué otras cualidades están para ser añadidas a la esencia de las especies con miras a completar la esencia entera de un individuo.

Y en esto Leibniz es claro. Si se atiende a una naturaleza individual, sin duda no es posible definirla vagamente, sino por la totalidad de sus atributos, por lo que cualquier propiedad accidental, en el sentido aristotélico de cualidades de la sustancia que pueden pertenecerle o no, pareciera devenir esencial con relación al concepto de un individuo actual. Así lo expresa en DM § 8:

²⁰ La interpretación aquí sigue siendo intensional, ya que se trata de un atributo de la especie que oficia como un rasgo definitorio de un individuo: no se trata de individuos incluidos en la clase de los animales racionales, sino de una propiedad que pertenece a la esencia de determinado individuo en tanto su noción encierra también su definición como especie.

“Podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan cumplida que sea suficiente para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien se atribuye esa noción. En cambio, el accidente es un ente cuya noción no encierra todo lo que se puede atribuir al sujeto a quien se atribuye esa noción. Así la cualidad de rey que pertenece a Alejandro Magno, haciendo abstracción del sujeto, no está determinada a un individuo y no encierra las demás cualidades del mismo sujeto ni todo lo que la noción de este príncipe comprende; mientras que Dios, al ver la noción individual o haecceidad de Alejandro, ve en ella al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que se pueden decir de él verdaderamente.²¹”

Se advierte aquí que Leibniz utiliza el término de herencia escotista “haecceidad,” lo que significa que además de la forma específica²² (animal racional), existe una forma individual (*haecceitas*) que individualiza animalidad racional en términos de Filippo o de Alejandro. Si una naturaleza individual debe estar definida por todos sus atributos, la definición de especie es sólo una parte de su concepto, cuya totalidad se completa con los predicados que dan cuenta de la forma individual.

Además Leibniz establece una distinción entre accidentes, por un lado, y predicados que se siguen de un ente completo, por otro; como si fuese posible aislar los primeros del sujeto y considerarlos cualidades abstractas que pueden predicarse de muchos individuos al mismo tiempo. Con todo, Leibniz se aferra a una distinción, si bien propia, en términos de esencia-accidente, entregándole al último el *status* de algo lo suficientemente vago como para estar incluido en el concepto individual de alguien, pero sin llegar a definirlo esencialmente.

La alusión a la *haecceidad* de Alejandro, como una noción tan cabal que hace a su mismidad, introduce el contrapunto del mencionado esencialismo, a saber, el superesencialismo. Cover & O’Leary citan a Kaplan para recapitular estos aspectos:

“La doctrina que sostiene que tiene sentido preguntarse (sin referencia a atributos comunes y conducta) si este es el mismo individuo en otros mundos posibles, que los individuos pueden ser proyectados en el espacio lógico (por ejemplo, a través de mundos posibles) como mucho en el modo en que comúnmente los consideramos como seres extensos en el espacio físico y en el tiempo, y que un “esto” común puede estar debajo de una disimilitud extrema o distintos “estos” pueden estar debajo de una gran semejanza, lo llamo *Haecceitismo...*”

²¹ DM, 65; GP IV, 433.

²²²³ Cabe subrayar aquí que Scoto rechaza la interpretación tomista acerca de que lo universal sea la forma y el principio de individuación sea la materia. De hecho, para Aristóteles estos dos principios suponen, por un lado, que la *hyle* es “lo que no es por accidente” (a diferencia de la privación de forma, que no es por sí) o lo que “no es una ni existe en el sentido en que existe algo determinado”, es decir, en sentido lato, lo que carece de determinaciones; por otro lado, la *morphé* es aquello a lo que la materia aspira, a saber, el acmé, el pleno desarrollo de algo. *Phys.* II 7 y 9, 191 a y 192 a. Aristóteles es ambiguo con relación a que la forma sea siempre lo universal, dado que ésta individualiza a la materia en los procesos de generación, aunque al predicarse en la definición, pareciera que sólo subsistiría como forma específica. Sobre este tema, ver: *Física* II 3. La distinción escotista entre forma universal (humana) y forma individual (Mateo o Pedro) es una manera de interpretar este aspecto de la filosofía aristotélica.

El punto de vista opuesto, *Anti-Haecceitismo*, sostiene que para entidades de distintos mundos posibles no hay ninguna noción de ser transmudano. Por supuesto, aquéllas pueden estar ligadas por un concepto común y distinguidas por otro concepto (como Eisenhower y Nixon están ligados en dos momentos de tiempo por el concepto *Presidente de los Estados Unidos* y distinguidos, en el mismo par de momentos, por *el más respetado miembro de su partido*), pero en general hay muchos conceptos ligados en tal forma y muchos distinguiéndoseles. Cada uno, en su propio decorado, puede ser vestido con atributos que los llevan a parecerse estrechamente entre sí. Pero no hay ninguna realidad metafísica de mismidad o diferencia que esté debajo de los ropajes. Nuestros intereses pueden movernos a identificar individuos de distintos mundos, pero entonces estamos creando algo de una clase diferente de lo dado por la metafísica. Aunque el *Anti-Haecceitismo* puede parecer que afirma que ningún individuo posible puede existir en más de un mundo posible, este punto de vista está propiamente reservado para el *Haecceitismo*, el cual tiene un sello inusualmente rígido de determinismo metafísico.²³

Según esto, quienes admiten una *haecceidad* introducen la cuestión metafísica acerca de si un mismo individuo puede subsistir en otros mundos posibles, a saber, si hay algo común que subyace perteneciendo a conceptos individuales correlativos o si es posible proyectar cada naturaleza individual en otras poblaciones semejantes, pertenecientes a otras colecciones. Si bien concede la pregunta, dado que la forma individual es parte del legado metafísico, su respuesta es superesencialista: un individuo es tal en virtud de todas sus propiedades. La marca del “determinismo metafísico” sobreviene como consecuencia del concepto mismo de *haecceidad*, toda vez que ella es el fundamento de la totalidad de predicados que corresponden a un individuo. En cambio, el bando reluctante a la existencia de formas individuales desplaza la cuestión de una realidad metafísica, subsistente o no, hacia lo que proviene del interés humano cuando procede a crear variaciones de individuos existentes.

Mientras el superesencialismo no cede margen a poblaciones idénticas en otros mundos, los esencialistas esperan ser menos exigentes. Su idea es que, si la identidad (verbigracia, el yo que se reconoce como el mismo) pervive a cambios relativamente menores a través del tiempo, del mismo modo la identidad de un individuo soportaría variaciones transmudanas, con tal de que éstas fueran lo suficientemente sutiles. Los esencialistas tolerarían que Adán tuviera un lunar más en su cuerpo, pero no que fuera un vegetal.

Duplicación poblacional

Pareciera que la progresión ulterior del pensamiento de Leibniz lo aproximara hacia el superesencialismo de manera tanto más estrecha que las oscilaciones presentes en este período. La confianza esencialista, a partir de que cambios ligeros mantienen la identidad, parece diluirse al prestar atención a otros escritos posteriores como los *Nuevos Ensayos* (1703).

²³ Cover, O’Leary – Hawthorne (1996), 1, 2.

En esta obra Leibniz critica la posición de Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) respecto de que la identidad personal pueda ser reductible a una mera identidad de conciencia (si bien a veces concede que la sustancia sea sólo espíritu), con omisión de la identidad sustancial. En el ejemplo de las esferas, presenta la posibilidad de que en alguna región del cosmos existiera una esfera tal que no difiriera sensiblemente de nuestra colección, incluso sus poblaciones no serían desemejantes a las contrapartes presentes en nuestro mundo. Así habría una duplicación de nuestra población en calidad de pares con las mismas apariencias y estados de conciencia, a punto tal que la voluntad de Dios podría transferir sus mentes (incluso con sus cuerpos) de una esfera a otra sin que sus individuos fueran conscientes de este trasunto. Sólo la mente de Dios podría contemplar los intervalos interesféricos (con relación a tiempo y espacio) y también las constituciones interiores de sus individuos, pero éstos permanecerían indemnes a tales intercambios. Si sólo la conciencia distinguiera a las personas, nada nos impediría de afirmar que dos personas ubicadas en un par de esferas inefablemente distantes, son una y la misma persona, lo cual es absurdo por identidad de los indiscernibles.²⁴

El interés de esta historia fantástica radica, según Mates, en que cualquiera de nosotros podría contar con un duplicado casi indistinguible a nivel consciente en calidad de *inside* (interior), y ninguno de los atributos de los que estamos advertidos alcanzaría para distinguirnos de aquellos individuos posibles. Es preciso notar que, en términos de Leibniz, sólo podemos tener experiencia confusa de nuestras nociones individuales. Incluso desde el punto de vista de los atributos sensibles (apariciencia), esta clase de semejanza tampoco alcanzaría para establecer relaciones de contraparte. Consideremos el siguiente ejemplo:

“Supóngase, por ejemplo, que Leibniz hubiera aceptado que Adán (quien, permítasenos decir, tuvo el cabello oscuro) podría haber tenido el cabello un poco más claro en otros mundos; que hay en un mundo posible no actual (M) una contraparte C de Adán, quien es precisamente como Adán en todos los aspectos abiertos a la verificación empírica, excepto en que tiene el cabello un poco más claro. Entonces podríamos decir que si todas las cosas son como las representadas por M, C sería Adán. Ahora bien, supóngase que desde el punto de vista M, alguien mirara hacia el mundo actual (A). El concepto de Adán no difiere de C más que lo que C difiere de él. Así, pues, éste debería ser tanto una contraparte de C como C lo es de aquél. Pero, supóngase que el mundo actual está duplicado, como en principio podría estarlo; entonces habría otro individuo, Adán 1, que reclamaría ser la contraparte de C en el mundo actual, en el mismo modo en que lo es Adán. De aquí que habría alguien más que Adán de quien podría decirse: él sería Adán si todas las cosas fueran como las representadas por A, esto es, si las cosas fueran como de hecho son. Pero esto es absurdo.²⁵”

Este absurdo radica, pues, en la tesis tomista, citada por Arnauld y avalada por Leibniz, de que no pueden existir dos individuos enteramente semejantes con sólo diferencia numérica,

²⁴ Citado en Mates (1986), 144.

²⁵ Mates (1986), 146.

es decir, un par de individuos que subsistan en la misma colección como uno y el mismo Adán. Si la cuestión de las contrapartes fuera reductible a semejanzas o discrepancias meramente sensibles, podría establecerse un criterio superesencialista susceptible de impedir que un individuo pudiera contar con cualquier otro atributo de los que su apariencia le otorga. No obstante, lo cierto es que Leibniz jamás restringió la atribución de propiedades a cualidades sensibles, sino que, por el contrario, incluye en los conceptos individuales innumerables atributos que no son en absoluto de carácter sensible.

Sin embargo, sin salirse de los marcos leibnizianos, la tesis superesencialista encuentra tierra fértil en el principio de continuidad, toda vez que cuando dos seres se distinguen por una diferencia finita, viene aneja una afectación infinitesimal de la serie entera de las demás cosas que de ellos se siguen.²⁶ En este sentido, es preciso avanzar en la línea de argumentación de Mates, para luego señalar los inconvenientes que su razonamiento encubre en su intento por rechazar el esencialismo.

Con toda razón, él sostiene que podría pensarse que el Adán con cabello levemente más claro, el cual sería igual en todos los demás aspectos a nuestro Adán, podría haber sido actualizado en un mundo posible (M), en el cual debería predicarse la verdad de esa proposición. Así, pues, desde el mundo posible (M), so pretensión de que fuera máximamente como nuestro mundo excepto en lo que respecta a todo lo involucrado con la verdad de esa hipótesis, admitiría la pregunta acerca de si Adán podría haber tenido su cabello aun un poco más claro de lo que lo tiene, o bien haber pesado un kilogramo menos, o por qué no tener un lunar situado en el mismo lugar, pero de color más oscuro. La presunción de una respuesta afirmativa introduciría, entonces, un mundo posible (M1), tal que sería en todo como M con excepción de lo que implica cualquiera de estas nuevas hipótesis; y así podría seguirse como en un “*sorite*.” ¿Cuál es el punto de detención para seguir considerando a Adán como el mismo individuo? ¿En qué modo se afecta la serie de cosas que se sigue de cada Adán posible con su nueva peculiaridad?

En este sentido, Mates destaca la tendencia abusiva de los esencialistas cuando pretenden seguir adelante con la serie de cambios relativamente leves, a los que consideran no cruciales para la identidad, dado que corren el riesgo de transformar gradualmente cierto concepto individual en el de algo cualquiera. Como consecuencia de esto, afirma:

“Una vez que permitimos que un individuo pueda tener otro atributo de los que él tiene, no hay ningún lugar natural para trazar la línea. En suma, no hay ningún modo plausible de dividir, de manera no trivial, los atributos de un individuo dentro de lo esencial y lo accidental.”²⁷

Si bien Mates hace una salvedad frente a quienes podrían endilgarle la falacia del montón,²⁸ sus argumentos dejan un flanco al descubierto. El modo en que se excusa de la imputación

²⁶ Esta idea también aparece en *Monad*, § 36, 32.

²⁷ Mates (1986), 149.

de esa falacia es rechazando que los conceptos individuales utilizados en la serie del ejemplo sean “vagos”, “imaginarios” o “sin forma definida,” en la medida en que son conceptos del entendimiento de Dios y no son producto de nuestras mentes. En este sentido, agrega que el concepto “ser un concepto de Adán” no es del género de los conceptos vagos como “ser pobre,” “ser calvo” o “ser pequeño.” No se trata de esa clase de conceptos vagos tal que pueda corresponderle una secuencia de objetos, cuyos primeros términos le estuvieran subsumidos, pero no los últimos. En tales casos, no hay un lugar anclable en la secuencia que indique un cambio claro, es decir, no puede fijarse el punto en el que los objetos dejan de tener esa propiedad. Por el contrario, el concepto ser un concepto de Adán está ya definido en el mismo modo en que el concepto de “ser pobre” pasa a estar definido cuando puede precisarse una cantidad determinada de óbolos: si un individuo cuenta con esa propiedad cae sin duda bajo la clase de los pobres. Así es que el *sorite* carece de relevancia.

Sin embargo, Mates razona en términos de variaciones cuyo centro gravitatorio procede del mundo actual (A), dado que introduce una serie que se desplaza de una modificación que se da en A hacia una secuencia de cambios menores, cada uno de los cuales vale por una nueva colección. La estructura de su razonamiento no parece ser propiamente la de la “falacia del montón,” sino un caso del de sus parientes, las llamadas falacias de la “cuesta resbaladiza.” Nótese que Mates razona exactamente según este proceder: la diferencia entre A y M es insignificante y, por consiguiente, si la proposición “Adán tiene el cabello oscuro” es verdadera en A, la proposición “Adán tiene el cabello un poco menos oscuro” también debe serlo en M. A continuación, advierte que la diferencia entre M y M1 es del mismo tipo que la que existe entre A y M y que, por lo tanto, si el enunciado en M es verdadero, entonces también debe serlo que “Adán tiene el cabello aun un poco más claro” en M1; y así avanza sobre la “pendiente resbaladiza,” sosteniendo que podría llegarse a predicaciones tales que nada tuvieran que ver con los atributos de Adán en el mundo actual A. Aquí se vuelve evidente el salto deductivo que hay en la forma de argumentar que Mates atribuye a los esencialistas: entre la aceptación de la verdad de que “Adán tiene el cabello oscuro” en A (punto de partida) y la de la verdad de que “Adán tiene cualquier propiedad en M_n” (punto de llegada) sobreviene una distancia deductivamente insalvable.

Incluso desde el punto de vista metafísico, Mates introduce un encadenamiento de variaciones que se mueven sobre una serie imaginaria en cuyo punto de partida se encuentra el mundo actual. La modificación progresiva de al menos un predicado permite saltar de un mundo a otro, de manera tal que toda la serie de colecciones se explicaría por remisión última al mundo de hecho. Esto introduce la misma tesis que Mates ya había rechazado, a saber, que los demás universos podrían llegar a explicarse en virtud de la

²⁸ Es sabido que los *sorites* encubren términos vagos, cuyos límites de aplicación no son precisos; a saber, cuándo un montón de paja deja de serlo por la suma de extracciones sucesivas de cada una de sus fibras. Según Comesaña, el principio que pareciera esconderse detrás de esta clase de falacias es el siguiente: “principio de la aditividad de la insignificancia (PAI): una suma de cambios insignificantes no puede equivaler a un cambio significativo.” Comesaña (2001), 92.

remisión al que Dios ha creado; como si pudiera desandarse el camino sempiterno de cada una de las variaciones ínfimas hasta llegar al mundo de partida que dio origen a las demás colecciones. Tal punto de partida, como el mismo Leibniz no dejó nunca de repetir, no puede ser más que el entendimiento de Dios.

Pese a la tentativa de Mates de dar buenos argumentos contra el esencialismo, su curso de razonamiento acarrea ciertas dificultades que sería preciso eludir justamente en el sentido en que fueron formuladas. No obstante, en él pueden encontrarse claves legítimas para una lectura superesencialista de Leibniz, puesto que subraya que la extracción o adición de una propiedad *x* no nos habilita a conceder nuestra avenencia con la conservación de identidad; es imposible trazar una línea que divida meridianamente de cenit a nadir la esfera de atributos que definen a alguien, en vista de clasificar a cada lado del corte los predicados esenciales y los accidentales.

Además, la alteración de una propiedad no puede darse jamás en forma aislada, sino que, con motivo de la interconexión de sustancias, acarreará diferencias que afectarán a toda la serie de cosas involucradas, sin que ningún espíritu finito pueda establecer el punto en que la cadena de modificaciones cesa o bien se origina.

En suma, hemos planteado de modo general las dos principales interpretaciones contemporáneas de las embarazosas frases de Leibniz acerca de la identidad transmudana en la segunda mitad de la década de 1680. Por un lado, el *esencialismo* reduce la identidad a ciertas propiedades definitorias, las cuales valdrían como predicados “comunes y demarcadores” del mismo concepto individual en la variedad de mundos que lo contienen. Por otro lado, está el *superesencialismo*, con un alcance ampliado de la identidad a todos los predicados constitutivos de un sujeto, lo que cercenaría cualquier proyección de identidad transmudana. Y el problema que subyace es siempre el mismo, a saber, la determinación de la línea divisoria entre atributos esenciales y accidentales. El esencialismo concede, al menos virtualmente, esa clase de demarcación; el superesencialismo asciende todo predicado al estatuto de propiedad esencial, por lo que cualquier modificación de los atributos de un individuo hace *otro del mismo*.

Lo cierto es que, aunque Leibniz haya dejado pistas para interpretar la identidad en uno u otro sentido, entre sus aportes estuvo haber reflexionado sobre el tratamiento metafísico de la identidad en términos de un “yo” que se enfrenta como tal a su existencia y al que puede pensarse como perteneciendo a otros mundos posibles.

Bibliografía

CASTAÑEDA, H. N. (Nov., 1975), “Leibniz’s 1686 views on individual substances, existence, and relations” in *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 19, pp. 688-690.

CASTAÑEDA, H. N. (May., 1978), “Philosophical method and the theory of predication and identity” in *Nôus*, Vol. 12, No. 2, pp. 189-210.

COMESAÑA, J. M. (2001), *Lógica informal. Falacias y argumentos filosóficos*, Buenos Aires, Eudeba.

COVER J. A. & O' LEARY-HAWTHORNE, J. (Mar., 1996), "Haecceitism and anti-haecceitism in Leibniz's philosophy" in *Noûs*, Vol. 30, No. 1, pp. 1-30.

COVER J. A. & O' LEARY-HAWTHORNE, J. (1999), *Substance and individuation in Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press.

DI BELLA, S. (2005), *The science of the individual: Leibniz's ontology of individual substance*, Netherlands, Springer.

ESQUISABEL, O. (Nov., 2003), "*Nihil est sine ratione*. Leibniz y el principio de razón suficiente" en *Descartes/Lacan y la cultura filosófica*, Año XV, No. 18, pp. 81-94.

JOLLEY, N. (2005), *Leibniz*, New York, Routledge.

KRIPKE, S. "Naming and necessity" in Davidson, D. & Harman, G. (eds.) (1972), *Semantics of natural language*, Dordrecht: Reidel, pp. 253-355.

LANGFORD, S. – RAMACHANDRAN, M. (Oct., 2000), "Rigidity, occasional identity and Leibniz' law" in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 50, No. 201, pp. 518-526.

LLOY, G. (Aug., 1978), "Leibniz on possible individuals and possible worlds" in *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 56, No. 2, pp. 126-142.

LOOK, B. (Apr., 2000), "Leibniz and the substance of the vinculum substantial" in *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 38, Nro. 2; pp. 203-220.

MATES, B. (1986), *The philosophy of Leibniz. Metaphysics and language*. New York – Oxford, Oxford University Press.

QUINE, W. V. O. (1961), *From a logical point of view*, Cambridge – Massachussets – London, Harvard University Press.

RESCHER, N. (Jan., 1952), "Contingence in the philosophy of Leibniz" in *The Philosophical Review*, Vol. 61, No. 1, pp. 26-39.

RESCHER, N. (1975), *A theory of possibility. A constructivistic and conceptualistic account of possible individuals and possible worlds*. Oxford, Basil Blackwell.

RESCHER, N. (Jun., 1999), "How many possible worlds are there?" in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59, No. 2, pp. 403-420.

SLEIGH, R. C. JR. (1990), *Leibniz y Arnauld. A commentary on their correspondence*, New Haven – London, Yale University Press.