

EL FUNDAMENTO LÓGICO-METAFÍSICO DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN LA FILOSOFÍA DE LEIBNIZ EN TORNO A 1686. ANÁLISIS, INFLUENCIA Y REVISIONES.

Manuel Sánchez Rodríguez
Neftalí Villanueva Fernández
Universidad de Granada (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

1. El fundamento lógico-metafísico del individuo en Leibniz

En el pensamiento de Leibniz en torno a 1686 la fundamentación del problema de la identidad personal se desenvuelve desde una estructura en la que se entrelazan de forma sistemática metafísica, gnoseología y lógica. Frente a Hobbes, su pensamiento se ve marcado desde el principio por la confianza en una correspondencia entre la realidad, el pensamiento y la forma lógica del lenguaje.¹ La relación entre el lenguaje y la realidad no puede ser arbitraria ni convencional, pues una idea sólo puede ser verdadera cuando la noción de la cosa que designa es posible, en cuyo caso «la realidad de la definición no es arbitraria y [...] no se pueden unir entre sí nociones cualesquiera»².

«Tomemos en primer lugar el “yo” que subsiste durante el tiempo AB, y también al “yo” que subsiste el tiempo BC; puesto que se supone que es la misma sustancia individual

[1] Por este motivo, tal como ha defendido B. MATES (1989): *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford, etc., Oxford University Press, no tiene sentido plantearse la cuestión de si en el sistema leibniziano la metafísica se deduce de la lógica o viceversa, pues en su pensamiento «everything is connected with everything» [4s.]. A este respecto, véase también J. A. NICOLAS (1993): *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, Granada: Universidad de Granada: 153.

[2] *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*, desde verano a noviembre de 1684, AA, VI, 4.A, 585–92: 589 [Los textos originales se citarán según la edición de G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. de la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Berlin, Akademie Verlag 1999 (citado como “AA”), traducción en G. W. LEIBNIZ (1982): *Escritos filosóficos*, ed. de Ezequiel de Olaso, Madrid, A. Machado 2003: 319 (citado como “Olaso”); así como en *Leibniz an Antoine Arnauld*, 14 de julio de 1686, AA,

la que permanece, o bien que soy yo quien subsiste en el tiempo BC y que estoy ahora en Alemania, es necesario que exista una razón que pueda decir verdaderamente que nosotros permanecemos [...]. Pues si no fuera así, tendría derecho a decir que es otro. Es verdad que mi experiencia interior me ha convencido *a posteriori* de esa identidad, pero es necesario que de ello exista también una [razón] *a priori*. Pues no es posible encontrar otra [razón], sino que tanto mis atributos del tiempo y estado precedentes como mis atributos del tiempo y estado siguientes son predicados de un mismo sujeto, “inhieren en el mismo sujeto”. Pues, ¿qué quiere decir que el predicado está en el sujeto, sino que la noción del predicado se encuentra de algún modo contenida en el noción del sujeto?»³.

La unidad de mis diversos estados en el espacio-tiempo sólo puede ser asegurada si suponemos que existe una «misma sustancia individual» (metafísica), que ofrezca una razón *a priori* por la cual pueda decirse verdaderamente que nosotros permanecemos en nuestros diversos estados y atributos (versión gnoseológica del principio de razón), es decir, que tales estados y atributos pueden ser considerados como predicados que inhieren en un mismo sujeto (principio de inhesión).

En este planteamiento, el principio de inhesión ocupa una centralidad sistemática en la comprensión de la sustancia individual y, por ende, de la identidad personal. Para que podamos hablar de una sustancia individual,

«es preciso que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que quien entendiéndose perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual, o de un ente completo, es tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida»⁴.

Esta comprensión de la sustancia se sustenta sobre la concepción de la verdad desarrollada por Leibniz en este periodo y en su diferenciación entre definiciones nominales y definiciones reales, la cual debe ser entendida en la aludida oposición a Hobbes.⁵ La identidad personal de Alejandro Magno no puede ser asegurada meramente mediante la atribución de «muchos predicados a un mismo sujeto», pues nada excluye que, en esta definición meramente

II, 2.B, 65s. Véase también la confrontación con Hobbes en *Dialogus*, agosto de 1777, AA, VI, 4.A, 2025: *passim*. Sobre la oposición con Hobbes a este respecto, véase el trabajo reciente de J. J. PARDIAL (2010): «Juicio y fundamento en Leibniz. Notas para precisar la teoría leibniziana de la acción espontánea», en M. Sánchez Rodríguez y S. Roderó Cillero (eds.): *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 265–79: 269s.

[3] *Remarques sur la lettre de M. Arnauld*, AA, II, 2.B, 49, tr. OFC, 14: 40s.; véase también *Leibniz an Antoine Arnauld*, 14 de julio de 1686, AA, II, 2.B, 76. Se empleará la traducción incluida en el vol. 14 de G. W. LEIBNIZ, *Obras filosóficas y científicas* [citado como “OFC”]: *Correspondencia I*, ed. de J. A. Nicolás y M. R. Cubells: 1–152.

[4] *Discours de Metaphysique*, principios de 1686 [?], AA, VI, 4.B, 1529–88: § 8, 1540, tr. OFC 2: 169. Véase también *Leibniz an Antoine Arnauld*, junio de 1686, AA, II, 2.B, 46; *Principia logico-metaphysica*, desde marzo de 1689 a marzo de 1690 [?], VI, 4.B, 1643–49: 1643.

[5] *Discours*, § 8, AA, VI, 4.B, 1540, tr. OFC, 2: 168s.

nominal, tales atribuciones puedan ser arbitrarias e incluso contradictorias. Según Leibniz, toda atribución *verdadera* debe tener su fundamento en la naturaleza de las cosas, lo cual significa que tal atribución debe poder derivarse de este fundamento, en el sentido de que todo predicado de la cosa debe estar contenido en el sujeto.⁶ En las verdades necesarias el predicado se incluye expres o inmediatamente en el sujeto, mientras que en las verdades contingentes tal inclusión es virtual o mediata. Así, también en este último caso cabe afirmar que cualquier atribución encuentra una razón *a priori* en la noción del sujeto, aun cuando el conocimiento humano, debido a su finitud, no pueda lograr un análisis absoluto de la totalidad de los predicados que define de forma determinada tal noción y, con ello, la sustancia individual. Por este motivo, en las verdades contingentes esta relación, si bien *a priori*, no puede ser considerada como necesaria, pues en el conocimiento humano el análisis nunca podría alcanzar de forma perfecta la demostración de la identidad de los términos.⁷

A finales de la década de 1670 Leibniz entendía que «[p]ersona significa aquella cualidad por la que un hombre difiere de otro hombre»⁸ de tal modo que reducía expresamente el problema de la identidad personal al de la individuación de las sustancias, al menos en lo que respecta a la dimensión metafísica del problema,⁹ y ya hemos comprobado que la naturaleza de la sustancia individual es tener una noción completa, es decir, una noción que contenga virtualmente la totalidad de los predicados que realmente le han pertenecido, le pertenecen y le pertenecerán:¹⁰ «*Si una noción es completa, o sea, tal que a partir de ella puede darse razón de todos los predicados del mismo sujeto al cual puede atribuirse esa noción, será la noción de una sustancia*

[6] Sobre la teoría de la verdad en este período, véase *De natura veritatis, contingentiae et indifferetiae atque de libertate et praedeterminatione*, desde final de 1685 a mediados de 1686 (?), AA, VI, 4.B, 1514–24; *Principium scientiae humanae*, invierno de 1685/1686, AA, VI, 4.A, 670–72.

[7] «[A]unque la resolución de ambos términos sea continuada indefinidamente, nunca se llega a la demostración o identidad, y sólo es propio de Dios [...] contemplar cómo uno está incluido en el otro y entender *a priori* la razón perfecta de la contingencia, que en las criaturas se suple con una experiencia *a posteriori*», en *De natura veritatis*, VI, 4.B: 1516, tr. OFC, 2: 152.

[8] *Persona*, desde otoño de 1677 a verano de 1680 [?], AA, VI, 4.C, 2539–40: 2540, tr. OFC, 2: 107.

[9] En el *Discours* Leibniz defiende que el concepto de sustancia individual sólo asegura el fundamento metafísico del individuo, pero no el fundamento moral por el cual podemos considerar a tal individuo como una persona [§§ 34s, AA, VI, 4.B, 1583s.]. Con todo, la comprensión de este aspecto de su teoría debe atender principalmente a las reflexiones sobre la identidad personal que tienen lugar en los *Nouveaux Essais*, pues la comprensión de tal dimensión de la problemática exige centrarse especialmente en la influencia de la filosofía de Locke a este respecto. En 1686 Leibniz aún no podía haber conocido la posición de Locke sobre la identidad personal.

[10] Leibniz introduce también la marca de la temporalidad en la concepción de la sustancia individual y de la identidad personal; véase por ejemplo *Leibniz an Antoine Arnauld*, junio de 1686, AA, II, 2.B, 45s., 52; *Leibniz an Arnauld*, 14 de julio de 1686, AA, II, 2.B, 80; así como *Principia logico-metaphysica*, AA, VI, 4.B, 1643–49: 1646.

individual, y viceversa»¹¹.

Esta noción completa designa, por lo tanto, el fundamento *a priori* por el cual podemos dar razón de la sustancialidad de la cosa y de la identidad metafísica de la persona, en la medida en que podemos explicar cualquier atributo, acción o suceso apelando a su origen en la noción que los contiene virtualmente *a priori* y de la cual se deducen. Así, especialmente en el periodo en el que nos centramos en este momento, el principio de razón suficiente es considerado como una versión alternativa, un corolario o incluso una consecuencia del principio de inhesión:

«Y es lo que Aristóteles y la Escuela querían manifestar al decir que “el predicado está en el sujeto”. Es también a lo que lleva el axioma, *nada hay sin causa*; o más bien *nada hay de lo cual no pueda darse razón*, es decir, toda verdad de derecho o de hecho puede ser probada *a priori* haciendo ver la conexión entre el predicado y el sujeto»¹².

Una consecuencia directa de esta teoría es que la noción completa determina la persona tanto de forma específica como individual, por lo cual debemos admitir que es imposible que existan dos individuos que compartan todas sus propiedades y se distingan sólo según la cantidad, pues la *entitas tota* o la noción completa determina precisamente la singularidad del individuo y su diferencia con el resto.¹³ De este modo, Leibniz deriva su principio de indiscernibilidad de los idénticos a partir del principio de inhesión y su concepto de noción completa. Ahora bien, en la correspondencia éste da un paso más allá en su formulación de la noción completa, al defender que a partir de la misma no sólo se puede deducir (idealmente) todo lo que se le puede atribuir a la sustancia individual en cuestión, sino «incluso todo el Universo, por la conexión de las cosas»¹⁴. Según el relato bíblico, parece evidente que si Adán no hubiese existido, tampoco nosotros existiríamos ahora; pero la originalidad de la tesis de Leibniz radica en sostener que, si nosotros no hubiésemos existido, Adán tampoco hubiese existido, pues en tal caso a la noción de este Adán le faltaría al menos uno de los atributos que la Biblia le atribuye y, por lo tanto, se trata-

[11] *Principium scientia humanae*, AA, VI, 4.A: 672, tr. Olaso 401.

[12] *Leibniz an Antoine Arnauld*, junio de 1686, AA, II, 2.B, 56, tr. OFC, 14: 46. Véase un texto paralelo en *Principia logica-metaphysica*, AA, VI, 4.B: 1644.

[13] Ya en 1663, en su *Disputatio metaphysica de principio individui*, Leibniz defiende que la unidad numérica de una cosa coincide con aquello que esta cosa es, es decir, con su naturaleza o el conjunto de las propiedades que definen su entidad total: «Per quod quid est, per id unum numero est», en AA, VI, 1, § 5, 12. Así la *entitas tota* es a la vez principio de universalidad y principio de singularidad, de tal modo que cada individuo es diferente de forma simultánea según el número y según la especie: la entidad total, considerada como el conjunto de las propiedades que definen la esencia o naturaleza de una cosa, no solo posibilita que una cosa sea la que es, sino principalmente que una cosa sea la que *únicamente* ella es, de tal modo que, al menos en las cosas creadas, la esencia no se distingue realmente de la existencia.

[14] *Remarques sur la lettre de M. Arnauld*, AA, II, 2.B, 47, tr. OFC, 14: 39.

ría de un Adán diferente. Es más, podemos afirmar que en tal caso se trataría de un mundo diferente; si la noción completa de cada sustancia expresa desde una cierta perspectiva la totalidad del universo,¹⁵ en la medida en que la existencia de tal sustancia presupone que ella puede componerse en relación con la totalidad de la que forma parte y que esta totalidad contiene tantos elementos como sea posible,¹⁶ entonces, cualquier cambio en uno de los atributos que pertenecen de forma intrínseca a cualquier sustancia individual no sólo significaría que estamos ante un individuo diferente, sino que estamos hablando de un mundo posible diferente al que de hecho existe.¹⁷

Tal como ya se ha mencionado, Leibniz juzgaba que era preciso llegar a la suposición de un fundamento metafísico si hemos de poder asegurar la identidad de una persona a lo largo de sus diversos estados espaciotemporales. Es decir, si en el tiempo AB estuve en Granada y en el tiempo BC estuve en Berlín, debo suponer que soy yo, en tanto que una sustancia individual, quien subsiste en el espacio-tiempo, motivo por el cual puedo suponer que en ambos momentos yo sigo siendo el mismo.

Arnauld juzgó que esta teoría, destinada paradójicamente a asegurar la unidad del individuo a través de sus diferentes estados, no podría dar cuenta de la identidad del individuo en *contextos contrafácticos*. Para él, si en este preciso momento yo estuviera durmiendo en la habitación de al lado en lugar de permanecer frente al ordenador, esto no significaría que yo fuera una persona distinta, sino sencillamente que *yo podría* estar haciendo algo diferente a lo que hago en este momento, es decir, que hay un mundo posible diferente a éste en el que yo sigo siendo yo.¹⁸ Leibniz, sin embargo, considera que una opinión

[15] *Discours*, § 14, AA, VI, 4.B: 1549–51; *Leibniz an Antoine Arnauld*, junio de 1686, AA, II, 2.B, 57.

[16] Véase a este respecto, B. MATEOS (1972): «Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz», en *Studia Leibnitiana* 4, 1972, 81–118: 91s.

[17] «También cuando se considera adecuadamente la conexión de las cosas, se puede decir que hay desde siempre en el alma de Alejandro huellas de todo lo que le ha sucedido, y señales de todo lo que le sucederá, e incluso indicios de todo lo que sucede en el universo, aunque sólo pertenezca a Dios reconocerlos todos», *Discours*, § 8, AA, VI, 4.B, 1541, tr. OFC, 2: 169. «Así, todos los sucesos humanos no podían dejar de suceder como han sucedido efectivamente, supuesta la elección hecha a favor de Adán, pero no tanto debido a los designios de Dios, que entran también en esta noción individual de Adán como las de todas las otras sustancias individuales de este universo. Cada sustancia individual expresa todo el Universo del que ella es una parte, según una cierta relación, por la conexión que hay entre todas las cosas debida a la conexión de las resoluciones o designios de Dios», en *Leibniz an Antoine Arnauld*, AA, II, 2.B, 73, tr. OFC, 14: 57. Véase un argumento alternativo en *ibidem*: 71.

[18] *Antoine Arnauld an Leibniz*, 13 de mayo de 1686, AA, II, 2.B, 35s. Podemos comprobar que Arnauld no acepta el punto de partida que marca de forma fundamental el pensamiento de Leibniz desde la *Disputatio*: «Estoy seguro de que, en tanto que pienso, yo soy yo; pues no puedo pensar que yo no existo, ni que yo no soy yo. Pero puedo pensar que haré tal viaje o que no lo haré, estando seguro de que ni lo uno ni lo otro impedirá que yo sea yo», en *idem*, AA, II, 2.B, 37; tr. OFC 14, 30.

libre de prejuicios debería llevarnos a admitir que ni yo ni el mundo actual seríamos los mismos si el sueño me hubiera vencido.¹⁹

2. La utilización del principio de individuación de Leibniz como base para una semántica modal

El desarrollo de la semántica modal en términos de mundos posibles, culminación de la preocupación acerca de la debilidad del condicional material con respecto a la noción de implicación, suscita de un modo natural la cuestión acerca de la individuación en marcos teóricos con más de una posible configuración. A la *rigidez* kripkeana, según la cual los términos singulares, pero también los términos de clase natural, refieren siempre al mismo individuo, o a la misma propiedad, a través de los distintos mundos posibles (son *designadores rígidos*)²⁰, se opone la posición de David K. Lewis, de acuerdo con la cual la individuación se lleva a cabo atendiendo a todas las propiedades de un individuo. Para Kripke, no hay un conjunto de propiedades esenciales que vaya a identificar a un individuo a través de distintos mundos posibles; para Lewis son todas las propiedades del individuo las que lo individualizan. Esta diferencia en las condiciones de individuación afecta al modo en el que se justifica la verdad de los enunciados contrafácticos. Así, mientras que, para Kripke, cuando digo que podría haberme levantado un minuto más tarde esta mañana estoy hablando de mí, para Lewis la verdad de ese tipo de enunciados depende de las características de una contrapartida de mí mismo en un mundo posible distinto al mundo real,²¹ contrapartida con la que guardo una relación de *similitud* especial. Volveremos sobre este punto al final de la sección.

La discusión acerca de la individuación que enfrenta la *rigidez* a las *contrapartidas* como alternativas para una semántica de los sistemas modales se estructuró, al menos por parte de Lewis, alrededor de la noción de *haecceitas*, en la versión que David Kaplan ofreció del concepto: *haecceitismo* es la doctrina que mantiene que dos individuos pueden ser el mismo a pesar de ser extremadamente disimilares, o distintos a pesar de ser extremadamente similares.²² Lewis se opone a la versión del *haecceitismo* que admite la posibilidad

[19] Véase su respuesta en *Leibniz an Antoine Arnauld*, AA, II, 2.B, 75 y 75 n. 65, tr. OFC, 14: 58 y 58 n. 16. No nos hemos centrado aquí en el trasfondo moral y teológico, que son los que motivan esencialmente la reacción de Arnauld y las respuestas de Leibniz, quien construye su argumentación sobre la diferencia entre necesidad metafísica y necesidad hipotética. Sobre esta cuestión, véase J. A. NICOLÁS y M. R. Cubells (2007): «Introducción» a OFC, 14, XI–XXXIII: XVI–XVII.

[20] Véase KRIPKE (1963): «Semantical Considerations in Modal Logic», en *Acta Philosophica Fennica* 16, 1963, 83–94.

[21] Cf. D. LEWIS (1968): «Counterpart Theory and Quantified Modal Logic», en *Journal of Philosophy* 65, 1963, 113–26.

[22] Véase D. KAPLAN (1975): «How to Russel a Frege-Church», en *The Journal of Philosophy*, 76, 1975, 716–29.

de que dos mundos posibles contengan una diferencia *de re* pero no *cualitativa*. Mates²³ ya asocia la posición lewisiana acerca de las contrapartidas con el principio de individuación leibniziano; Kripke admite también que en más de una ocasión le había sido apuntado que el padre de la teoría de las contrapartidas era en realidad Leibniz,²⁴ y el mismo modo en el que Lewis presenta su posición²⁵ como un “anti-haecceitismo” remite casi directamente al Leibniz de la *Disputatio*, quien discute explícitamente la *haecceitas* como un posible principio de individuación y argumenta extensamente en su contra²⁶.

A pesar de esta reacción entusiasta a favor de la asociación entre las contrapartidas y el principio leibniziano de individuación, este juicio histórico debe matizarse. En primer lugar, Lewis mismo no cree en 1986 que su posición sea completamente opuesta a la de Kripke por lo que respecta a la *haecceitas*²⁷. En segundo lugar, y de un modo más relevante, hay consecuencias de la posición lewisiana que habrían resultado inadmisibles para Leibniz y hay argumentos centrales a favor de la posición kripkeana que coinciden con la argumentación leibniziana en pos de su principio de individuación. Así, para Lewis, una determinada contrapartida *Manuel*₁ de Manuel es alguien que Manuel podría haber sido en un mundo posible diferente, mientras que la posición de Leibniz requiere que, dados dos individuos, sólo uno de ellos sea uno mismo.²⁸ Por otro lado, Kripke comienza la que se considera la exposición canónica de la rigidez²⁹ indicando que la “ley de Leibniz”, el principio de indiscernibilidad de los idénticos, le parece tan evidente como la ley de no contradicción y que, precisamente por ello, su posición intenta garantizar que todas las identidades verdaderas son necesariamente verdaderas, resultado que se obtiene con facilidad en una semántica modal cuyos términos singulares son *designadores rígidos*. Si *a* y *b* son designadores rígidos, refieren al mismo individuo en cualquier mundo posible, si “*a=b*” es verdadero, “necesariamente *a=b*” también lo será. Finalmente, la reconstrucción que Mates³⁰ lleva a cabo de un argumento leibniziano en favor del principio de individuación tomando como base el *principio del continuo* es sorprendentemente similar a la argumentación kripkeana contra el *descriptivismo*, la idea de que el significado de un término singular es un conjunto de descripciones definidas. El principio del continuo, ya utilizado por Leibniz en sus ensayos *Nova Methodus* y *De Geometri Recondita* (1684 y

[23] MATES 1972: 110ss.

[24] Cf. S. KRIPKE (1972): *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell: 45.

[25] Cf. D. LEWIS (1986): *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell: 220ss..

[26] *Disputatio*, §§ 16–26, AA, VI, 4.B, tr. 16–19. (** falta número de página).

[27] Cf. LEWIS 1986: 227.

[28] Cf. MATES 1972: 111.

[29] Cf. KRIPKE 1972: 3.

[30] Cf. MATES 1972: 113–16.

1686 respectivamente) recibe una caracterización general en una carta a Bayle de 1687: «en cualquier transición supuesta, que acabe en cualquier término, es permisible instituir un razonamiento en el que el término final esté incluido». Según Mates³¹, la posibilidad de que se establezca un continuo en los pequeños cambios que podemos ir introduciendo en un individuo hasta que resulte ser completamente otro, sin que sea posible identificar un límite y, por tanto, un conjunto menor que el total de propiedades esenciales del individuo, es parte de lo que podría haber motivado el principio de individuación de Leibniz tal y como se establece alrededor de 1686.

Aunque es posible ser escéptico acerca del papel que este argumento a partir del principio del continuo jugara de hecho en la justificación leibniziana del principio de individuación, los elementos teóricos necesarios ya estaban presentes en la época que nos interesa en este estudio. Este argumento a favor del principio de individuación leibniziano es sorprendentemente similar al ataque kripkeano contra el *descriptivismo*. Partiendo de presupuestos similares, Leibniz concluye que sólo el conjunto de todas las propiedades de un individuo sirve para identificarlo, mientras que para Kripke la conclusión es que no hay ningún conjunto de propiedades esenciales de los individuos.

¿En qué sentido es, pues, posible mantener que la estupefacción de Arnauld ante el principio de individuación propuesto por Leibniz tiene un correlato en la oposición kripkeana a la teoría de las contrapartidas? ¿Tienen el anti-haecceitismo de Lewis y el de Leibniz suficiente en común como para que podamos tratarlos como una misma hipótesis filosófica defendida desde principios completamente diferentes? Hay a nuestro juicio una similaridad que resulta clave: tanto Leibniz como Lewis creen que un individuo no puede carecer de una sola de las propiedades que instancia y seguir siendo el mismo individuo. Esta creencia, y la reacción de sorpresa que despierta, aparece ilustrada de un modo particularmente clarificador en la discusión que tanto Leibniz y Arnauld como Lewis y Kripke tuvieron acerca de la verdad de los enunciados contrafácticos. Comprobamos al final de sección anterior que Arnauld defendía que no está seguro acerca de si hará o no hará un determinado viaje en el futuro, pero que está seguro de que, lo haga o no, seguirá siempre siendo él mismo.³² No son sólo la contingencia del futuro o nuestras limitaciones epistémicas las que preocupan a Arnauld aquí, es también la intuición de que cualquier enunciado contrafáctico acerca de lo que puedo hacer es verdadero o falso si trata acerca de mí, no de un individuo que no soy yo porque no tiene todas mis propiedades. La persona ante la que se abren los distintos caminos del futuro soy yo mismo; si hay contrafácticos verdaderos y los usamos para iluminar aspectos de nuestra vida es porque *nosotros* somos los protagonistas

[31] Cf. MATES: 111.

[32] *Antoine Arnauld an Leibniz*, 13 de mayo de 1686, AA, II, 2.B, 37.

de los mismos. Kripke, en una línea similar defiende que las 36 situaciones diferentes que pueden resultar de arrojar dos dados numerados del 1 al 6 no son objetos diferentes, sino estados abstractos de los mismos objetos, la pareja de dados que vamos a lanzar.³³ Para Lewis los enunciados contrafácticos acerca de nosotros nos tienen como protagonistas, y no a alguna contrapartida distinta de mí mismo, porque afirman que tenemos la propiedad de poder haber hecho tal y cual cosa, independientemente de que la especificación de estas condiciones de verdad involucre tomar en consideración mundos en los que sólo existen contrapartidas de nosotros mismos.³⁴

Si pensamos que esta respuesta de Lewis habría atajado la preocupación de Arnauld, estamos en camino de considerar que hay elementos comunes entre Lewis y Leibniz, de especial importancia para comprender la noción de identidad personal de este último, y que pueden ser defendidos de un modo completamente independiente de los presupuestos ontológicos, lógicos y teológicos sobre los que descansa el sistema de la filosofía leibniziana.

[33] Cf. KRIPKE 1972: 17.

[34] Cf. LEWIS 1986: 196.