

LA ESTUPEFACCIÓN DE ARNAULD: EL FUNDAMENTO LÓGICO-METAFÍSICO DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN LA FILOSOFÍA DE LEIBNIZ EN TORNO A 1686.

Manuel Sánchez Rodríguez^{*}

Neftalí Villanueva Fernández^{**}

1. Introducción

En este artículo nos centraremos en las reflexiones de G. W. Leibniz sobre el problema de la individuación en torno a 1686, principalmente a partir del análisis del *Discours de Metaphysique*¹ y de los textos de la correspondencia que entabló con Arnauld². Nuestros objetivos principales son, en primer lugar, poner de relieve los principales elementos teóricos que definen la posición leibniziana y, en segundo lugar, atender a la recepción de tales ideas por parte de la filosofía del lenguaje contemporánea, especialmente en lo que respecta a la utilización del principio de individuación de Leibniz como base para una semántica modal.

El estudio del problema de la sustancia individual y de la identidad personal, en la primera propuesta de la metafísica de Leibniz, nos acerca a una mejor comprensión de la génesis de su pensamiento a mediados de la década de 1680. Por otro lado, abordar esta cuestión mediante un estudio de la polémica con Arnauld permite apreciar la originalidad de la posición de Leibniz en el marco más amplio de la modernidad. El tema de la identidad personal y la individuación es precisamente uno de los focos que provoca la reacción e incluso la extrañeza del teólogo jansenista, quien representa un importante referente del ambiente intelectual, religioso y político en que fue redactado el *Discours de Metaphysique*. Finalmente, la atención que ha recibido la teoría leibniziana de la individuación por parte de la filosofía del lenguaje contemporánea pone de

^{*} Leibniz-Edition de la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Potsdam, República Federal de Alemania; con el patrocinio del Subprograma de estancias de movilidad posdoctoral en el extranjero del MICINN, el Proyecto de Investigación de Excelencia de la Junta de Andalucía “Leibniz en español” (P09-HUM-5109) y el Proyecto de Investigación del MICINN “Leibniz en español-2” (FFI2010-15914).

^{**} Departamento de Filosofía I, Universidad de Granada. Proyecto del MICEI “Marcadores lógico-semánticos” (HUM2004-62367/FISO). Proyecto de excelencia de la Junta de Andalucía “Naturalismo y pragmatismo contemporáneo” (HUM4099).

¹ «Discours de Metaphysique» [principios de 1686 (?)], en 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 (en adelante, “AA”), VI, 4B, 1529–88. Se empleará aquí la traducción publicada en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas* (en adelante, “OFC”), vol. II: *Metafísica*, edición de A. L. González, Granada, Comares, 2010, 161–204.

² AA II, 2B, 3ss. Se empleará la traducción incluida en el vol. XIV de OFC: *Correspondencia I*, ed. de J. A. Nicolás y M. R. Cubells, pp. 1–152.

manifiesto con claridad el interés filosófico que esta cuestión sigue suscitando en nuestros días.

1. Contexto histórico

A mediados de la década de 1680, Leibniz redactó el breve escrito *Discours de Metaphysique*, cuyo índice envió al filósofo y teólogo Antoine Arnauld por mediación del Landgrave Ernst. El propósito de Leibniz era iniciar un intercambio epistolar que le abriese la posibilidad de poner a prueba sus reflexiones sobre metafísica y le permitiese fomentar su proyecto de reunión de las Iglesias. Sus propias declaraciones en la correspondencia y la circunstancia de que optase por no publicar tal trabajo a lo largo de su vida nos indican que Leibniz consideraba las ideas allí expuestas como parte de un plan aún tentativo.³ Pero desde una perspectiva histórico-evolutiva las reflexiones expuestas en el *Discours* son de gran importancia, en la medida en que reflejan los intereses iniciales del pensamiento leibniziano y contienen a la vez el germen de su sistema filosófico posterior.

Tal como ha señalado Alain Renaut⁴, la monadología debe ser definida por dos principios fundamentales, a saber: la espiritualización de lo real y la fragmentación de lo real en unidades singulares e indivisibles. En lo que respecta a la espiritualización de lo real, Leibniz expresa todavía su vacilación acerca del alcance de su comprensión de la naturaleza de la realidad desde el concepto de forma sustancial. Éste no ha encontrado aún una vía argumentativa sólida para asegurar su alternativa al cartesianismo,⁵ que vendrá dada por el desarrollo de su dinámica a mediados de la década de 1690. Por el contrario, en lo que respecta a la fragmentación de lo real, es manifiesta la seguridad con la que esgrime sus argumentos sobre la sustancia individual, a pesar del vehemente rechazo expresado por Arnauld desde la primera de sus respuestas en la correspondencia. Y es que las reflexiones de Leibniz a este respecto responden a uno de los intereses iniciales y fundamentales de su pensamiento, que ya encuentra expresión inicial en su primer escrito de 1663, *Disputatio metaphysica de principio individui*, que establece las bases para el desarrollo ulterior de la ontología del individuo. Leibniz defiende que la unidad numérica de una cosa coincide con aquello que esta

³ Una primera edición se publicó, junto con la citada correspondencia, en C. L. Grotefend, Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, Hannover, 1846, epílogo, pp. 154–92.

⁴ A. Renaut, L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité, Paris, Gallimard, 1989: p. 118.

⁵ «Discours...», § 34, AA VI,4B,1583, tr. OFC II,200s.; § 12, AA VI,4B,1545, tr. OFC II,172s.; «Leibniz an Antoine Arnauld» [8 de diciembre de 1686], en AA II,2B,114, tr. OFC XIV,75; «Leibniz an Antoine Arnauld» [septiembre de 1687], AA II,2B,234, tr. OFC XIV,123.

cosa es, es decir, con su naturaleza o el conjunto de las propiedades que definen su *entidad total*: «Per qvod qvid est, per id unum numero est»⁶. 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 de forma exhaustiva la esencia o naturaleza de una cosa, no sólo 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.⁷

La postura de Leibniz sobre la identidad personal descansa principalmente en las tesis metafísicas sobre el individuo o la sustancia individual que encuentran su bosquejo inicial en la *Disputatio*. Y, a este respecto, su pensamiento ocupa un lugar original en la modernidad.

Si bien Descartes parte de la subjetividad aislada y radicalmente individual del *cogito*, no llega a preguntarse en ningún momento por el *principio individui* que asegure tal discurso sobre el *yo*,⁸ desde el cual se define su naturaleza según el concepto de *res cogitans*.⁹ Leibniz juzga que tal concepto no basta para entender la *unidad* que define esencialmente al *yo*: a partir de la noción específica de esfera puedo entender qué sea la esfera, es decir, qué tienen en común todas las cosas determinadas que forman la especie de las esferas, pero no puedo entender qué es lo que diferencia esa esfera determinada y única que en cada caso puede ser objeto de mi percepción. Igualmente, qué signifique el *yo*, en tanto que un *yo* singular, único y determinado, no puede ser comprendido desde una noción *incompleta* como la de *res cogitans*,¹⁰ pues ella nos hace entender lo que todos los *yoes* tenemos en común, pero en absoluto nos aporta un criterio por el cual entender que *yo* sea quien únicamente *yo* soy. Por lo tanto, ser una *sustancia* significa para Leibniz ser *una* sustancia: «lo que no es verdaderamente *un* ser, no es tampoco verdaderamente un *ser*»¹¹.

En segundo lugar, la señalada vinculación de la teoría de la identidad personal con la metafísica en la filosofía de Leibniz explica su alejamiento de la posición convencionalista de Hobbes. Este

⁶ «Disputatio metaphysica de principio individui» [1663], § 5, AA VI,1,12, tr. OFC,II,6.

⁷ Sobre las fuentes históricas de la *Disputatio*, véase especialmente J. A. Cover y L. B. McCulloch, *Leibniz on Individuals and Individuation. The Persistence of Premodern Ideas in Modern Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 2004; así como I. Angelelli, «Leibniz's early thesis on the principle of individuation», en IV. Internationaler Leibniz-Kongreß: Leibniz. Werk und Wirkung, Hannover, Leibniz-Gesellschaft, 1983, pp. 863–69.

⁸ Cf. Y. Belaval, *Leibniz Critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960: p. 110.

⁹ R. Descartes: *Discours de la Methode* [1637], en *Œuvres*, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, 1897–1913, nueva edición completa en Vrin-CNRS, 1964–1974, 11 vols.: VI, pp. 32s.; *Les Meditations metaphysiques* [1641], en *Œuvres*: IX.1: p. 24.

¹⁰ «Pues la noción de *yo* en particular y de toda otra sustancia individual es infinitamente más extensa y más difícil de comprender que una noción específica como es la de esfera, que no es más que incompleta y que no encierra todas las circunstancias necesarias en la práctica para volverse una determinada esfera. Para entender lo que *yo* soy no es suficiente que me sienta una sustancia que piensa; haría falta concebir distintamente lo que me diferencia de todos los espíritus posibles [...]», en «Leibniz an Antoine Arnauld» [14 de julio de 1686], AA II, 2B, 75, tr. OFC XIV, 54.

¹¹ «Leibniz an Antoine Arnauld» [30 de abril de 1687], AA II,2B,186, tr. OFC XIV,104.

último había defendido que lo que constituye una persona natural o ficticia es el modo como *se le atribuyen* a la misma sus palabras o acciones. Un individuo sólo puede ser considerado como una persona cuando las acciones o palabras que proceden físicamente de él le son atribuidas como propias. Hobbes pone en cuestión el fundamento natural y/o sustancial de la atribución de tales palabras u acciones a la misma persona e incide en el carácter ficticio de ciertas atribuciones, las cuales pueden variar en diferentes circunstancias.¹² Así, Hobbes juzga que no es preciso llegar a suponer un fundamento sustancial para asegurar la identidad personal, una postura a la que Leibniz se opondrá frontalmente en la correspondencia con Arnauld. En un borrador de la carta enviada por Leibniz el 14 de julio de 1786 podemos leer:

«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 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 precedente 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?».¹³

La fundamentación del problema de la identidad personal descansa, por lo tanto, en una teoría en la que *se entrelazan de forma sistemática metafísica, gnoseología y lógica*. La unidad de mis diversos estados en el espacio-tiempo sólo puede ser asegurada si suponemos que existe una «misma sustancia individual» (fundamento metafísico), que ofrezca una razón *a priori* por la que pueda decirse verdaderamente que nosotros permanecemos en nuestros diversos estados y atributos (fundamento gnoseológico-trascendental), es decir, que tales estados y atributos pueden ser considerados como predicados que inhieren en un mismo sujeto (fundamento lógico). Frente a Hobbes, el pensamiento de Leibniz se ve marcado desde sus inicios por la confianza en una

¹² Cf. Th. Hobbes, *Leviathan* [1651], en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. de sir W. Molesworth, London, 1839–1845: III, cap. XVI, pp. 147–49. Véase al respecto L. Foisneau, «Personal Identity and Human Mortality. Hobbes, Locke, Leibniz», en S. Hutton y P. Schuurman (ed.): *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*. In Honour of G. A. Rogers, Springer, Dordrecht, 2008, pp. 89–105: pp. 90–92.

¹³ «Leibniz zu Antoine Arnauld: Remarques sur la lettre de M. Arnauld, touchant ma proposition: que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arriverá à jamais» [junio de 1686], AA II,2B,49, tr. OFC XIV,40s; véase también «Leibniz an Antoine Arnauld» [14 de julio de 1686], en AA II,2B,76.

correspondencia entre la realidad, el pensamiento y el lenguaje.¹⁴ 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»¹⁵.

2. El fundamento lógico-metafísico del individuo: principio de inhesión y principio de razón

En el periodo en el que nos centramos en este estudio el principio de inhesión adquiere una centralidad sistemática en la comprensión de la sustancia individual y, por ende, de la identidad personal.

«es preciso que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que quien entendiese 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»¹⁶.

Tal comprensión de la sustancia se sustenta sobre la concepción de la verdad desarrollada por Leibniz desde 1679¹⁷ y en su diferenciación entre definiciones nominales y definiciones reales,¹⁸ la cual supone una alternativa a la concepción hobbesiana del conocimiento. La identidad personal de Alejandro Magno no puede ser asegurada solamente mediante la atribución de «muchos predicados

¹⁴ Por este motivo, tal como ha defendido B. Mates, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford, etc., Oxford University Press, 1989: pp. 4s., 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». Esta opinión también se encuentra en J. A. Nicolas, *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, Granada, Universidad de Granada, 1993: p. 153.

¹⁵ «Meditationes de cognitione, veritate, et ideis» [desde verano a noviembre de 1684], en AA VI, 4A,589 (traducción en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, ed. de Ezequiel de Olaso, Madrid, A. Machado, 2003: p. 319; en adelante, “Olaso”); así como «Leibniz an Antoine Arnauld» [14 de julio de 1686], AA II, 2B,65s. Véase también la confrontación con Hobbes en «Dialogus» [agosto de 1777], AA VI, 4A,2025. Sobre la oposición con Hobbes a este respecto, véase J. J. Padial, «Juicio y fundamento en Leibniz. Notas para precisar la teoría leibniziana de la acción espontánea», en M. Sánchez Rodríguez y S. Roderio Cillero (eds.): *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada, Comares, 2010, pp. 265–79: pp. 269s.

¹⁶ «Discours...», § 8, AA VI, 4B,1540, tr. OFC II, 169. Véase también «Leibniz an Antoine Arnauld» [junio de 1686], AA II,2B,46³⁻⁶; «Principia logico-metaphysica» [desde marzo de 1689 a marzo de 1690 (?)], AA VI, 4B,1643²¹⁻²³.

¹⁷ Tal como ha mostrado M. Mugnai, «Leibniz on Individuation: From the Early Years to the “Discours” and Beyond», *Studia Leibnitiana* 33 (2001), pp. 36–54: p. 43, en el verano de 1679 encontramos por primera vez la idea de la noción completa en tanto que marca distintiva de una sustancia. Sobre la base del concepto de noción completa, Leibniz expone ya su concepción de la sustancia desde el principio de inhesión; cf. «Definitiones: aliquid, nihil», en AA VI,4A,306–12,306¹²⁻¹⁶.

¹⁸ «Discours...», § 8, AA VI,4B,1540, tr. OFC II,168.

a un mismo sujeto», pues nada excluye que, en esta definición meramente nominal, tales atribuciones puedan resultar 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.¹⁹ En las verdades necesarias el predicado se incluye expresa 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, a pesar de que el conocimiento humano, debido a su finitud, no pueda lograr un análisis completo de la totalidad de los predicados que definen 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 necesaria, pues «aunque 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*»²⁰.

A finales de la década de 1670 Leibniz ya entendía que «[p]ersona significa aquella cualidad por la que un hombre difiere de otro hombre»²¹, 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.²² 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.²³ «*Si una noción es completa, o sea, tal que a partir de ella puede darse razón de todos los predicados del*

¹⁹ Sobre la teoría de la verdad en este período, véase «De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione» [desde final de 1685 a mediados de 1686 (?)], AA VI,4B,1514–24; «Principium scientiae humanae» [invierno de 1685/1686], AA VI,4A,670–72.

²⁰ «De natura veritatis...», AA VI,4B,1516, tr. OFC II,152s.

²¹ «Persona» [desde otoño de 1677 a verano de 1680 (?)], AA VI,4C,2540, tr. OFC II,107.

²² En el *Discours*, sin embargo, 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,4B,1583s.]. La comprensión de este aspecto de su teoría debe atender principalmente a las reflexiones sobre la identidad personal expuestas en los *Nouveaux Essais*, pues el estudio 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. Por otro lado, el desarrollo de la dinámica a mediados de la década de 1690 aportará una base sistemática a la comprensión de la identidad personal que permitirá plantear de forma unitaria el aspecto lógico-metafísico y el aspecto moral del problema, véase a este respecto M. de Gaudemar, «De la substance individuelle à la monade. Vers l'immanence du destin individuel», en D. Berlioz y F. Nef (ed), *L'actualité de Leibniz. Les deux labyrinthes*. Décade de Cerisy la Salle 15-22 Juin 1995, Stuttgart, Steiner Verlag (Studia Leibnitiana Supplementa 34), 1999, 177–91.

²³ 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,2B,45s.,52; «Leibniz an Antoine Arnauld» [14 de julio de 1686], AA II,2B,80; así como «Principia logico-metaphysica» [desde principios a otoño de 1689 (?)], AA VI,4B,1646.

*mismo sujeto al cual puede atribuirse esa noción, será la noción de una sustancia individual, y viceversa»*²⁴.

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 de la persona, en la medida en que podemos considerar que cualquier atributo, acción o suceso en ellas se deriva o deduce de tal noción, en la cual, por lo tanto, se encuentran incluidos *a priori*. Alejandro Magno sólo puede ser considerado *una* persona si suponemos que a cada uno de los predicados que lo describen, de las acciones que emprende o incluso de los acontecimientos que le acaecen le subyace este fundamento *a priori*, al cual, por consiguiente, podemos apelar para entender tales propiedades en tanto que pertenecientes a *este* individuo. Así, al menos en el periodo en el que nos centramos en este momento, el principio de razón suficiente llega a ser considerado por Leibniz 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»²⁵.

Ahora bien, si la identidad de la persona viene definida de forma exhaustiva por el conjunto de los predicados que le pertenecen, esto significa que la falta o adición de cualquier propiedad supondrá un cambio en la identidad del individuo, es decir, que estemos hablando de un individuo diferente. Si recordamos lo expuesto por Leibniz en 1663 en relación con el principio de individuación, 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 determinan precisamente la singularidad del individuo y su diferencia con el resto. En este punto encontramos una de las diferencias fundamentales entre la propuesta de Leibniz y la de David Lewis, como veremos en la última sección de este trabajo.

De este modo, Leibniz deriva su principio de indescirnibilidad de los idénticos del principio de inhesión y de su concepto de noción completa. Es más, éste lleva a cabo una radicalización de tal principio al incluir también en la noción completa las propiedades espacio-temporales y relacionales del individuo, que definen su emplazamiento en el mundo y *expresan* desde una determinada

²⁴ «Principium scientia humanae», AA VI,4A,672, tr. Olaso,401.

²⁵ «Leibniz an Antoine Arnauld» [junio de 1686], AA II,2B,56, tr. OFC, XIV,46. Véase un texto paralelo en «Principia logica-metaphysica», AA VI,4B,1644.

perspectiva las propiedades de todos los individuos contenidos en tal mundo.²⁶ Así, Leibniz defiende que a partir de la noción completa de un individuo se puede deducir (idealmente) no sólo todo lo que se le puede atribuir a dicho individuo, sino «incluso todo el Universo, por la conexión de las cosas»²⁷. 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 yo en particular no hubiese 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 —a saber, ser el primer antepasado de toda la humanidad (de la cual yo en particular formo parte).²⁸ Si no me encontrara en Berlin en este momento, yo no sería yo, sino otro; pero también Adán sería otro, pues su descendencia sería otra, al no contar yo entre los miembros de ésta. Así, en última instancia, si la noción completa de cada sustancia expresa la totalidad del universo,²⁹ en la medida en que su existencia 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, entonces cualquier cambio en uno solo de los atributos que pertenecen de forma intrínseca a una 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.³⁰ Mediante el superesencialismo de Leibniz «se va perfilando una concepción de lo real cuya prioridad ontológica corresponde al individuo, o dicho con mayor precisión, al sistema de individuos»³¹.

«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 la noción individual de Adán (aunque esta noción los encierra), como debido a los designios de Dios, que entran también en esta noción individual de Adán y que determinan la de todo este Universo, y que sigue tanto la de Adán

²⁶ Tal como ha mostrado M. Mugnai, «Leibniz on Individuation...», *op. cit.*: pp. 47–52, el principio de indiscernibilidad de los idénticos se debe a la tesis de que la noción completa de la sustancia incluye las propiedades relaciones de las cosas, una solución alcanzada por Leibniz como consecuencia de su teoría de la expresión. Desde esta teoría, es espacio y tiempo, en tanto que propiedades *intrínsecas* de la cosa, lo que aporta en última instancia el principio de individuación e imposibilita pensar la identidad de un mismo individuo en otros mundos posibles, con características espacio-temporales diferentes al mundo actual que incluye actualmente a tal individuo. Volveremos de nuevo sobre este punto en la siguiente sección.

²⁷ «Leibniz zu Arnauld: Remarques...», AA II, 2B,47, tr. OFC, XIV,39. Estos textos motivan nuestro apoyo a la posición de Mugnai sobre la de Cover, como veremos en la siguiente sección.

²⁸ Véase sobre esta cuestión, B. Mates, «Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz», *Studia Leibnitiana* 4 (1972), pp. 81–118: pp. 91s.

²⁹ «Discours...», § 14, AA VI,4B,1549–51; «Leibniz an Antoine Arnauld» [junio de 1686], AA II,2B,57.

³⁰ «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», en «Discours...», § 8, AA VI,4B,1541, tr. OFC II,169.

³¹ J. A. Nicolás, «Ontología unificada en Leibniz: más allá del sustancialismo y el fenomenalismo», *Devenires* (2009), pp. 7-37: p. 13.

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»³².

Ya desde sus primeras cartas Arnauld había mostrado un rechazo hacia la información que adelantaba el título del § 13 del *Discours*, rechazo expresado incluso con sorna. Leibniz pretendía convencerlo de que su teoría de la sustancia individual no suponía negar la validez de los decretos libres de Dios.³³ La cuestión del problema de la libertad, tanto humana como divina, ocupa el centro de la discusión establecida por ambos eruditos y, aunque no podemos desarrollar aquí este tema, explicaremos la estupefacción que la posición de Leibniz acerca del Yo produjo en Arnauld.

Tal como ya se ha mencionado, Leibniz juzgaba que era preciso llegar a la suposición de un fundamento metafísico si habíamos de poder asegurar la identidad de una persona a lo largo de sus diversos estados espacio-temporales. Es decir, si en el tiempo AB estuve en Granada y en el tiempo BC estuve en Berlin, 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 necesariamente el mismo. Tal como hemos comprobado, en este periodo Leibniz asegura el fundamento metafísico de la identidad personal con una argumentación en la que el principio de razón suficiente es entendido principalmente desde el principio de inhesión y el concepto de noción completa. Pero ya el mismo Arnauld apreció que la consecuencia de tal solución, destinada paradójicamente a asegurar la unidad del individuo a través de sus diversos estados en el espacio y en el tiempo, es que *no se podría admitir la identidad del Yo en contextos contrafácticos*. Para Arnauld, 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.³⁴ Podemos comprobar que Arnauld, más cercano al cartesianismo a este respecto, al aceptar la comprensión del yo como *res cogitans* y recurrir en su argumentación al criterio de la evidencia, no acepta el punto de partida que marca de forma fundamental el pensamiento de Leibniz desde la *Disputatio*. Tal como afirma el teólogo jansenista, «[e]stoy seguro de que, en tanto que pienso, yo soy yo; pues no puedo pensar que yo no exista, ni que yo no soy yo. Pero puedo pensar que haré tal viaje o que no lo haré, estando segurísimo de que ni lo uno ni lo otro impedirá que yo sea yo».³⁵ Como veremos en la

³² «Leibniz an Antoine Arnauld» [14 de julio de 1686], AA II,2B,73, tr. OFC XIV,57.

³³ Véase un argumento alternativo en *ibidem*, AA II,2B,71.

³⁴ «Antoine Arnauld an Leibniz» [13 de mayo de 1686], AA II,2B,35s..

³⁵ *Ibidem*, AA II,2B,37; tr. OFC XIV,30.

sección siguiente, esta intuición de Arnauld es compartida por S. Kripke, y juega un papel crucial en su discusión con D. Lewis acerca del análisis de los enunciados contrafácticos.

En su respuesta en la última versión de la carta del 14 de julio Leibniz apela a la interrelación entre sustancia, verdad y fundamento que presupone su teoría de la identidad. Dado que es cierto que haré tal viaje, debemos suponer una conexión *a priori* entre el sujeto y el predicado, de tal modo que se daría una falsedad si no hiciese tal viaje. Si, por un lado, A significa “yo” y B significa “el que hará este viaje”, y, por otro lado, admito que “ $A = B$ ”, podemos concluir que A no es igual a “el que *no* haga este viaje”.³⁶ Frente a las reticencias de Arnauld, Leibniz está convencido de que una opinión libre de prejuicios debería llevarnos a admitir que ni yo ni el mundo actual seríamos los mismos si yo no hubiera emprendido ese viaje, incluso si ello se debiera a motivos ajenos a mi persona y mi voluntad, como el hecho de que un volcán islandés llamado Eyjafjalla hubiera provocado la anulación de mi vuelo. Ahora bien, ¿podemos realmente prescindir de esos “prejuicios”? ¿podemos librarnos sin coste teórico de semejantes intuiciones acerca del sentido de los enunciados contrafácticos? Estas cuestiones constituyen el núcleo de la siguiente sección.

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

El propósito de esta sección es explorar la posibilidad de que la posición leibniziana acerca de la individuación, que entendemos se encuentra en el mismo centro de su concepción de la identidad personal, tal y como está ya formulada en 1686, pueda ser defendida al margen de los presupuestos lógicos, ontológicos, teológicos y epistemológicos que dan cuerpo al principio de inhesión. Creemos que es de relevancia filosófica determinar la medida en la que una determinada posición acerca de la individuación puede ser discutida en dos períodos completamente distintos y desde presupuestos que poco tienen en común. La idea de que un individuo dejaría de ser él mismo si viera alterada cualquiera de sus propiedades provocó tanta estupefacción en Arnauld como en algunos de los teóricos que se han enfrentado al anti-haecceitismo lewisiano de finales del siglo XX. Entender en qué medida la posición de Leibniz alrededor de 1686 y la de Lewis son similares sólo es posible a partir de una caracterización suficiente del desarrollo de la semántica modal. Como veremos a lo largo de la sección, a pesar de que las primeras reacciones que asociaban la teoría de

³⁶ «Leibniz an Antoine Arnauld» [14 de julio de 1686], AA II,2B,75,75 n. 65, tr. OFC XIV,58,58 n. 16. El axioma que define esta sustitución *salva veritate* según el principio de inhesión se encuentra en «Principium scientiae humanae», AA VI,4A,672.

las contrapartidas lewisianas a la individuación leibniziana podían ser hasta cierto punto precipitadas, hay lugares comunes interesantes en ambas aproximaciones teóricas y, en particular, en la discusión entre Kripke y Lewis podemos rastrear argumentos ya aportados por Leibniz y Arnauld, argumentos que han de ayudarnos a comprender el alcance de la estupefacción de Arnauld ante la posición leibniziana.

El logicismo de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el intento de fundamentar las verdades de las matemáticas, en especial de la aritmética en el caso de Frege, en una ciencia más básica e indubitable dio como resultado la búsqueda de un sistema de representación del contenido que fuese combinable con un mecanismo de prueba, un cálculo. Este objetivo provocó el abandono de las categorías gramaticales como guía para el análisis de las propiedades inferenciales del contenido. La sustitución de las categorías de sujeto y predicado por las de argumento y función puso la primera piedra en el desarrollo del análisis del significado tal y como lo conocemos hoy. Sin embargo, a finales del siglo XIX, tan importante resultaba la representación del contenido como caracterizar de un modo apropiado el cálculo que iba a utilizarse como mecanismo de prueba. El intento más discutido en este sentido fue el que contenía la obra de Russell y Whitehead *Principia Mathematica*, donde se desarrollaba un cálculo proposicional y un cálculo en términos de funciones y propiedades. El conjunto de operaciones de ese mecanismo de prueba incluía la negación, la conjunción y el condicional. Este último representaba la operación de implicación. La implicación que aparece en *Principia Mathematica*, lo que hoy conocemos como el “condicional material”, es una constante lógica veritativo-funcional cuya definición viene dada por su tabla de verdad: un condicional material es falso si y sólo si tiene un antecedente verdadero y un consecuente falso. C. I. Lewis³⁷ es el primero en notar que el condicional material no era una representación adecuada de la operación de implicación. Para que un condicional material sea verdadero, sólo necesitamos que no se dé el caso de que el antecedente es verdadero y el consecuente es falso; no obstante, no siempre que eso ocurre podemos afirmar que el consecuente resulta del antecedente, que es lo que parece requerir la operación de implicación. Todo lo que se necesita para que el condicional material “si Iniesta marca, España ganará el Mundial” sea verdadero es que España gane el mundial, independientemente de que una cosa resulte de la otra. España podría haber ganado el Mundial con un gol de Villa y el condicional material anterior seguiría siendo verdadero. C. I. Lewis pensó que era necesaria una forma menos débil de representar la operación de implicación y por eso introdujo la noción de *implicación estricta*. “Si Iniesta marca, España ganará el Mundial” será ahora verdadero sólo en el caso de que sea necesario que el que Iniesta marque implique

³⁷ C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic*, Nueva York, Dover, 1959.

materialmente que España ganará el mundial. Con esta restricción acerca del significado del condicional comienza una discusión acerca de las nociones de *necesidad* y *posibilidad* que ha marcado tanto el desarrollo de la filosofía del lenguaje y de la filosofía de la lógica como el de la metafísica analítica.

El siguiente paso en el estudio de estas nociones fue introducir las operaciones “es posible que” y “es necesario que” dentro de un cálculo, lo cual generó un intenso debate acerca de muchas fórmulas que combinaban operadores modales, “posiblemente”, “necesariamente”, y cuantificadores. La necesidad de generar un mecanismo de interpretación para estos nuevos lenguajes de cálculo es lo que lleva a Kripke³⁸ a abordar el significado de las nociones de necesidad y posibilidad en términos de mundos posibles. “Necesariamente” será ahora “en todo mundo posible” y “posiblemente” significará “al menos en un mundo posible”.

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 y los términos de clase natural refieren siempre al mismo individuo o a la misma propiedad a través de los distintos mundos posibles (son, por tanto, *designadores rígidos*)³⁹, 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 individúan. 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,⁴⁰ contrapartida con la que guardo una relación de *similitud* especial. Volveremos sobre este punto al final de la sección.

David Lewis vertebró en gran medida la discusión acerca de la individuación que enfrenta la *rigidez* a las *contrapartidas*, como alternativas a una semántica de los sistemas modales alrededor de la noción de *haecceitas*, según la versión que David Kaplan ofreció del concepto: el *haecceitismo* es la doctrina que mantiene que dos individuos pueden ser el mismo a pesar de ser

³⁸ Véase S. Kripke: «Semantical Considerations in Modal Logic», Acta Philosophica Fennica 16 (1963), pp. 83–94

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cf. D. Lewis: «Counterpart Theory and Quantified Modal Logic», Journal of Philosophy 65 (1968), 1963, pp. 113–26.

extremadamente disimilares, y pueden ser distintos a pesar de ser extremadamente similares.⁴¹ Lewis se opone a la versión del *haecceitismo* que admite la posibilidad de que dos mundos posibles contengan una diferencia *de re* pero no *cualitativa*,⁴² Mates⁴³ asocia la posición lewisiana acerca de las contrapartidas con el principio de individuación leibniziano y el propio 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.⁴⁴ El mismo modo en el que Lewis presenta su posición,⁴⁵ como un “anti-haecceitismo”, remite casi directamente al Leibniz de la *Disputatio*, quien discute explícitamente la *haecceitas* como posible principio de individuación y argumenta extensamente en su contra⁴⁶.

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*⁴⁷. En segundo lugar, y de un modo más relevante, hay consecuencias de la posición lewisiana que habrían resultado inadmisibles para Leibniz, mientras que 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_l* 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.⁴⁸ Por otro lado, Kripke comienza la que se considera la exposición canónica de la rigidez⁴⁹ 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 Mates⁵⁰ lleva a cabo de un argumento leibniziano en favor del principio de individuación tomando como base el *principio del continuo* es

⁴¹ Véase D. Kaplan: «How to Russell a Frege-Church», *The Journal of Philosophy* 76 (1975), pp. 716–29.

⁴² Nótese que esto no significa que no pueda haber en el sistema dos mundos posibles cualitativamente idénticos que contengan los mismos individuos y, por tanto, que un mismo individuo pueda existir en más de un mundo posible. El anti-haecceitismo lewisiano impide que un sistema contenga dos mundos posibles en los que se instancien las mismas propiedades pero que contengan distintos individuos. Para Lewis, la individuación depende precisamente de las propiedades que se instancian. A pesar de la posible irrelevancia semántica, el anti-haecceitismo no prohíbe que el sistema contenga dos mundos posibles cualitativamente idénticos (con los mismos individuos).

⁴³ B. Mates, «Individuals and Modality...», *op. cit.*: pp. 110ss.

⁴⁴ Cf. S. Kripke: *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell, 1972: pp. 45.

⁴⁵ Cf. D. Lewis: *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986 pp. 220ss.

⁴⁶ «Disputatio...», §§ 16–26, AA VI,4B, tr. OFC II,12–16.

⁴⁷ Cf. D. Lewis: *On the Plurality of Worlds...*, *op. cit.*: p. 227.

⁴⁸ Cf. B. Mates, «Individuals and Modality...», *op. cit.*: p. 111.

⁴⁹ Cf. S. Kripke: *Naming and Necessity...*, *op. cit.*: p. 3.

⁵⁰ Cf. B. Mates, «Individuals and Modality...», *op. cit.*: p. 113–16.

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 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 Mates⁵¹, 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 ni, 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. De hecho, en la correspondencia con Arnauld éste pone claramente en relación el concepto de sustancia individual con la ley de continuidad, apoyándose en el modelo teórico de tipo funcionalista que le aporta el concepto de organismo: «Que todas estas sustancias han estado y estarán siempre unidas con cuerpos orgánicos diversamente transformables. Que cada una de estas sustancias contiene en su naturaleza *la ley de continuidad de la serie de sus operaciones*, y todo lo que le ha ocurrido y le ocurrirá. Que todas sus acciones vienen del fondo de su propio ser, excepto la dependencia de Dios»⁵².

La intuición de que uno puede cambiar gradualmente las propiedades de un individuo hasta convertirlo en cualquier cosa sin que seamos capaces de decir exactamente dónde está la frontera en la que ha dejado de ser él mismo claramente contradice la tesis descriptivista a la que se enfrenta Kripke, según la cual el significado de los términos singulares es un conjunto de descripciones definidas. 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, por lo que el significado de los nombres propios que los designan no puede ser un conjunto de descripciones definidas.

Las dudas acerca de si el anti-haecceitismo de finales del siglo XX puede asociarse con la posición de Leibniz acerca de la individuación se han visto reforzadas por el estudio de Cover y O’Leary-Howthorne⁵³ acerca de este punto. Ellos defienden que la doctrina leibniziana del concepto completo, lo que hemos llamado aquí “principio de inhesión”, no implica la negación de la

⁵¹ Cf. *idem*: p. 111.

⁵² «Leibniz an Antoine Arnauld» [23 de marzo de 1690], AA II,2B,312, OFC XIV,149. Cit en J. A. Nicolás, «Ontología unificada en Leibniz... », *op. cit.*: p. 30, quien resalta en su comentario de este texto el enfoque funcionalista empleado por Leibniz: «Esta ley rige las “operaciones”, esto es, el modo de operar, de comportarse, de funcionar un ser individual. Éste es el rasgo operacional o funcionalista del pensamiento leibniziano, cuando adopta esta perspectiva epistemológica. Es el Leibniz del *calculemus*, abocado al fenomenalismo y al *funcionalismo*».

⁵³ J. A. Cover y J. O’Leary-Howthorne, *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

identidad a través de los mundos posibles porque las propiedades relacionales no son intrínsecas, no forman parte de la noción completa.⁵⁴ Podemos, por tanto, rastrear a un mismo individuo a través de mundos posibles diferentes simplemente prestando atención a las propiedades que determinan su noción completa. Para un anti-haecceitista, sin embargo, no tiene sentido discutir la posibilidad de perseguir a un mismo individuo a través de distintos mundos posibles, dado que un mismo individuo sólo aparece en dos mundos posibles si éstos son cualitativamente idénticos, lo que los convierte en irrelevantes para el análisis de las nociones modales que interesan al teórico de los mundos posibles. Los enunciados contrafácticos que se analizan con la ayuda de los sistemas modales requieren la toma en consideración de mundos posibles en los que encontramos contrapartidas de los individuos a los que los citados enunciados refieren. Estos conjuntos de mundos posibles pueden ser agrandados añadiendo mundos posibles cualitativamente idénticos sin que eso introduzca una diferencia en las condiciones de verdad. En lo concerniente al anti-haecceitismo de Leibniz, nosotros nos inclinamos por defender, con Mugnai⁵⁵, que el proyecto de Leibniz con respecto a las relaciones es reduccionista: los enunciados que expresan relaciones simétricas se transforman en enunciados de la forma sujeto-predicado; las relaciones asimétricas son meramente conceptuales y están basadas en última instancia en las propiedades no relacionales. Por esto Dios, para no ser redundante, no necesita incluirlas en la noción completa de la sustancia. En cualquier caso, incluso Cover y O’Leary-Howthorne reconocen que la correspondencia con Arnauld apoya la lectura *súperesencialista* de Leibniz.⁵⁶

¿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 similitud que resulta crucial: 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 la sección anterior que Arnauld defendía que no estaba seguro acerca de si haría o no haría un determinado viaje en el futuro, pero que no era posible dudar de que, lo hiciera o no, seguiría

⁵⁴ Idem: pp. 94ss.

⁵⁵ Cf. M. Mugnai, « A systematical approach to Leibniz's theory of relations and relational sentences», *Topoi* 9 (1990), pp. 61–81.

⁵⁶ J. A. Cover y J. O’Leary-Howthorne, *Substance and Individuation in Leibniz...*, *op. cit.*: pp. 89–93.

siempre siendo él mismo.⁵⁷ 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 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.⁵⁸ 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.⁵⁹

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.

⁵⁷ *Antoine Arnauld an Leibniz* [13 de mayo de 1686], AA II,2B,37.

⁵⁸ Cf. S. Kripke: *Naming and Necessity*..., *op. cit.*: p. 17.

⁵⁹ «el punto de Kripke parece ser que se supone que tenemos que respetar la intuición de Humphrey [candidato a la presidencia que perdió las elecciones de 1986] de que es él mismo el que habría resultado victorioso en otro mundo, ¡y tenemos que hacer esto sin pensar que ese otro mundo es la típica cosa de la que él mismo podría formar parte! ¿Qué está pasando? Creo que los teóricos de las contrapartidas y los ersatzers están perfectamente de acuerdo en que hay otros mundos (genuinos o ersatz) de acuerdo con los cuales Humphrey —¡él mismo! (con zapatazo y golpe en la mesa) —gana las elecciones. Y estamos también de acuerdo en que Humphrey —él mismo— no forma parte de estos mundo», D. Lewis: *On the Plurality of Worlds*... *op. cit.*: p.196.