

VII. PSICOLOGÍA Y ÉTICA

Gabriel Amengual

El concepto de persona en Leibniz

Resumen: *Mientras que Locke consume una cesura en el concepto de persona que define ahora como conciencia, Leibniz reivindica la dimensión substancialista postergada sin renunciar a la dimensión consciente, llevando a cabo una síntesis entre la sustancialidad y la conciencia en el mismo nivel singular propio de la persona.*

Palabras clave: *Persona. Identidad. Conciencia. Alma. Corporalidad.*

Abstract: *While Locke's concept of the person constitutes a milestone because it is now defined as consciousness, Leibniz claims for a substantial dimension without renouncing to the conscious dimension in man. In this way, Leibniz accomplishes a synthesis between substantiality and consciousness in the same singular level where a proper notion of person can be found.*

Key words: *Person. Identity. Consciousness. Soul. Corporality.*

*

Leibniz es uno de los críticos importantes coetáneos de la teoría lockeana de la persona¹, si bien ya había elaborado su teoría con anterioridad a Locke. Éste no la ofrece hasta la segunda edición de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* en 1694, en la que le añade, a instancias de su amigo William Molyneux, el célebre capítulo 27 del libro II. A este capítulo Leibniz responde con su capítulo 27, libro II, de los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* (1704).

La importancia de la cuestión de la identidad en el pensamiento de Leibniz salta a la vista

cuando se tiene en cuenta que ya en su primer escrito, la tesis de bachillerato (1663), trata este tema clásico, a saber, el principio de individuación, un tema ya afrontado por Avicenna, Tomás de Aquino y Duns Scoto (Amorós 1989), entre otros, viniendo ya a preanunciar la futura concepción monadológica mediante la formulación del principio: “todo individuo se individúa por toda su entidad”² (AA VI 1,11/OFC 2,5) (por su totalidad) (“omne individuum sua totalitate individuatur”), que lo contrapone al principio tomasiano de la individuación por la materia, “materia signata” (Tomas de Aquino, 2001, 47).

Otro escrito importante en este sentido es el *Discurso de metafísica* (1686)³, donde indaga qué hay que entender por sustancia individual. Primero da una definición, que viene a ser la aristotélica de sustancia primera, cuando afirma que “es muy verdadero que cuando se atribuyen muchos predicados a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se le denomina sustancia individual.”⁴ Esta definición es declarada insuficiente porque no explica por qué se atribuyen a la sustancia los predicados en cuestión; siendo esto lo esencial. Por lo que concluye: “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 deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida.” (AA VI, 4B, 1540/OFC 2,169) Ahí abunda en la misma idea de completud o totalidad, pero da un paso más al postular una comprensión que dé razón de la deducción de los predicados.

Estas dos indicaciones ya dan testimonio de la importancia de la individualidad en Leibniz.

Contexto

Además de la importancia de la individualidad en el pensamiento de Leibniz, su planteamiento adquiere un significado especial por el contexto en que se formula el concepto de persona de Locke. El concepto lockeano de (identidad de la) persona consume una cesura en el concepto sustancialista de persona (que ciertamente había sido preparada por la evolución misma de la filosofía escolástica, Richard de Saint-Victor, 1959, 236-259), que pasa a definirse exclusivamente como concepto moral sobre la base de propiedades mentalistas⁵ (como inteligencia y especialmente conciencia, cuya extensión viene dada, por una parte, hacia atrás, por la memoria, y por otra parte, hacia adelante, por el interés), de enorme repercusión histórica y de indudable presencia en la discusión de dicho concepto en la bioética actual.

A partir de Locke podemos ver dibujarse dos líneas de evolución: por una parte Leibniz, quien reivindicará la postergada dimensión sustancialista sin renunciar a la mentalista o consciencial, llevando a cabo una síntesis en el mismo nivel de lo singular, propio de la persona. En este sentido con cierta razón puede afirmarse que Leibniz es una anticipación de Hegel, puesto que el programa de la filosofía hegeliana puede definirse por aquella propuesta, según la cual “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese [sólo] como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto.” (Hegel, 1952, 19) Y, por otra parte, Hume y su concepción ‘escéptica’ de la identidad personal. Frente a Locke hubo, pues, también una respuesta consistente en recuperar la tradición sustancialista, repensándola desde la individualidad moderna (Allegra, 2005, 168).

Planteamiento metafísico

En la célebre metáfora del molino, que Leibniz expone en la *Monadología*, critica como insuficiente una concepción mecanicista de la mente. De todos modos no comprenderíamos a Leibniz si en esta crítica viéramos una crítica al materialismo o a las neurociencias actuales. Su crítica se

inscribe dentro de una crítica a la mecanización del espíritu humano o la mente, crítica que se ha de situar en la línea de su concepción de la sustancia, que contiene una crítica a la concepción cartesiana de la sustancia como *res extensa*. La extensión, según Leibniz, no puede constituir la esencia de los cuerpos. Con ello pretende sustituir la visión geométrica (el geometrismo) de la física por una visión dinámica (el dinamismo). La sustancia no es extensión, sino energía. La energía es, en último término, lo que da auténtica unidad a la extensión (Poser, 1981, 395). “La sustancia es un ser capaz de acción” (GP VI, 598/OFC 2,344).

Ahora bien, si la extensión se elimina de la definición de la sustancia, sólo queda la *res cogitans*. Pero Leibniz, a diferencia de Descartes, extiende la *res cogitans* hacia abajo, comprendiendo no sólo la vida consciente, sino también la inconsciente, la sensitiva. Podría decirse que Leibniz vuelve a la concepción aristotélica de mente⁶. Y a la vez hace estallar la *res cogitans* en una multiplicidad indefinida de individuos, todos diferentes: son las mónadas, unidades (como indica su propio nombre), sustancias simples, que no entran en compuestos ni son compuestas, no tienen partes (GP VI, 598, 608/OFC 2,329, cf. OFC 2,344). Son encarnadas sólo por los vivientes (hombres, animales y plantas), no por cuerpos inorgánicos. La mónada es lo que da unidad a un organismo. Las mónadas son “puntos metafísicos”, inmateriales, que no pueden ser ni producidas ni destruidas de modo natural. Se caracterizan por un dinamismo propio, interno. Se distinguen sólo por sus estados internos, las percepciones; el estado interno se basa en un aspirar interno, el apetito, que hace avanzar la mónada de un estado al siguiente. La actividad de este principio interno, Leibniz lo llama *appetition*⁶ y para determinar la mónada usa el término aristotélico *entelequia*, caracterizando a las mónadas como entelequias. Según sea la percepción (o estado interno) será la mónada. El grado superior viene dado por la autoconciencia; son las almas racionales o espíritus. La siguiente viene dada por la memoria, dando lugar a las almas (GP VI, 598/OFC 2,344). Hay también percepciones en un nivel inferior al consciente, de lo contrario no podríamos explicarnos la continuidad entre el estado de dormido y el despertar (GP VI, 610,

611/OFC 2,331). Con ello Leibniz concede que los animales tienen alma, a diferencia de Descartes (AA VI, 6, 66s./ NE 62ss).

El alma como principio de unidad y distinción

Como se ve, en la cuestión de la identidad personal (y en el concepto de persona) está implicada toda la compleja visión metafísica de Leibniz. “El criterio que regula y hace posible la identificación es deducido, sobre todo en su motivación metafísica más profunda, del principio de los indiscernibles, que diferencia íntimamente toda cosa” (Allegra, 2005, 169), de un “principio interno de distinción” (AA VI, 6, 230/ NE 267).

Las cosas en general no se distinguen, al contrario de lo que afirma Locke (1980, I, 482s.), por el espacio y tiempo que ocupan, es decir, por referencias exteriores, sino que “las cosas siempre son distinguibles por sí mismas” (AA VI, 6, 230/ NE 267). Según Leibniz se da la relación inversa: “más bien son las cosas las que nos permiten distinguir un lugar o un tiempo de otro”, puesto que éstos “por sí mismos son absolutamente semejantes” (AA VI, 6, 230/ NE 268).

No sólo las referencias externas de espacio y tiempo son insuficientes para la distinción de las cosas, sino también su “organización o configuración”. “La organización o configuración sin principio de vida subsistente, a la que llamo mónada, no sería suficiente para hacer permanecer *idem numero* o el mismo individuo” (AA VI, 6, 231/NE 269), pues los cuerpos organizados pueden mantenerse “como los mismos sólo en apariencia y no hablando en rigor”, como el caso de un río o del navío de Teseo (AA VI, 6, 231/NE 269). A diferencia de éstos, los seres sustanciales que se mantienen unidos por un espíritu uno, es decir, los seres racionales, “están animados por una especie de espíritu indivisible, se tiene razón al decir que permanecen absolutamente como el mismo individuo por medio de esta alma o espíritu, que constituye el yo en las que piensan.” (AA VI, 6, 232/ NE 269ss.)

Ahora bien, el principio lógico, según el cual cada cosa ha de tener su principio de distinción,

se expresa en el nivel ontológico en la unidad sustancial derivada de la mónada expresamente entendida como alma. Así argumentará que incluso para los vegetales y los animales se requiere un alma para poder afirmar en ellos una identidad que vaya más allá de la aparente (AA VI, 6, 232/ NE 270). El alma es, por tanto, el principio de identidad de todo viviente.

A pesar de que da el alma sea el principio de todo viviente, al hombre no le da simplemente la unidad de un organismo vivo, la identidad del hombre (entendiendo por éste el simple miembro de la especie biológica, al modo de Locke (1980, I, 487-494), con su distinción entre identidad del hombre e identidad personal), puesto que “el cuerpo organizado no es el mismo más que durante un momento; a continuación sólo es equivalente. Y si no se refiere al alma, ni siquiera tendría la misma vida, ni tampoco unión vital. Así esa identidad sólo sería aparente.” (AA VI, 6, 232/ NE 270) El alma es, pues, el principio de vida y además el principio constitutivo de la identidad no sólo del ser humano, sino también de (la identidad de) la persona.

El alma, como principio de distinción y unidad, es a la vez la unidad que es capaz de prolongamiento en el tiempo (lo que en términos actuales se llamaría persistencia, Quante, 2007, 103-114): “la identidad de una misma sustancia individual no puede ser mantenida más que por medio de la conservación de la misma alma, pues el cuerpo está en un flujo continuo” (AA VI, 6, 232, 233/ NE 270). Los cuerpos no quedan numéricamente los mismos si les falta un principio de unidad sustancial, como por ejemplo un río o la nave de Teseo, permanecen los mismos sólo en apariencia (AA VI, 6, 230/ NE 268), conservando en las transformaciones de los cuerpos sólo la figura, una determinación accidental. El viviente tiene verdadera unidad sólo en la medida en que tiene alma. Esta concepción ontológica de la identidad le sirve para afirmar la identidad a lo largo del tiempo, no sólo la perdurabilidad de la sustancia, sino la inmortalidad del alma (Arenas, 2002, 401-404).

Con ello se está afirmando una identidad claramente sustancialista, sustentada por el alma, la mónada, el principio espiritual. El alma es lo que da razón de la unidad (AA VI, 4B, 1539ss./ OFC

2,168ss.). En el alma, como principio de unidad y de acción, “todo lo que le debe suceder a alguien está ya comprendido en su naturaleza o noción, como las propiedades lo están en la definición del círculo” (AA VI, 4B, 1546/OFC 2,173). Por ello “se puede decir que hay desde siempre en el alma de Alejandro [Magno] 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.” (AA VI, 4B, 1540/OFC 2,169)

Poner el alma (entendida en un sentido aristotélico o al menos aristotelizante) como principio de identidad significa que la distinción (tan importante especialmente en la tradición lockeana) entre persona y ser humano pase a un segundo plano, aunque no sea negada en absoluto. “No hay disociación alguna entre identidad sustancial, personal y humana.” (Arenas, 2002, 386)

En cambio, Leibniz distingue entre identidad metafísica del yo (como sustancia inmaterial) y la identidad moral del yo (como persona), que es constituida por la conciencia, pues “es el recuerdo y el conocimiento de ese yo lo que la hace susceptible de castigo y de recompensa”. (AA VI, 4B, 1584/OFC 2,200) El concepto de persona exige no sólo la identidad de sustancia, sino también la de conciencia y ésta viene dada por la peculiar naturaleza de la sustancia, que es el alma racional. “La identidad de sustancia existiría, pero en el caso de que no hubiese conexión en el recuerdo entre los diferentes personajes, realizada por la misma alma, entonces no habría suficiente identidad moral como para afirmar que se trataba de una misma persona” (AA VI 6, 233/NE 271). Con ello Leibniz asume la dimensión concienical (puesta como exclusiva por Locke) dentro de su concepto de (identidad de) la persona.

Pero Leibniz rechaza la concepción lockeana según la cual la identidad personal o moral viene determinada exclusivamente por la conciencia interna o memoria. La memoria no nos distingue de los animales. (GP VI, 611/OFC 2,331) La identidad del yo como persona moral puede ser establecida por el testimonio de otros: “La conciencia no es el único medio de constituir la identidad personal y puede ser suplida por la relación con otros” (AA VI, 6, 237/NE 275). “Si una enfermedad supusiese una interrupción en el vínculo que

establece la conciencia de manera que no supiese cómo había podido llegar al estado presente, aun cuando me acuerde de las cosas más alejadas, el testimonio de otros podría llenar el vacío de mi reminiscencia.” (AA VI, 6, 236/NE 274)

“Mi conciencia o ‘mi experiencia subjetiva’ sólo me puede convencer de mi identidad a posteriori. En contra de Locke, Leibniz apunta que la conciencia de acciones y estados pasados (la memoria) solamente dejan aparecer ‘la identidad real’, la cual es anterior: “Además de la diferencia de tiempo y lugar [como afirma Locke] siempre resulta necesario que haya además un principio interno de distinción” (AA VI, 6, 230/NE 267), o como ha afirmado en el prólogo: “dos almas [...] nunca salen de las manos de Dios completamente semejantes, [...] su diferencia es siempre algo más que numérica” (AA VI, 6, 58/NE 51).

Evidentemente la persona, como concepto filosófico, “debe encuadrarse, pues, en esa caracterización monadológica general de los espíritus” (Arenas, 2002, 371). El alma, entendida como alma racional, es el principio constitutivo de la persona. El primer rasgo que define la persona es la capacidad de autoconciencia, la capacidad de la reflexión sobre las propias acciones y pensamientos (Arenas, 382). La autoconciencia alcanza en la persona el nivel más alto, el de la apercepción. Es la afirmación de la racionalidad de la persona. Pero dentro de la racionalidad hay que situar también la voluntad, el apetito racional (Arenas, 2002, 391-400).

Identidad personal o aparente

El hecho de poner el alma como el principio de identidad, no elimina la existencia, la necesidad y la validez de ciertos criterios externos e internos de identificación. La identidad metafísica, dada por el alma, se manifiesta en la identidad personal o moral, que configuran la “identidad aparente” (AA VI, 6, 236/NE 274). Los criterios internos de identificación vienen dados por el recuerdo y la autoconciencia, el sentimiento y la conciencia de sí; los externos por la apariencia física, el cuerpo y con él la pertenencia a la especie biológica humana (Arenas, 2002, 381-387).

Criterio interno: la conciencia

Por lo que respecta al criterio interno es llamativo el hecho que Leibniz mantenga un papel significativo para la memoria o la conciencia. Para comprender el papel que Leibniz confiere a la memoria hay que tener en cuenta que distingue dos niveles: 1) el del conocimiento, de la conciencia (que se corresponde con la identidad moral o personal de Locke), y 2) el del ser, el metafísico (que corresponde con el nivel real y sustancial). A partir de esta distinción Leibniz puede conceder que la identidad, en el plano del conocimiento, es obra de la conciencia, se basa en la conciencia. Epistemológicamente puede decirse que la identidad reside en la conciencia, pero no ontológicamente; en el plano ontológico reside en la sustancia, en la mónada. La memoria está sometida a error, no constituye la identidad, ni la circunscribe (Allegra, 2005, 169).

El carácter epistémico corresponde exactamente a la identidad personal o moral; mientras que la identidad real es la causa metafísica de la identidad moral (Allegra, 2005, 170). A pesar de esta correspondencia entre los dos planos, la identidad moral o personal goza de una cierta autonomía respecto de la sustancial:

La identidad de sustancia existiría, pero en el caso de que no hubiese conexión en el recuerdo entre los diferentes personajes, realizada por la misma alma, entonces no habría suficiente *identidad moral* como para afirmar que se trataba de una misma persona. Y si Dios quisiese que el alma humana fuese a un cuerpo de cerdo, olvidando al hombre y no ejercitando ya actos razonables, ya no constituiría un hombre. Pero si en el cuerpo de la bestia tuviese los pensamientos de un hombre, inclusive del hombre al cual daba hábito antes del cambio, como el asno de oro de Apuleyo, (AA VI, 6, 233ss./NE 271ss.)

gracias a ello sería posible reconocerlo como tal.

Leibniz ratifica el papel de la conciencia como acceso privilegiado a la identidad, pero articulando una versión moderada, que corrige y matiza la de Locke.

Opino también que la conciencia o sentimiento del *yo* demuestra una identidad moral o personal. [...] Parece ser que vos [se refiere a Filatetes, o sea a Locke] consideráis que esa identidad aparente podría conservarse aun cuando no hubiese identidad real. Creo que esto podría suceder, por el absoluto poder de Dios, pero de acuerdo con el orden de las cosas, la identidad aparente a la persona misma, que se siente igual a sí misma, supone la identidad real en cada próximo paso acompañado de reflexión o de sentimiento del *yo*: pues una percepción íntima e inmediata no puede engañar naturalmente. Si el hombre tuviese que ser únicamente máquina, y tener a la vez conciencia de sí, habría que opinar como vos; pero me parece que ese caso no es posible, al menos naturalmente. (AA VI, 6, 236, 237/NE 274, cf. 275)

Ahí radica el punto de encuentro y de separación. Se encuentran en afirmar el papel de la conciencia. Leibniz se declara de acuerdo con Locke en la medida en que la conciencia es entendida como percepción del *yo* o sentimiento de mí (AA VI, 6, 236/NE 274). Así entendida la definición de la identidad personal o moral se basa en un hecho psicológico, puesto que según Locke el *yo* es dado en el acto simple de reflexión de la percepción. Sin embargo, según Leibniz la identidad no se puede mantener en este *yo* empírico; sino que se ha de progresar hacia la pregunta acerca de dónde tiene este *yo* su fundamento a priori y su ley, que hace surgir originariamente de sí los actos reflexivos singulares empíricos y los conecta necesariamente entre sí. Si uno se quedara con la determinación lockeana de la identidad personal, entonces “el hombre no podría ser más que máquina y tener con ella autoconciencia” (AA VI, 6, 236/NE 274). De nuevo se recurre al *principium identitatis indiscernibilium*, tal como Leibniz ya adujo contra la concepción lockeana de la identidad del cuerpo y del hombre. Sin un tal criterio interno de distinción la sensación del *yo* y con ella la persona sólo se podría determinar numéricamente. Por ello Leibniz exige un concepto a priori de la identidad necesaria, para lo cual forja el término de “identidad física y real” (AA VI, 6, 236/NE 274), que en otras ocasiones es designado por medio de “principio de vida

subsistente, que yo llamo mónada” (AA VI, 6, 231/NE 269) o alma (AA VI, 6, 232/NE 270). La fundamentación de la identidad personal puede lograrse con la referencia al orden del mundo, al “orden de las cosas” (AA VI, 6, 236/NE 274). Así, a la identidad que aparece de la persona, que se siente como sí misma, se le ha de presuponer la identidad real: “la identidad aparente a la persona misma, que se siente igual a sí misma, supone la identidad real, en cada próximo paso acompañado de reflexión o de sentimiento del yo” (AA VI, 6, 236/NE 274) (Hauser, 1994, 71s.)

Con ello se ha establecido una distinción entre el yo, por una parte, y la apariencia del yo o la autoconciencia, por otra, para la cual Leibniz, en paralelo con al término lockeano de *consciousness*, crea el neologismo *conscienciosité* (AA VI, 6, 235-237/NE 273-275), en cuyo lugar alguna vez usa también *conscienciosité* (AA VI 6, 242, 245/NE 280).

Se separan, por tanto, al afirmar Leibniz que la identidad consciencial supone una identidad real, metafísica. Según Leibniz, Locke permite pensar que se mantiene la apariencia (o sea, la identidad de conciencia o personal) sin identidad real. Con ello se muestra que Leibniz considera la memoria o la conciencia como apariencia, que ha de entenderse no en contraposición a realidad, sino como su manifestación. La posición de Leibniz, en cambio, consiste en afirmar que la identidad aparente, consciencial, supone la real, metafísica, como su base y fundamento. Ello no significa una descalificación de la identidad personal o consciencial, pues Leibniz sostiene que “para encontrar la identidad moral por sí mismo basta que haya un vínculo medio de conciencia entre un estado próximo o incluso un poco alejado de otro, cuando algún salto o intervalo olvidado se mezcle en ello.” (AA VI, 6, 236/NE 274) Este intervalo o hiato entre los diferentes estados puede ser unido por el “testimonio de otros”, pues éste puede “llenar el vacío de mi reminiscencia” (AA VI, 6, 236/NE 274). Ésta es una de las ausencias, de las que se achacaba a Locke. Y sin embargo en cierto sentido Leibniz parece atribuir a la conciencia una función constitutiva de la identidad personal, puesto que afirma que la conciencia constituye la identidad del yo como persona o entidad moral. Pertenece a la identidad

de la persona mantener “el recuerdo y el conocimiento de lo que somos.” (GP II, 325/OFC 2,200)

“Todo eso [es decir, el “vínculo de la conciencia” y “el testimonio de otros”] es suficiente para mantener la identidad moral que constituye a la misma persona” (AA VI, 6, 236/NE 275). Ciertamente que ello no excluye el error, sólo Dios lo excluiría. Pero que sea suficiente para mantener la identidad moral no significa que sea suficiente para la identidad real de la persona.

Se da, pues, una distinción entre el yo y su apariencia, que es la conciencia. “El yo constituye la identidad real y física, y mi apariencia, supuesta su verdad, aporta la identidad personal.” (AA VI, 6, 237/NE 275)

La identidad personal está ligada al recuerdo, pero la del yo o la identidad física no depende de él. Precisamente porque la identidad personal no se prolonga más allá del recuerdo, la identidad física o del yo no puede depender del recuerdo. A su vez la conciencia no es el único medio para constituir la identidad personal, puesto que ésta puede ser suplida por otros indicios, como el testimonio de otros (AA VI, 6, 237/NE 275).

Criterio externo.

La identidad del ser humano

Si como hemos visto, la identidad moral, es decir, el sentirse a sí mismo, tiene su importancia, así también la tiene ver al otro como semejante a sí mismo, con lo cual la exterioridad y la corporalidad adquieren significación. En efecto,

creo poder afirmar, sin ninguna duda, que cualquiera de nosotros que viese una criatura hecha y formada como él mismo, aun cuando nunca hubiese mostrado más inteligencia que la de un gato o un loro, no dejaría de decir que era un hombre; al igual que si oyese razonar y discurrir en filosofía a un loro, no le llamaría y no le creería más que loro, y diría del primero de esos animales que es un hombre grosero, basto y apenas sin razón, y del segundo que es un loro de ingenio y de buen sentido (AA VI, 6, 235/NE 272)

Ello pone de manifiesto la importancia de la corporalidad y que ella misma nos identifica con una especie y es indicio de la importancia de la pertenencia a ella. Aunque a su vez se mantiene el principio de que “no se puede juzgar por las apariencias” y por otra parte, que “nada impide que existan animales racionales de especie diferente a la nuestra” (AA VI, 6, 234/NE 273) En todo caso, para el ser humano no es suficiente su figura corporal, “hay que añadir algo a la simple figura y constitución del cuerpo para la definición del hombre, pues de éste se dice que es un animal racional”. (AA VI, 6, 235/NE 273)

A pesar de la postergación de la extensión y de lo material para definir la sustancia y la mónada, Leibniz afirma claramente la corporalidad del yo: “todas las almas y todas las sustancias simples creadas están unidas siempre a un cuerpo, y nunca hay almas completamente separadas” (AA VI, 6, 58/NE 51). Pero a pesar de ello, la diferencia, el principio de identidad, reside en el alma, para él el alma inmaterial constituye la esencia del yo. La identidad del alma o del yo a lo largo del tiempo está asegurada según Leibniz por la naturaleza individual o su “concepto completo”. “El cuerpo organizado no es el mismo más que durante un momento; a continuación sólo es equivalente.” (AA VI, 6, 232/NE 270). Con ello se ve claramente que el concepto de persona no se reduce ni a sus determinaciones metafísicas ni a las psicológicas o mentalistas (concienciales), sino que incluye, en el hombre, la corporalidad y la pertenencia a la especie.

Conclusión

La persona se constituye por su principio de vida, acción y unidad, que en su caso es el alma racional, dotada de inteligencia y voluntad. Pero además la persona, en la medida en que es humana, conlleva una apariencia exterior, por la que es reconocible como tal, y una conciencia de sí, por la que ella sabe de sí y de su identidad. Con ello Leibniz rompe con la distinción lockeana entre persona y ser humano y la concepción puramente conciencial de la persona. ¿Ofrece Leibniz algún indicio del carácter social de la

persona? Las mónadas, el principio metafísico de la persona, son cerradas, porque tienen en sí el universo entero, son su reflejo respectivo, distinto; de hecho las mónadas forman comunidad (GP VI, 621-623/OFC 2,340-342), y en el recuerdo de las personas los demás, con su testimonio, pueden llenar el vacío de la memoria o conciencia de sí (AA VI, 6, 237/NE 275).

La principal diferencia entre Locke y Leibniz está en que para Locke la identidad personal se puede dar sin identidad de sustancia, o según la descripción de Locke, que esta identidad que aparece puede ser mantenida sin identidad real. Según Leibniz tal posibilidad equivaldría a un milagro (AA VI, 6, 245/NE 283). Pues según el orden de las cosas la identidad que aparece, la fenomenal, presupone la identidad sustancial (AA VI, 6, 244ss./NE 283ss). Aunque Leibniz (de modo parecido a Locke) no iguala la identidad personal con la identidad de la sustancia pensante o alma, mantiene (a diferencia de Locke) que la primera depende de la segunda. Mientras Locke argumenta a favor de la separación entre la identidad personal y la identidad de la sustancia, Leibniz afirma (lo cual sería aceptado también por los cartesianos) que la identidad personal relevante moralmente sólo puede mantenerse mediante la identidad metafísica del yo como alma inmaterial.

Si podemos considerar que la filosofía moderna, tanto en su versión empirista como en la racionalista, se ha caracterizado por el giro hacia el sujeto, podemos también concluir que la filosofía de Leibniz constituye la culminación de este proyecto. Desde el Renacimiento el individuo se nos presenta como el punto en que cristaliza la comprensión del mundo y de la misma razón humana. El sujeto ejerce de instancia fundadora tanto en una versión como en la otra. Así, en la vertiente racionalista, las *Meditaciones* de Descartes son reflexiones del yo pensante singular; en la versión empirista la *tabula rasa* de Locke es la *tabula rasa* del sujeto de conocimiento. En la filosofía de Leibniz culmina este desarrollo, precisamente porque en ella se opera la sustitución de las dos sustancias cartesianas y la única sustancia spinoziana por medio de la sustancialización del individuo. En lugar de la doctrina clásica de la sustancia entra la abundancia

infinita de sustancias individuales, que se determinan a sí mismas, sometidas únicamente a su ley interior, es decir, autónomas. Las leyes interiores aparecen en su armonía entre ellas como leyes de la naturaleza de los fenómenos, cognoscibles en la interacción entre razón y experiencia del individuo reflexivo. De esta manera en la monadología de Leibniz la comprensión moderna del hombre adquiere su fundamentación adecuada (Poser, 1981, 378). Es la afirmación metafísica del individuo.

Notas

1. Para una visión general Thiel (2001). Sobre las críticas coetáneas a Locke, Allegra (2005).
2. Cf. un comentario a este escrito en Arenas, 2002, 311-332.
3. Entre un escrito y otro hay que situar la *Profesión de fe del filósofo* (otoño-invierno 1672-73) (AA VI, 3, 148/OFC 2, 65), donde sostiene que “también las almas [...] son como individuadas, es decir, llegan a ser *éstas* en virtud del lugar y el tiempo”, opinión que abandonará definitivamente. Sobre este escrito y su teoría de la identidad cf. Arenas, 2002, 333-340.
4. AA VI, 4B, 1540/OFC 2,168. Aristóteles (1982, 34) la define como “aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual.”
5. Locke, 1980, I, 492: “un ser pensante e inteligente, provisto de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como una misma cosa en diferentes tiempos y lugares, lo que tan sólo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que para mí le es esencial”.
6. GP VI, 608, 609/OFC 2,329. Para una exposición sucinta de estos dos modelos de comprensión de la mente, el aristotélico y el cartesiano, cf. Amengual, 2007, 191s.
7. GP VI, 609/OFC 2,329: “La acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra puede llamarse *apetición*”.
8. GP VI, 609/OFC 2,330: “porque tienen en sí mismas cierta perfección (*εχουσι το εντελες*) y una suficiencia (*αυταρκεια*) que las convierte en fuente de sus acciones internas y, por así decirlo, en autómatas incorpóreos”. Cf. Aristóteles, 1978, 168.

Bibliografía

- Allegra, A. (2005) *Dopo l'anima: Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*. Roma: Studium.
- Amengual, G. (2007) *Antropología filosófica*. Madrid: BAC
- Amorós, C. (1989), El nominalismo existencial de Juan Duns Escoto, en *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*. Barcelona: Crítica, 104-124.
- Arenas, L. (2002) *Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Aristóteles. (1978) *Acerca del alma*. (Traducción de T. Calvo). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1982) *Categorías en Tratados de lógica (Órganon)*. (Traducción de M. Candel Vol. I. Madrid: Gredos, 29-77.
- Hauser, Chr. (1994) *Selbstbewusstsein und personale Identität*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Hegel. (1952) *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburgo.
- Leibniz, G.W. (1977) [NE] *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. (Traducción de J. Echeverría). Madrid: Nacional.
- Leibniz, G.W. (2007ss.) [OFC] *Obras filosóficas y científicas*. Granada: Comares.
- Locke, J. (1980) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (Trad. de M^a E. García). Madrid: Nacional.
- Poser, H. (1981) *Leibniz*, en Höffe, O. (Hg.), *Klassiker der Philosophie*. Vol I. München, 378-404.
- Quante, M. (2007), *Person*. Berlin: Gruyter.
- Richard de Saint-Victor. (1959) *La Trinité*. (Texto latino y francés). Paris: Cerf, 236-259.
- Thiel, U. (2001) Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts en Sturma, D. (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte, theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*. Paderborn: Mentis, pp. 89-91.
- Tomas de Aquino. (2001) *El ser y la esencia*. (Traducción de A. Lobato), en *Opúsculos y cuestiones selectas*. (Edición bilingüe). Madrid: BAC, vol. 1, 41-77.