UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Una teoría antirrealista de la identidad ontológica

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Julio Robledo Bordas

DIRIGIDA POR

Dr. Javier Vilanova Arias
Dr. Antonio Jaime Duarte Calvo

© Julio Robledo Bordas, 2025

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

UNA TEORÍA ANTIRREALISTA DE LA IDENTIDAD ONTOLÓGICA

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

JULIO ROBLEDO BORDAS

DIRECTORES

DR. JAVIER VILANOVA ARIAS

DR. ANTONIO JAIME DUARTE CALVO

MADRID 2024

Esta tesis doctoral ha sido financiada gracias a un Contrato Predoctoral de Personal Investigador en Formación de la Universidad Complutense de Madrid (CT82/20)

A mis padres y abuelos

y todos los que vinieron antes

AGRADECIMIENTOS

Agradezco su esfuerzo y dedicación en primer lugar a mis directores de tesis, Javier Vilanova Arias y Antonio Duarte Calvo, que además de apoyarme indefectiblemente a lo largo de los años de doctorado han inspirado y motivado, a lo largo de muchas amistosas conversaciones, mi interés en varios de los temas que aquí aparecen. La primera vez que oí hablar del caso del Barco de Teseo, por ejemplo, fue en una conversación con Antonio Duarte en 2019 tras una comida juntos por el centro de Madrid. En ese momento pensé que era un tema, el de la identidad ontológica de los objetos, al que me gustaría dedicarle más tiempo. Poco después empecé el doctorado, teniendo claro que el tema sería algo relacionado con la metafísica de la identidad. Javier Vilanova también contribuyó notablemente al orientarme por el nebuloso mundo de la lógica modal y la identidad transmundana; tema al que, en un principio, quise dedicar esta tesis, aunque luego se ha transformado en una investigación mucho más amplia acerca de la identidad en general.

Las ideas aquí presentadas también han sido contrastadas y pulidas a lo largo de incontables conversaciones e intercambios con compañeros doctorandos y profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, entre ellos, notablemente, Marcia Martínez García, José Alhambra, Ángeles Jiménez Perona y Óscar González Castán, del Grupo de Investigación de la UCM *Racionalidad, Conocimiento y Acción*, a quienes también agradezco sus invitaciones para poder exponer algunas ideas expuestas en esta tesis a lo largo de su desarrollo, que fueron cruciales para poder recibir bienvenidos comentarios y mejorarlas sustancialmente.

Del Proyecto de Investigación *Filosofía del Lenguaje, de la Naturaleza y de la Ciencia*, encabezado por Luis Fernández Moreno, agradezco en especial a Elia Zardini y Víctor Aranda el haberme permitido participar durante ya varios años en el excelente Taller de Filosofía Analítica organizado por ellos, así como en el Grupo Mathesis, donde también he tenido ocasión de presentar aspectos concretos de esta tesis a lo largo de su desarrollo y de cuyos contenidos y charlas se ha beneficiado enormemente. Además, los compañeros doctorandos del grupo con los que más he hablado e intercambiado ideas, y que conocí gracias al curso de doctorado sobre Graham Priest organizado por Elia Zardini en la UCM en 2021, en especial Benazir Flores Valdivia, Carlos Villacís Hidalgo y Alejandro Fernández Cuesta, también han contribuido a lo largo de muchas conversaciones y comentarios a mejorar las ideas que aquí se recogen. Además, gracias a la invitación de Elia Zardini y Víctor Aranda para participar en las Jornadas COMP de Filosofía de la Lógica y la Matemática celebradas en la UCM en junio de 2024, pude exponer una versión preliminar de lo que luego se convertiría en los capítulos 2 y 3 del presente trabajo, y hacerlo me ayudó considerablemente a

poner en orden muchas ideas, además de recibir valioso *feedback* de los participantes del congreso.

También he tenido la ocasión de participar a lo largo de estos años de doctorado en el seminario del Grupo de Investigación BioKoinos de filosofía de la biología, y debo agradecer a Laura Nuño de la Rosa, María Cerezo y Vanessa Triviño el haberme acogido en su grupo como uno más a pesar de no poder aportar, en relación con la filosofía de la biología, más que mi interés y algunos comentarios en aspectos donde tangencialmente las dos áreas, la filosofía de la biología y la metafísica de la identidad, pudiesen encontrar nexos comunes. Les agradezco también el haberme invitado a participar como ponente en una sesión del seminario BioKoinos en septiembre de 2024, donde presenté una versión preliminar del capítulo 7 sobre realismo y antirrealismo respecto a la identidad que quedó, tras sus sugerencias y la discusión posterior durante la ronda de preguntas y respuestas, mucho mejor perfilado.

Por último, todavía dentro del ámbito académico, me gustaría extender mis agradecimientos también a los profesores del Máster Interuniversitario de Lógica y Filosofía de la Ciencia que cursé en la Universidad de Valladolid en 2017-2018, y sin cuyas enseñanzas este trabajo tampoco sería el que hoy es. Especial mención merece Jordi Valor Abad, de la Universidad de Valencia, quien impartió en aquel curso una asignatura sobre identidad transmundana, modalidad y semánticas bidimensionales que encendió la chispa de interés de la que luego surgió todo lo demás, y quien además me invitó a participar en calidad de asistente y comentador en la IV Blasco Disputatio, celebrada en la Universidad de Valencia en junio de 2022 y dedicada a la epistemología de la modalidad, donde lo que aprendí sobre metafísica y epistemología modal también ha impregnado este trabajo.

Más allá del ámbito académico, he de agradecer muy efusivamente a mi amigo Manuel Campos Yuste todo lo que ha aportado a esta tesis, que es mucho. En primer lugar, muchas de las ideas originales aquí exploradas, como la estructura de los esquemas de identidad, el Eje Analítico-Sintético, la distinción entre sistema ontológico y modelo ontológico o la noción de rango modal, han sido desarrolladas o se me han ocurrido a raíz de alguna de nuestras muchas conversaciones a lo largo de los últimos años. Y, en segundo lugar, porque también ha colaborado leyendo y comentando varios capítulos, ofreciendo acertadas sugerencias y señalando algunos errores flagrantes, contribuciones todas ellas que sin duda han mejorado la versión final de este trabajo. Sea cual sea la calidad objetiva de esta tesis, sin sus aportaciones sería indudablemente peor.

Para terminar, quiero agradecer a Sara Arranz Elez todo el cariño y el apoyo infatigable que me ha regalado durante estos años de trabajo y niveles de estrés fluctuantes, sin los cuales el esfuerzo de producir esta tesis habría sido mucho mayor, y también a todos los amigos que, de alguna manera u otra, han dejado igualmente su

huella en estas páginas: mi amigo Nicolás Pérez Pérez con su inmortal Pilot negro, mis amigos Javier y Valeriano Rodríguez Soria, con quienes tantas conversaciones filosóficas he compartido a lo largo de los años, Irene Saiz Guerrero, cuya inteligencia y agudeza crítica me han permitido afinar mucho más varias de las ideas que han acabado aquí vertidas, Carmen Batanero Hernández, María Gordon Huércanos, Irene Tourné Tourné, Víctor Valero Tirado, Álex García Núñez, Paulo Dos Santos Cid y todos los que hicieron mi «Encuesta sobre casos de identidad dudosa» y me ofrecieron sus comentarios, además de todos aquellos que ahora me dejo en el tintero pero que, no obstante, han dejado su marca en mí y, por extensión, también en el desarrollo de mis ideas filosóficas.

Finalmente, el agradecimiento mayor es para mis padres, Cristina Bordas Ibáñez y Luis Robledo Estaire, y mis abuelos Casimira Estaire, Dionisio Robledo, María del Carmen Ibáñez y Tomás Bordas: entes cuya fundamentalidad metafísica (al menos desde mi perspectiva particular) es tal que, sin ellos, ni este trabajo ni su autor existirían, y a quienes se lo dedico con todo mi amor.

ÍNDICE

RESUMEN/ABSTRACT 7

INTRODUCCIÓN 11

0.1. *Iustificatio* 11

0.2. Estado de la cuestión 14

0.3. Objetivos 17

0.4. Programa 19

0.5. *Praeparatio* 21

CAPÍTULO 1: MONISMO Y PLURALISMO 22

1.1. Monismo y pluralismo 22

1.2. ¿Validez, corrección, utilidad o verdad? 23

1.3. Niveles de aplicación: local vs. global e intrateórico vs. interteórico 26

1.4. Pluralismo: ¿distintas versiones de una misma noción o distintas nociones? 31

1.4.1. El Eje Analítico-Sintético como herramienta para resolver el debate 34

1.5. Un argumento a favor del pluralismo: la incertidumbre y la falibilidad 40

1.6. El plano descriptivo y el plano normativo 44

1.7. Ejemplo: pluralismo respecto a la noción de existencia o el debate en torno al llamado «pluralismo ontológico» 49

CAPÍTULO 2: LA NOCIÓN DE IDENTIDAD 56

2.1. La Noción Clásica 56

2.2. Nociones No Clásicas 66

2.3. Argumentos generales a favor de las distintas posturas posibles 76

2.3.1. Argumento principal a favor del monismo: la simplicidad 76

2.3.2. Argumento secundario a favor del monismo: la eficiencia 77

2.3.3. Argumento principal a favor del pluralismo: la prudencia 79

2.3.4. Argumento principal a favor de la Noción Clásica (clasicismo): respetar las intuiciones cotidianas 84

2.3.5. Argumento principal a favor de abandonar la Noción Clásica (no clasicismo): respetar la pluralidad de usos posibles 88

2.4. Conclusión: cómo resolver la disputa 93

CAPÍTULO 3: SISTEMAS Y MODELOS ONTOLÓGICOS 99

3.1. Modelos ontológicos y sistemas ontológicos 99

3.2. ¿Qué hay en un sistema ontológico? 101
3.3. Sistemas y metasistemas 104
3.4. ¿Qué hay en un modelo ontológico? 106
3.5. Vuelta al problema original 110
3.6. Universalización del problema: flexibilidad vs. homogeneidad 113
3.7. Una posible objeción desde el lado realista 118

CAPÍTULO 4: CRITERIOS DE IDENTIDAD 123
4.1. ¿Qué son los criterios de identidad? 123
4.2. Criterios de identidad mereológicos: esencialismo y antiesencialismo mereológico 126
4.3. Criterios de identidad en términos de propiedades (I): la Ley de Leibniz 135
4.3.1. Principal argumento a favor de la Ley de Leibniz: la intuición leibniziana 147
4.3.2. Principal argumento en contra de la Ley de Leibniz: no permite dar cuenta del cambio de propiedades 148
4.3.3. Posibles soluciones para hacer la Ley de Leibniz compatible con el cambio de propiedades 157
4.4. Criterios de identidad en términos de propiedades (II): esencialismos locales 170
4.4.1. Criterios de identidad para artefactos 172
4.4.2. Criterios de identidad para objetos físicos en general 190
4.4.3. Criterios de identidad para seres vivos: esencialismo de los orígenes de Kripke 202
4.5. Combinar y separar criterios de identidad 213
4.5.1. Cómo combinar criterios de identidad 213
4.5.2. Cómo separar criterios de identidad que están operando a la vez 220
4.6. Criterios de identidad y rango modal 224
4.7. Conclusiones: la identidad de la identidad 232

CAPÍTULO 5: LA NOCIÓN DE ESENCIA 242
5.1. Condiciones necesarias y suficientes 242
5.2. Las propiedades esenciales en términos de condiciones necesarias y suficientes 245
5.2.1. Las propiedades esenciales como propiedades necesarias 245
5.2.2. Las propiedades esenciales como propiedades suficientes 247
5.2.3. Las propiedades esenciales como propiedades necesarias y suficientes 248
5.2.4. Esencias parciales y esencia completa 252
5.3. Descriptivismo vs. normativismo respecto a la esencia 257
5.4. La objeción del realista científico y la cuestión de la autoridad metafísica 261

CAPÍTULO 6: ESQUEMAS DE IDENTIDAD 265

6.1. ¿Qué son los esquemas de identidad? 265

6.2. El Esquema Estándar o Esquema de Interruptores Básico 268

6.3. Esquemas de identidad alternativos al Esquema Estándar 269

6.3.1. Esquema del Diagnóstico o Esquema de Interruptores Combinatorio Equiponderado 270

6.3.2. Esquema de la Tómbola o Esquema de Interruptores Combinatorio Ponderado 272

6.3.3. Otros esquemas de identidad 277

6.3.4. Esencias negativas 278

6.4. Comparativa de los distintos esquemas de identidad 280

CAPÍTULO 7: REALISMO Y ANTIRREALISMO RESPECTO A LA IDENTIDAD 281

7.1. Realismo y antirrealismo en general 281

7.2. Realismo y antirrealismo respecto a la identidad 290

7.2.1. Realismo y antirrealismo respecto a la noción de identidad 292

7.2.2. Realismo y antirrealismo respecto a los hechos de identidad 295

7.3. Propuestas antirrealistas respecto a la identidad ontológica 297

7.3.1. El convencionalismo de Alan Sidelle 297

7.3.2. El normativismo de Amie Thomasson 303

7.4. Lingüicismo, cognitivismo y sistemicismo respecto a la identidad ontológica 307

7.4.1. Lingüicismo 307

7.4.2. Cognitivismo 311

7.4.3. Sistemicismo 314

CAPÍTULO 8: APLICACIÓN DE LA TEORÍA 318

8.1. Casos de identidad dudosa revisitados 318

8.2. El Paradigma del Barco de Teseo 319

8.2.1. Soluciones al Barco de Teseo aplicando diversos criterios de identidad 322

8.2.2. Soluciones al Barco de Teseo aplicando diversos esquemas de identidad 330

8.2.3. Soluciones al Barco de Teseo aplicando diversas nociones de identidad 338

CONCLUSIONES 346

BIBLIOGRAFÍA 350

RESUMEN/ABSTRACT

Una teoría antirrealista de la identidad ontológica

Esta tesis es una investigación sobre el concepto de identidad ontológica: la relación que guardan los objetos cuando decimos que, metafísicamente, son idénticos entre sí. Pretende dar respuesta a preguntas como: ¿qué cambios o transformaciones puede sufrir un objeto sin dejar de ser ontológicamente el mismo, o sea, sin perder su identidad? ¿Qué condiciones han de cumplirse para que podamos atribuir la relación de identidad entre dos entes? ¿Es la identidad de los objetos, y por tanto la distribución de hechos de identidad en una ontología, algo que se encuentre dado en la propia realidad al margen de nosotros y nuestras actividades, o somos nosotros quienes dividimos la realidad de ciertas maneras y no otras? ¿Existe una única ontología válida o puede haber múltiples interpretaciones ontológicas de la realidad igualmente aceptables?

Para responderlas, abordaré la cuestión de la identidad desde distintos ángulos. Primero, el de la propia noción de identidad, de la cual ofreceré una teoría explorando sus principios lógicos y metafísicos. Después, el de los criterios de identidad, necesarios para determinar el rango modal o el rango de posibilidades metafísicas a las que pueden ser sujetos distintos tipos de entes sin perder su identidad. También el de la propia noción de esencia, que caracterizaré en términos de condiciones necesarias y suficientes para la identidad. Y, finalmente, el de los esquemas de identidad, que son las diversas formas en que se podrían poner en relación las distintas propiedades esenciales de los entes de cara a determinar su identidad.

Además enlazaré cada uno de estos temas con la cuestión del realismo y el antirrealismo respecto a la identidad, y, por extensión, el realismo y el antirrealismo metafísico en general: la cuestión de si la división de la realidad en objetos o entes numéricamente distintos se encuentra ya metafísicamente dada, de manera independiente de los sujetos, o si, por el contrario, requiere de las actividades tanto cognitivas como práctico-operatorias de los sujetos para darse. Defenderé esta segunda posición, que caracterizaré como una forma de antirrealismo respecto a la identidad.

El objetivo principal de este trabajo es, por una parte, contribuir a llenar un vacío teórico que existe en la metafísica analítica contemporánea, en la medida en que la visión predominante es el realismo metafísico y las propuestas antirrealistas son escasas e infravaloradas. Por otra parte, pretende ser una investigación relativamente panorámica de las problemáticas relativas a la metafísica y, en menor medida, la epistemología de la identidad ontológica, contribuyendo a debates abiertos como la relación entre identidad y propiedades esenciales, los principios que ha de tener la

noción de identidad, la disputa entre monismo y el pluralismo respecto a la noción de identidad, la viabilidad de distintos criterios de identidad como la Ley de Leibniz o diversos tipos de esencialismo y, finalmente, la cuestión del realismo y el antirrealismo, que vertebra todo el proyecto.

La conclusión principal de esta investigación es que las ontologías no están metafísicamente dadas, sino que son proyectadas sobre la realidad («realidad» en el sentido de los fenómenos dados a la experiencia, en línea con la tradición empirista) por nosotros. Siempre hay distintas formas de parcelar o dividir la realidad en objetos, todas ellas igualmente compatibles con los mismos fenómenos o los mismos hechos empíricos, en la medida en que dichas formas de parcelar la realidad o interpretaciones ontológicas de la misma no impliquen predicciones empíricas, es decir, predicciones sobre lo que haya de suceder al nivel de los hechos empíricos (no metafísicos). En la medida en que tal condición se cumpla, la elección entre unas ontologías u otras deberá hacerse en base a consideraciones teóricas, como su simplicidad, elegancia o coherencia, pero no tendrá sentido, como se ha hecho tradicionalmente y se sigue haciendo en la metafísica actual, preguntarse por la verdad o falsedad de tales interpretaciones ontológicas, puesto que no hay manera de juzgar tal cosa por la vía de la experiencia.

Finalmente, se llega a la conclusión de que si la empresa metafísica consiste en producir sistemas y modelos ontológicos, y no en descubrir la «verdadera naturaleza de las cosas en sí mismas» (el noúmeno kantiano), es probable que en un futuro no muy lejano la ontología pase de ser una disciplina filosófica a ser un subdominio de la ingeniería informática y en particular de las investigaciones en inteligencia artificial. Si de lo que se trata es de crear reglas para dividir la realidad en objetos, probablemente una inteligencia artificial será capaz de hacerlo mucho mejor que un humano, o, como mínimo, las inteligencias artificiales serán usadas como apoyo a la hora de hacer ontología, a modo de «software ontológico». La metafísica debe dejar de concebirse al modo de una ciencia descriptiva que trata de inquirir en la realidad de las cosas y pasar a ser vista como algo más parecido a una ingeniería, que no busca descubrir sino construir realidades.

An anti-realist theory of ontological identity

This doctoral dissertation is a research project on the topic of ontological identity: the relation that holds between any two objects when we say that they are metaphysically identical to each other. It intends to provide answers to questions such as: What sort of changes can an object undergo before it stops being ontologically the same object; that is, before losing its identity? Which conditions have to hold for us to be able to attribute the identity relation between two entities? Is object identity, and so the distribution of identity facts within an ontology, something that is given in reality itself, independently from ourselves and our activities, or is it us who carve reality in certain ways? Is there only one valid ontology or can there be multiple, equally acceptable, ontological interpretations of reality?

In order to answer them, I will examine the question of identity from different angles. First, that of the notion of identity itself, of which I will present a theory exploring its logical and metaphysical principles. Second, that of identity criteria, needed to determine the modal range, or the range of metaphysical possibilities, that can be attributed to entities without them losing their identity. Third, that of the concept of essence, that I will characterize in terms of necessary and sufficient conditions for identity. And lastly, that of identity schemes: the various ways in which the different essential properties of objects can be combined in order to determine their identity.

I will also link each of these themes with the question of realism and anti-realism about identity, and, by extension, metaphysical realism and anti-realism more generally: the problem of whether reality is already divided into distinct objects independently of subjects or, on the contrary, subjects' activities, both cognitive and operative, are necessary for there to be such ontological distinctions. I will defend this latter position, classifying it as a form of anti-realism about identity.

The main goal of this dissertation is to contribute to fill a vacuum that exists within contemporary analytic metaphysics, insofar as the dominant view is metaphysical realism and anti-realist proposals are few and undervalued. On the other hand, it also intends to be a relatively panoramic view on the problems around both the metaphysics and the epistemology of ontological identity, engaging in current debates such as the relationship between identity and essential properties, the principles that ought to govern the identity relation, the dispute between monism and pluralism about the concept of identity, the viability of different identity criteria like Leibniz's Law and various types of essentialism, and finally, the question of realism and anti-realism that underlies the whole project.

This research has led me to conclude that ontologies are not metaphysically given, but are instead projected by us upon reality (taking "reality" here to mean

experiential phenomena, as in the empiricist tradition). There are always various ways to divide or to carve reality into distinct objects, and all of them can be equally compatible with the same phenomena or empirical facts, as long as said ways of carving up reality, or different ontological interpretations of it, don't entail empirical predictions, that is, predictions about what is likely to happen at the level of empirical (not metaphysical) facts. As long as that condition is met, the choice between different ontologies will have to be made in light of considerations about theoretical simplicity, elegance or coherence, but it will not make sense to ask (as has been traditionally done, and is still being done in the field of metaphysics today) whether said ontological interpretations are true or false, given that there is no way to empirically test such claims.

Finally, I arrive at the conclusion that, if the metaphysical enterprise is aimed at producing ontological systems and models, and not at discovering the "true nature of things in themselves" (the Kantian noumenon) it seems likely that, in a not so distant future, ontology may stop being a philosophical discipline to become instead a subdomain of computer science and engineering and, in particular, research in artificial intelligence. If the task of ontology is to create rules to divide reality into objects, it is probable that an artificial intelligence will be able to accomplish it better than any human or, at the very least, that they will be used by humans when doing ontology, as "ontological software". Metaphysics has to stop being conceived as a descriptive science that aims to inquire into the reality of things in themselves and has to start being conceptualized as something more akin to an engineering discipline, not in pursuit of describing, but of constructing realities.

INTRODUCCIÓN

0.1. *Iustificatio*

La motivación que me llevó a elegir la cuestión de la *identidad ontológica* (binomio con el que intento distinguirlo de otros temas filosóficos relativos a la identidad, como la cuestión de la identidad personal en su dimensión psicológica, o las identidades nacionales, étnicas, políticas, o la identidad de género, etc.) como tema para esta tesis doctoral fue, sin lugar a dudas, que en este problema confluyen, como en una encrucijada, muchos de los que yo me he planteado a lo largo de los años, desde antes incluso de empezar la carrera de Filosofía.

Mis preocupaciones epistemológicas y ontológicas, mis intereses por la filosofía del lenguaje y la relación entre lenguaje y mundo, y mis quebraderos de cabeza en torno a la necesidad, la analiticidad y los distintos tipos de modalidad (metafísica, física, conceptual o analítica, práctica, etc.), encuentran todos un punto de conexión en la cuestión de la identidad, y en particular en la cuestión de si deberíamos ser realistas o antirrealistas respecto a ella; puesto que la respuesta que demos a esta pregunta condicionará completamente nuestra posición metafísica más amplia: si creemos que los objetos están ya divididos o conceptualizados como tales, «cortados» por sus «junturas naturales», en sí mismos, o si, por el contrario, pensamos que tal división y parcelación ontológica de la realidad la llevamos a cabo nosotros. La importancia de esta cuestión es decisiva, pues nuestro posicionamiento respecto a ella constituirá una línea de fractura por donde se podría dividir la filosofía entera entre dos bandos: los metafísicamente realistas y los metafísicamente antirrealistas. Y todo esto depende, en última instancia, de nuestra posición metafísica y epistemológica respecto a la identidad.

Pero más allá de esto, otra cosa que me movió a ocuparme (y preocuparme) cada vez más del tema de la identidad fue el estupor experimentado ante diversos *casos de identidad dudosa*. Durante las clases de la asignatura *Significado, Modalidad y Conocimiento*, impartidas por el profesor Jordi Valor en el Máster Interuniversitario de Lógica y Filosofía de la Ciencia en 2018 en la Universidad de Valladolid, me topé por primera vez con la cuestión modal; en particular aplicada al tema del esencialismo, de cuáles son las propiedades necesarias de los objetos. Recuerdo sentir un momento de iluminación cuando, comentando en clase el ejemplo de las propiedades que debería tener una silla, y cuáles podrían cambiar y cuáles tendrían que mantenerse necesariamente para que fuera una silla, se me ocurrió plantearle al profesor Valor: «¿pero qué pasa si vamos cambiando una a una *todas* las propiedades que tiene la silla, hasta que ya no quede ninguna de las que tenía en un inicio?» Su respuesta, predeciblemente, fue algo así como que entonces la silla dejaría en algún momento de ser una silla y se habría convertido en otra cosa. Pero esa obviedad, tan trivial quizá

para muchos, a mí me pareció reveladora. La identidad de los objetos, que damos siempre por sentada, puede resquebrajarse: lo conocido puede tornarse en desconocido; lo familiar en extraño. Las cosas pueden dejar de ser lo que nosotros pensamos sin dejar, no obstante, de ser *cosas*. Pero entonces, ¿qué es lo que determina en qué punto una silla deja de ser una silla y pasa a convertirse en un *algo* distinto? ¿Qué tipo de transformaciones, o qué cantidad de ellas, podría sufrir una silla, o cualquier otro objeto, antes de perder su identidad? ¿Y qué implica exactamente eso de «perder su identidad»?

Un año más tarde, después de terminado el Máster, el profesor Antonio Duarte me introdujo por primera vez, casualmente, al problema del Barco de Teseo una tarde de invierno de 2019, mientras paseábamos por el centro de Madrid. Inmediatamente me pareció que conectaba con el mismo problema de las propiedades necesarias de los objetos, sobre el que venía reflexionando intermitentemente desde las clases del profesor Valor el año anterior, con la vaga sensación de que de alguna manera ese problema condensaba en un solo lugar todas mis preocupaciones filosóficas tradicionales. Inmediatamente, mis inclinaciones antirrealistas me llevaron a responder a la paradoja del Barco de Teseo de la manera que me parecía, y me sigue pareciendo, la más razonable: la verdad sobre cuál sea el Barco de Teseo no viene dada metafísicamente, sino que depende de nosotros y de nuestras consideraciones; no está en la cosa misma, sino en lo que nosotros «proyectamos» sobre la cosa.

Poco después, empecé a ver una explosión de *casos de identidad dudosa* a mi alrededor, como suele ocurrir cuando uno se centra en un problema filosófico durante algún periodo de tiempo: de repente, lo ves en todas partes. Llegó a mi conocimiento el caso del Templo de Ise, comentado recientemente por Byug-Chul Han en un librito que acababa de salir por entonces (Han 2017). El Santuario de Ise es un templo sintoísta en Japón que se reconstruye cada veinte años desde hace varios siglos. ¿Es el mismo templo, o el ser destruido y reconstruido cada veinte años lo convierte cada vez en un templo distinto? Hablando con colegas y profesores me llegaron noticias lejanas de casos aparecidos en revistas científicas o simplemente casos raros que cada uno había oído en algún lugar: fetos bicéfalos (¿es una sola persona o dos?), teletransportadores de materia en diversas sagas de ciencia ficción (¿el objeto que emerge al otro lado, tras desintegrarse y ser recompuesto partícula a partícula, es el mismo que antes de la desintegración?), el caso de la división celular (¿es la célula hija idéntica a la célula madre?), casos de restauraciones de obras de arte (si la transformas las suficientes veces, a lo largo de sucesivas reparaciones y restauraciones, ¿en qué sentido se puede decir que sigue siendo la misma obra?), canciones reversionadas y remixadas (¿es la misma canción el *Para Elisa* de Beethoven con distintos arreglos, distintos instrumentos, o incluso en versión *techno* o *trance,* o se trata en cada caso de una pieza musical distinta?), variantes de juegos como el ajedrez o el baloncesto (¿alguien que juega al «ajedrez relámpago» está jugando al ajedrez, o a otro juego

distinto? ¿Y alguien que juega al baloncesto a día de hoy, con las reglas actuales, está jugando al mismo juego o practicando el mismo deporte que alguien que jugaba en sus inicios, a finales del siglo XIX o principios del XX, cuando las reglas eran otras?), y, por supuesto, un caso que ya me venía interesando de antes: el caso del agua que no es H_2O sino XYZ, presentado por Hilary Putnam (1975) en su experimento mental de las Tierras Gemelas para argumentar a favor del externismo semántico.

Este caso del *pseudoagua* con estructura molecular XYZ en vez de H_2O ya me venía ocupando desde hacía años, y yo ya tenía una posición clara al respecto: *no, no es necesario que algo esté compuesto de moléculas de H_2O (o de cualquier otra cosa) para que sea agua.* Esta respuesta, que va en sentido contrario del consenso mayoritario, tanto dentro de la filosofía de los últimos cincuenta años como entre la población general, me resultaba inmediatamente intuitiva por mi trayectoria filosófica hasta ese punto. Al igual que en el caso de la silla que va perdiendo sus propiedades una a una hasta quedar convertida en otra cosa, y la intuición de que sería muy difícil (si no imposible) dar con un punto exacto, en términos perfectamente objetivos, en el que todos pudiésemos estar de acuerdo en que se había producido ese salto ontológico entre *silla* y *no-silla*, lo mismo me pasaba con el caso del agua-XYZ de la Tierra Gemela de Putnam. Desde mi perspectiva, muy afín al empirismo clásico, lo importante del agua no era una suerte de *esencia oculta* que la convirtiese ontológicamente en agua (esencia que, para muchos, puede encontrarse en su composición química como compuesto de H_2O) al margen de cómo la experimentemos nosotros, sino precisamente el ser aquello que *fenoménicamente*, en nuestra experiencia, llamamos «agua».

Frente a la *profundidad* del esencialismo, yo tenía la intuición de que la ontología debía fundarse, contrariamente, al nivel de la *superficie,* de lo fenoménico: en las *apariencias* de las cosas, y no en lo que haya más allá de las apariencias, en ese *sancta sanctorum* metafísico de la «cosa en sí»; en línea, justamente, con la cautela epistemológica de los empiristas, más adelante recogida también en la distinción kantiana entre *fenómeno* y *noúmeno*. Si solo tenemos acceso a nuestras perspectivas particulares de las cosas (llamémoslo el «*fenómeno*» en términos kantianos), y no a las «cosas en sí mismas» (o el «*noúmeno*», *grosso modo*), entonces *la realidad misma es apariencia*, y pretender ir más allá de las apariencias es un paso epistemológicamente ilegítimo, injustificado. Esta convicción, desarrollada a lo largo de toda mi juventud, y finalmente asentada a lo largo del Grado y posteriormente el Máster en Filosofía, me llevó, naturalmente, a considerar que la solución general a los casos de identidad dudosa era declarar que *no hay una única solución posible*, sino que la solución dependerá de las perspectivas particulares de los sujetos; perspectivas en un sentido tanto epistemológico, enlazando con la tradición empirista ya mencionada, como pragmático, enlazando a su vez con el pragmatismo y el neopragmatismo; que pueden

verse, asimismo, como retoños de esa misma raíz filosófica que se remonta, en último término, hasta los escépticos de la Antigüedad.

A lo largo de las siguientes páginas, repartidos por las distintas secciones y capítulos, volverán a salir, y serán tratados con algo más de detalle, algunos de los casos de identidad dudosa aquí enumerados, y aparecerán también otros. Mi intención, a la vista de lo dicho anteriormente, no es ofrecer *la solución correcta* en cada caso, sino más bien dejar constancia de algunas de las soluciones posibles que han sido propuestas, examinar algunas de sus virtudes o defectos teóricos, y posicionarme desde la postura que defenderé a lo largo de esta tesis: la posición antirrealista de que no hay tal cosa como *la solución correcta*, en términos absolutos, sino que la cuestión debe plantearse siempre en términos *relativos* a un sujeto o grupo de sujetos de referencia; y será, justamente por referencia a sus intereses teóricos, pragmáticos y su posición epistémica particular que podremos responder a la pregunta por la identidad del objeto en todos estos casos, teniendo siempre en cuenta que, entonces, la respuesta que finalmente demos no puede ser considerada absoluta sino relativa, y no debe ser considerada como emergiendo de la realidad metafísica de «la cosa en sí», con independencia de nosotros, sino precisamente *de nosotros*.

Este será, de hecho, un *leitmotiv* a lo largo de toda esta tesis. Ocasionalmente, en diversos apartados a lo largo del texto, enlazaré el tema del que esté hablando en ese momento (ya sea la noción de identidad, los criterios de identidad, la distinción entre sistemas y modelos ontológicos, la Ley de Leibniz o cualquier otra cosa) con esta cuestión del realismo y el antirrealismo respecto a la identidad y, por ende, respecto a la ontología misma o la división de la realidad en objetos. Invito al lector a tomarse estas excursiones ocasionales hacia discusiones epistemológicas (en las que acabo llegando siempre, de una u otra manera, por unos u otros caminos, a la misma conclusión presentada en el párrafo anterior) como se toma uno los estribillos de una canción: como una repetición no innecesaria ni caprichosa, sino que da orden; que guía y estructura, articulándolos en torno a un foco común, todos los temas tratados a lo largo de este trabajo, que de otra manera podrían parecer pinceladas desperdigadas en torno a distintos aspectos de la metafísica de la identidad. Lo que une todos estos temas no es solo la cuestión de la identidad ontológica, sino también esta tesis central acerca de ella, esta propuesta particular: que la identidad de las cosas no viene determinada al margen de nosotros y de nuestras operaciones, sino precisamente *por nosotros y nuestras operaciones*.

0.2. Estado de la cuestión

Desde la segunda mitad del siglo XX, con Kripke y Putnam, la comunidad filosófica ha adoptado como consenso mayoritario la posición realista respecto a la

identidad de los objetos: su identidad viene dada por unas propiedades esenciales que no dependen de nosotros ni están puestas ahí por nosotros, sino que se encuentran en la naturaleza metafísica de las cosas mismas. Desde esta perspectiva realista, el oro tiene como esencia el estar compuesto de átomos de número atómico 79, el agua tiene como esencia el estar compuesta de H_2O, los tigres tienen como esencia el tener cierta estructura interna (por ejemplo genética) que los diferencia de otras especies, y lo mismo con el resto de clases naturales: es decir, no es *convencional*, ni variable, desde esta perspectiva realista, lo que haya de ser un tigre, o una masa de agua, sino que depende de ciertas características que a su vez no decidimos nosotros, sino que simplemente «están ahí», en la realidad misma.

Los reductos de oposición a esta corriente dominante son escasos y dispares. Por un lado está la propuesta convencionalista de Alan Sidelle (1989), que intenta continuar con la tradición empirista y pragmatista que dice que las propiedades necesarias o esenciales de las cosas, lejos de estar «en las cosas mismas», son cosas que decidimos nosotros. Sidelle comparte en buena medida mis razonamientos expuestos más arriba: en el caso del agua, por ejemplo, somos nosotros los que *decidimos* determinar que sea la estructura molecular de la sustancia que solemos llamar «agua» lo que determine qué haya de contar o no, ontológicamente, como agua. Evidentemente, no depende de nosotros que al mirar por un microscopio una gota de agua se descubran moléculas de H_2O: esa es una cuestión empírica donde los humanos no estamos «decidiendo» ni «proyectando» nada (más allá de llamar «moléculas de H_2O» a determinados fenómenos, lo cual es también una identidad que podría ponerse en duda, pero de momento démosla por hecha). Sin embargo, lo que sí estamos decidiendo es que sea *esa* propiedad de la sustancia que solemos llamar «agua», el estar compuesta químicamente de moléculas de H_2O, la que *determina la identidad del agua*, en lugar de otras que también podrían, en principio, ocupar ese lugar, como el ser un líquido transparente a temperatura ambiente que hierve a 100 grados, se congela a 0 grados, etc. Ahí sí hay una decisión humana, dice Sidelle. Y, por tanto, la esencia del agua es, por lo menos hasta ese punto, convencional.

Por otra parte está la propuesta, más reciente, de Amie Thomasson (2020), que se llama a sí misma «normativista» respecto a la modalidad (y, por extensión, en la medida en que las esencias se conciban como propiedades necesarias, respecto a ellas también). Amie Thomasson reniega hasta cierto punto del convencionalismo de Sidelle y de filósofos anteriores, para articular su propia propuesta, que a veces llama también ontológicamente «deflacionista». Thomasson afirma que el discurso modal no sirve el propósito de *describir* aspectos de la realidad, sino de *negociar* o en última instancia *estipular normativamente* cómo debemos hablar de las cosas, cómo debemos utilizar los conceptos. El corolario obvio de esta propuesta es que las esencias de las cosas, al formar también parte del discurso modal (sobre lo posible, lo imposible, lo necesario, etc.), han de ser consideradas igualmente en un sentido normativo y no descriptivo.

Aunque Thomasson no es tan clara al respecto de esta cuestión como Sidelle, y parece más bien intentar mantener cierta compatibilidad con el realismo al uso, esta es, al menos, una interpretación relativamente plausible de las implicaciones ontológicas de su teoría modal.

Más allá de estas dos propuestas, una postura parecida en cuanto a su posición respecto a que nosotros «proyectamos» la identidad de los objetos o «partimos» la realidad en objetos de manera más o menos independiente de la realidad misma, es la de Eli Hirsch (1992), que dice que nuestras divisiones ontológicas de la realidad en objetos discretos podrían ser, en principio, arbitrarias, y «cortarse» estos por junturas que no sean las que usualmente, para nosotros, determinan los límites de los objetos. Por ejemplo, en lugar de «cortar» los coches por donde normalmente los cortamos, en función de ciertos criterios que usamos intuitivamente para individuarlos, podríamos pasar a «cortarlos» en función de si están dentro o fuera del garaje, de modo que un coche que saliese por la puerta de su garaje deberíamos considerarlo como un nuevo coche. Incluso podríamos imaginar, dice Hirsch (1992, p. 32), cómo, durante el propio proceso, mientras está saliendo por la puerta, hay un «coche de fuera» (el «*outcar*») que está emergiendo y un «coche de dentro» («*incar*») que está paulatinamente desapareciendo, como si el límite de la puerta del garaje fuese un teletransportador de materia que estuviese consumiendo, según pasa por él, al coche entrante (el «*incar*») y haciendo emerger por el otro lado, a medida que aquél va consumiéndose y desapareciendo al avanzar, a un coche nuevo (el «*outcar*», apareciendo de cara hacia fuera) que es idéntico en todo al otro excepto porque ontológicamente lo consideramos una entidad distinta. Lo implausible de esta parcelación ontológica de la realidad no implica, dice Hirsch, que debamos rechazarla como imposible: podríamos, en principio, elegir operar así. Además, opina Hirsch, podríamos seguir actuando igual respecto a los coches como actuamos ahora, al menos si introdujésemos ciertas modificaciones (p. ej. a nivel legal) para acomodar esa nueva realidad ontológica, y entonces el elegir una u otra ontología (la habitual, por un lado, o la de los *incars* y *outcars* por el otro) sería una cuestión convencional, que podríamos adjudicar en base a criterios de diversa índole pero que no tendría que ver con la cuestión de *cómo es*, empíricamente, la realidad misma, pues ambas ontologías serían compatibles con los mismos hechos empíricos, como que una masa de metal de determinada forma y color salga de un garaje: lo único que cambiaría es si *interpretamos* que esa masa de metal compone un único objeto durante todo el proceso, o dos distintos tal que uno va emergiendo mientras el otro desaparece. En este sentido, la propuesta de Hirsch, aunque no declaradamente antirrealista, podría clasificarse también junto a las dos anteriores, la de Sidelle y la de Thomasson, como una cierta forma de antirrealismo respecto a la identidad ontológica de los objetos.

Evidentemente no he leído toda la literatura filosófica de los últimos años respecto al tema de la identidad, ni siquiera respecto al tema, más acotado, del

realismo o el antirrealismo respecto a la identidad (que muchas veces ni siquiera está anunciado en estos términos, sino que hay que encontrar rebuscando en las entrañas de la obra, como en el caso del libro de Hirsch), pues semejante tarea consumiría no ya los años de preparación de una tesis doctoral, sino toda una vida. Hay, sin duda, otros autores recientes con posturas más o menos antirrealistas respecto a la identidad y respecto a la ontología en general, además de los tres que he elegido destacar aquí, y seguramente habrá autores antirrealistas que yo ni siquiera me he encontrado a lo largo de mis investigaciones durante estos años de doctorado. Sin embargo, el objetivo de esta tesis no es hacer una recopilación de propuestas antirrealistas ya existentes, sino ofrecer una teoría propia. En cualquier caso, lo que sí puede decirse con seguridad es que los autores que defienden posturas similares a la mía respecto a la identidad son escasos, y, como en el caso de Sidelle o de Hirsch, relativamente desconocidos. El consenso mayoritario, con mucha diferencia, sigue siendo realista, y el antirrealismo respecto a la identidad ocupa un nicho muy minoritario e infraexplorado dentro de la literatura metafísica.

0.3. Objetivos

A la vista de este estado de cosas, mi tesis pretende contribuir a llenar dicho vacío teórico y servir para ahondar y seguir abriendo camino a través de estas sendas filosóficas tan poco holladas en décadas recientes, realizando un examen del problema de la identidad ontológica a la luz de estas intuiciones antirrealistas, compartidas por tan pocos autores a día de hoy dentro del panorama de la filosofía analítica.

Además de ese objetivo principal, también es el propósito de este trabajo el investigar el tema de la identidad desde una perspectiva novedosa, aportando al debate algunas ideas originales que no me he encontrado en ningún otro sitio. Una de ellas, en línea con mi visión antirrealista, es la idea de que el grado de fragmentación o unificación ontológica depende de la «cercanía» o «lejanía» de nuestra perspectiva, o de nuestra posición en lo que llamo el Eje Analítico-Sintético, que introduciré en la sección 1.4.1 y volverá a aparecer varias veces a lo largo del texto. De manera muy resumida, la idea central es que cuestiones ontológicas sobre si algo debería considerarse una misma cosa o dividirse en varias (por ejemplo, preguntas como: ¿la humanidad es un solo linaje a nivel genético, o son varios? ¿Hay un solo feminismo o varios? ¿Puede hablarse de una «cultura europea» unitaria, o son muchas distintas? Etc.) deberían enfocarse desde el Eje Analítico-Sintético, de manera que en lugar de presuponer que hay una sola respuesta válida o posible se tenga en cuenta que desde distintas perspectivas o distintos grados de «acercamiento» la respuesta más adecuada en cada caso puede cambiar. Por ejemplo, para un indio o un chino, observándola desde fuera, probablemente tenga sentido hablar de una «cultura europea» en sentido unitario, mientras que para un europeo (un español, un sueco o

un holandés, p. ej.) probablemente resultaría demasiado simplista, al encontrarse dentro de ella, donde las diferencias entre unas y otras subculturas, como la de cada nación europea, resultan más evidentes. Del mismo modo, para alguien que no tenga ninguna familiaridad con el feminismo, probablemente resultará adecuado considerarlo como un fenómeno unitario, mientras que para una téorica especialista en epistemologías feministas considerar al movimiento feminista como un todo unitario resultaría, de nuevo, demasiado reductivo, al estar contemplándolo «desde dentro» y a un nivel de resolución mucho mayor, donde las diferencias se hacen aparentes.

De la mano de esto, además, en la sección 4.3 dispongo una clasificación de ontologías en función de su posición en el Eje Analítico-Sintético, dando como resultado un espectro entre las ontologías «*hipersintéticas*», donde todo es uno (o hay muy pocos objetos a nivel ontológico, porque todo está muy unificado), y las «*hiperanalíticas*», donde la fragmentación alcanza su punto máximo y cada pequeña variación genera un objeto ontológicamente distinto, multiplicándose los entes *ad infinitum* (para desasosiego de los occamianos y otros valedores de la frugalidad ontológica).

Esta inclinación se verá continuamente a lo largo de todo el texto. Frente a cualquier debate específico respecto a la identidad de algún ente, mi *metaposición* es que no hay una sola posición posible o correcta, sino varias, en función de factores como el contexto, nuestros intereses y compromisos teóricos y prácticos, nuestra posición en el Eje Analítico-Sintético, las expectativas y consensos sociales respecto a esa entidad o tipo de entidades, y demás. Esto me coloca en frente de la mayoría de filósofos analíticos, que tienden a sostener, *grosso modo*, que hay tal cosa como una única respuesta correcta en cada caso y que nuestra tarea como filósofos es simplemente descubrirla. El *leitmotiv* que recorre toda esta obra es este: poner un «depende» como respuesta por defecto ante las preguntas sobre la identidad, en lugar de dar por hecho que hay una única respuesta válida. Un objetivo más de este trabajo es, pues, establecer (o sea: persuadir al lector de) que la identidad es *relativa* a factores, circunstancias, contextos y puntos de vista, y no *absoluta*, como se pretende desde la perspectiva realista habitual.

Por último, hay algunos objetivos secundarios, de menor importancia, como entrar en el debate respecto a cuáles han de ser los principios o «axiomas» de la propia noción metafísica de identidad, de la mano de la lista elaborada recientemente por De Araujo (2021), que enumera varios, y que trataré con detalle en el capítulo 2, y a cuyo listado yo añado tres nuevos que considero relevantes. También me posiciono, en el capítulo 7, en el debate sobre el realismo y el antirrealismo respecto a la identidad tomando como punto de partida la caracterización del realismo metafísico llevada a cabo, también muy recientemente, por J. T. M. Miller (2022). Al tomar estas

dos obras recientes como punto de partida para dos áreas clave del contenido de esta tesis, mi intención es que sea de actualidad y se sitúe en el centro de algunos de los principales debates que se están dando ahora mismo en el campo de la metafísica.

0.4. Programa

A lo largo de los siguientes ocho capítulos repasaré distintos aspectos del problema de la identidad, todos ellos, a mi juicio, relacionados.

En el **capítulo 1** expondré la distinción entre monismo y pluralismo, que, por su generalidad, subyace después a todos los debates posteriores. En él mostraré que la distinción entre monismo y pluralismo puede enfocarse desde diversos ángulos, dando lugar a distinciones más específicas, y se introducirán ya otros temas recurrentes que volverán a aparecer más adelante en varias ocasiones, como la cuestión del descriptivismo y el normativismo, es decir, de si deberíamos enfocar los debates metafísicos (en particular el de la identidad, pero también otros) como una cuestión descriptiva o como una cuestión normativa; como la tarea de descubrir algo que ya existe «ahí fuera», en la realidad misma, o como algo que depende más de nuestros procesos de deliberación, argumentación y negociación colectivos. Además, como dije antes, me posicionaré favoreciendo el pluralismo sobre el monismo por la misma inclinación a considerar que los debates ontológicos son tratados mejor como relativos (a diversos factores, contextos, perspectivas) que como absolutos.

En el **capítulo 2** repasaré el listado de principios de la Noción Clásica de identidad elaborado por De Araujo (2021), al que añadiré yo tres principios nuevos, y comentaré distintas Nociones No Clásicas en función de qué principios clásicos rechacemos. Además aplicaré el debate entre monismo y pluralismo a la cuestión de la noción de identidad, intentando dar respuesta a la pregunta de si la noción de identidad es solo una o si, por el contrario, puede haber varias nociones de identidad distintas coexistiendo.

En el **capítulo 3** introduciré la distinción entre sistemas ontológicos y modelos ontológicos, que serán de utilidad durante el resto de secciones, explicaré ambas nociones y abordaré el debate sobre si los principios de la noción de identidad deberían entenderse como parte de la propia relación de identidad o estipularse como restricciones aparte, fuera de la noción de identidad misma.

En el **capítulo 4** trataré el tema de los criterios de identidad y distintos tipos de esencialismo como ejemplos de criterios de identidad. El propio concepto de criterio de identidad será revisado y comentado en primer lugar. Más adelante presentaré dos criterios de identidad máximamente universales: el esencialismo mereológico y la Ley de Leibniz. Después, trataré otros criterios de identidad más localizados o específicos

para tipos de entidades particulares, y por tanto no tan universales como los anteriores: diversos esencialismos para artefactos (*isomorfismo, isohileísmo* e *isofuncionalismo*), el esencialismo de los orígenes para los seres vivos, y el criterio de la continuidad espaciotemporal para los objetos físicos en general.

En el **capítulo 5** me enfocaré en la noción de esencia o de propiedad esencial más en detalle en términos de condiciones necesarias y suficientes para la identidad. Veremos la distinción entre *esencia parcial* (una propiedad esencial o subconjunto de propiedades esenciales cualesquiera) y *esencia completa* (el conjunto de propiedades esenciales que determinan completamente la identidad del objeto o lo que yo llamo su «rango modal»), poniendo el caso del agua y su supuesta esencia como H_2O como ejemplo, a la par que ciertos contraejemplos, como la posibilidad de un agua que en lugar de un líquido transparente fuese un sólido duro, negro y explosivo aun siendo H_2O, o un agua que fuese un líquido transparente al uso pero no fuese H_2O, como el *pseudoagua* de la Tierra Gemela de Putnam. También volveremos sobre la disputa entre descriptivismo y normativismo, esta vez aplicada a las esencias, y por último consideraremos la cuestión de la autoridad metafísica y de quién tiene derecho a decir cuáles son las propiedades esenciales de las cosas y cuáles son meramente accidentales, de la mano del experimento mental de las Tierras Gemelas de Putnam.

En el **capítulo 6** presentaré la noción de *esquema de identidad*, que no es otra cosa que la manera de combinar las distintas propiedades esenciales que consideremos que tiene la entidad en cuestión en términos de condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes (el Esquema Estándar), o bien en otras estructuras lógicas alternativas, como el «Esquema del Diagnóstico» o el «Esquema del Umbral».

En el **capítulo 7** presentaré el debate entre realismo y antirrealismo de la mano del libro de J. T. M. Miller (2022) y lo aplicaré específicamente a la cuestión de la identidad, tanto respecto a la noción de identidad misma como respecto a los hechos de identidad, posicionándome en ambos casos en favor de un *antirrealismo de tipo 2*, que es aquel que, siguiendo la clasificación de tipos de antirrealismo de Miller (2022), concede que la cosa en cuestión (en este caso, la noción de identidad o los hechos de identidad) *existe*, pero niega que *exista independientemente de nosotros* (o independientemente de algún tipo de sujeto o punto de vista en el cual aparezca).

Por último, en el **capítulo 8** aplicaré algunos de los principales conceptos presentados con anterioridad (noción de identidad, criterios de identidad, esquemas de identidad, modelos ontológicos…) a un caso de identidad dudosa bien conocido, cuyos orígenes se remontan hasta la Antigüedad clásica: el problema del Barco de Teseo. A través de él mostraré cómo todo lo explicado a lo largo de los capítulos anteriores encuentra su aplicación y se articula conformando una teoría metafísica de la identidad que permite tratar casos problemáticos, desde los más fantásticos, como

el Barco de Teseo o las *pseudoaguas* antes comentadas, hasta los más cotidianos, como la cuestionable identidad de las obras de arte restauradas, los remixes, o la identidad de los juegos como el ajedrez o el baloncesto.

Finalmente, repasaré las principales **conclusiones** que, a la luz de todo lo expuesto, me parece que pueden extraerse, además de revisitar los objetivos anteriores.

0.5. *Praeparatio*

Esta tesis está muy lejos de ser un producto perfecto. En lugar de centrarme en un aspecto específico del tema y agotarlo he optado por esbozar una teoría general, y por tanto necesariamente panorámica, de la identidad ontológica. Eso conlleva costes evidentes: muchas de las aristas o facetas que exploro de pasada a lo largo de estas páginas, como los distintos tipos de esencialismo, o la propia cuestión del realismo y el antirrealismo, son a su vez materias en las que ya se ha escrito mucho y se podría profundizar tanto más aún, y yo no puedo sino quedarme en un nivel relativamente superficial.

Asimismo, hay algunas partes del texto en las que me posiciono de una u otra manera, apelando a intuiciones, al sentido común, o argumentando que alguna postura particular me parece más correcta que otras. Sin embargo, por otro lado, constantemente apelo a la pluralidad y la apertura teórica, e insisto en que la respuesta correcta en cada caso *depende* del contexto, de nuestros intereses, etc. Estas dos cosas no están en contradicción. Que yo me posicione localmente en favor de algunas posturas específicas por considerarlas más razonables que otras no quiere decir que mi posición global no sea pluralista.

A pesar de sus muchas imperfecciones, espero que la lectura de este texto resulte moderadamente agradecida y ofrezca, al menos, alguna idea novedosa o interesante al lector. Con eso yo me daría ya por satisfecho.

CAPÍTULO 1: MONISMO Y PLURALISMO

En este capítulo me ocuparé de la cuestión del monismo y el pluralismo, abordándola desde diversos enfoques y estableciendo distinciones que considero necesarias (como la distinción entre el plano descriptivo y el plano normativo) para abordar luego otros temas. Además, la propia dicotomía entre monismo y pluralismo tiene mucho que ver con la identidad ontológica en la medida en que, a la hora de negociar identidades, estamos constantemente discutiendo si tal o cual noción, o tal o cual entidad, deberían entenderse de manera más unitaria o dividirse en varias. Esta es, en el fondo, una cuestión ontológica, y en particular una cuestión referida a la identidad de dichas nociones u objetos; por lo tanto, la cuestión del monismo y el pluralismo, que trata de esta clase de debates, es una distinción que se ha de poner en el centro mismo de toda teoría filosófica de la identidad, y que puede servir como puerta de entrada a diversos debates que analizaremos más adelante.

1.1. Monismo y pluralismo

En general, y de manera no demasiado formal, podría decirse que uno puede mantener una postura monista o pluralista respecto a cualquiera de los conceptos clave de la metafísica, o incluso de la filosofía en su conjunto. Ser monista respecto a una noción filosófica cualquiera implica considerar, y defender, que solo hay una versión válida de dicha noción, que ha de valer universalmente en todos los contextos y situaciones. Por el contrario, ser pluralista respecto a una noción filosófica cualquiera implicará, a la inversa, considerar y defender que hay (o como mínimo, que puede haber) una pluralidad de versiones distintas de dicha noción y que todas ellas pueden ser válidas, o bien de forma más general, siendo todas válidas a la vez, o bien cada una en un contexto o contextos específicos.

Por ejemplo: alguien sería un monista respecto a la noción de libre albedrío si considerase que solo hay una noción de libre albedrío teóricamente válida (sea esta la que sea) o que merezca tal nombre. Por el contrario, alguien sería un pluralista respecto a esta misma noción si considerase que puede haber distintas nociones de libre albedrío, o distintas versiones de la misma (*vid.* sección 1.4), tales que cada una fuese válida en un contexto o dentro de un marco teórico o conceptual; o bien, como decíamos antes, que todas ellas son igualmente válidas *simpliciter*, sin mayor matización.

Esta es una caracterización relativamente gruesa de la dicotomía monismo-pluralismo, y se podría afinar mucho más. Por ejemplo: ¿cuál es esa noción de «validez» a la que apelan las definiciones anteriores? ¿No se debería hablar más bien

de nociones correctas o incorrectas, o tal vez de nociones verdaderas o falsas? ¿Se puede realmente ser monista o pluralista respecto a cualquier noción de la filosofía, o hay algunas que escapan a esta posibilidad? O incluso, siendo posible, ¿no puede haber acaso algunas nociones en cuyo caso resulte absurdo o inviable postular una pluralidad de versiones posibles; y acaso no otras, tal vez, en cuyo caso resulte absurdo o inviable postular que solo ha de existir una sola y única noción posible? En suma: ¿es la opción entre monismo y pluralismo una posibilidad teórica siempre abierta, o hay veces que deberíamos considerarla cerrada de entrada en un sentido o en otro (ya sea admitiendo que cierta noción o nociones filosóficas solo admiten una versión, y por tanto forzando un monismo respecto a ellas *ab initio*, o bien admitiendo que cierta noción o nociones filosóficas no admiten tener una única versión, y por tanto forzando un pluralismo respecto a ellas *ab initio*)? Todas estas cuestiones, y tantas otras, son importantes si se quiere ser cuidadoso a la hora de caracterizar la dicotomía monismo-pluralismo, y en lo que sigue intentaré despejar al menos las que considero principales.

1.2. ¿Validez, corrección, utilidad o verdad?

La primera pregunta aventurada antes es si, al definir los conceptos correlativos de monismo y pluralismo, lo que está en disputa es si hay una sola versión de la noción en cuestión (frente a varias) que es la única válida, o si no deberíamos decir más bien que es la única *correcta*, o la única *útil*, o la única *verdadera*, etc. En suma: lo que está en disputa es cuál es el criterio clave de adecuación que determina que, en el caso de ser monistas, defendamos que hay una y solo una versión de la noción X que es más adecuada o mejor que las demás. En función de cuál sea ese criterio de adecuación, la propia dicotomía monismo-pluralismo puede llegar a cambiar sustancialmente también.

En la formulación informal (valga el oxímoron) de la dicotomía monismo-pluralismo ofrecida al principio, he optado por el término «validez» por mis propios compromisos metametafísicos y metafilosóficos en general, pero ahora ha llegado el momento de justificar tal elección y de contraponer esa opción terminológica (y en el fondo conceptual) a las otras enumeradas más arriba. Decir que una noción, o alguna versión de una noción, es más *válida* que otra, o *in extremis* la única válida, remite en última instancia a un sistema, marco o teoría de referencia que contiene en sí ciertos criterios de validez internos. Por ejemplo, una jugada válida en el ajedrez es aquella que se adecúa a las reglas del juego; aquella que las reglas del juego (o del sistema) validan como normativamente correcta. Análogamente, cuál haya de ser la noción de libre albedrío (o cualquier otra) *válida* dependerá de, como mínimo, ciertos compromisos teóricos que podríamos considerar internos a cada teoría.

Por ejemplo, en la antropología cultural la noción de libre albedrío válida podría ser una que no tenga ninguna connotación metafísica ni física, mientras que en física la noción de libre albedrío, si se introduce, será indesligable de cuestiones sobre determinismo, predecibilidad, etc., y a su vez todas estas pueden ser nociones muy diferentes de la noción de libre albedrío usada en psicología, en economía o en otras disciplinas. Cuál sea en cada caso la caracterización correcta de «libre albedrío» dependerá, por tanto, de las condiciones que imponga la disciplina o ámbito de conocimiento (o de acción, más en general) desde el que estemos operando. En este sentido, las nociones de validez y de corrección, por esta impronta normativa, podrían considerarse equivalentes.

Sin embargo, esta relativización a sistemas o marcos de referencia que, desde mi concepción aquí explicada del término «validez», considero una implicación natural de su significado, parece conllevar ya un cierto deslizamiento hacia la postura pluralista; pues, si la validez es siempre relativa a un sistema de referencia que impone sus propios criterios de validez, y no puede predicarse de forma unívoca o absoluta, ¿no estamos ya acaso optando subrepticiamente por una de las dos opciones en liza, en este caso por el pluralismo?[1] Mi respuesta es que sí.

Por otra parte, si articulamos la distinción monismo-pluralismo sobre el criterio de la verdad, de tal modo que el monismo vendría a defender que hay una única noción (o versión de la noción X) *verdadera*, se estará cometiendo el mismo tipo de deslizamiento, pero en este caso a favor de una postura realista metafísica según la cual hay una (y solo una) verdadera y completa descripción del mundo, o una única manera en cómo las cosas realmente son, y tal vez también una postura metametafísica naturalmente asociada a la anterior que disponga que el objetivo de la metafísica es precisamente el descubrir y dar cuenta de dicha realidad metafísica unívoca (o, a la sazón, *verdadera*).

De modo que la opción terminológica a la hora de definir la dicotomía monismo-pluralismo incita ya, de manera sutil pero poderosa, a tomar partido por uno de los

[1] He de conceder que esto es correcto: a veces los sesgos y las preferencias teóricas de un autor permean el significado de los términos que emplea, acercando de soslayo la conclusión que se quiere defender por medio de dichos términos, y esto parece ser un producto inevitable de la propia empresa filosófica, en la medida en que no se puede hacer filosofía sin defender ya algunas posiciones de entrada; entre ellas, opciones terminológicas y conceptuales que sin duda contribuyen ya de algún modo a la posición teórica global que uno pretende defender en último término. Pero que este tipo de retroalimentación entre las posiciones teóricas globales y las opciones terminológicas y conceptuales particulares sea inevitable no quiere decir que no deba intentar corregirse dentro de lo posible, apuntando como ideal a la máxima neutralidad teórica, al menos a la hora de dar unas coordenadas teóricas generales sobre las que luego uno puede posicionarse en un lugar o en otro del espacio conceptual de posturas posibles. Por tanto, considero prioritario ser lo más explícito posible respecto a estos sesgos y retroalimentaciones.

dos dicótomos extremos. Si optamos por que la definición gire en torno a la noción de verdad, apuntando a la cuestión de cuál de las nociones (o versiones) es *la verdadera*, estamos ya asumiendo un marco realista que de alguna manera parece apoyar, aunque solo fuera intuitivamente, la opción monista; pues, al fin y al cabo, si hay una única manera de ser las cosas (por ejemplo metafísicamente), y la tarea de la metafísica radica en descubrirla y teorizarla, ¿no parece ya que eso lleva aparejada de alguna manera la idea de que también habrá una única noción de X universalmente válida, y que de lo que se trata es de descubrir cuál es esta *noción verdadera* de X? Tal vez esto no sea así en todos los casos o para todos los posibles valores de la susodicha variable (es decir, para todos los valores posibles de esa «X»), pero sí parece que se apuntaría generalmente en esa dirección. Y, por el lado opuesto, si optamos por que la definición gire en torno a la noción de validez, apuntando a la cuestión de cuál de las nociones (o versiones) es *válida*, parece que nos estaremos deslizando ya en una pendiente resbaladiza que nos abocará como destino último al pluralismo, por cuanto la noción de validez teórica puede entenderse como llevando ya aparejado un cierto relativismo (validez respecto a tal o cual sistema o teoría de referencia), como veíamos antes.

Así que la opción terminológica a la hora de caracterizar o definir la dicotomía, lejos de ser inocente, parece estar ya cargada de implicaciones teóricas, y además de manera difícilmente evitable. Otras opciones hasta ahora no exploradas, como apelar al criterio de la «utilidad» (ya hemos visto que el de «corrección» parece colapsar en el de «validez»), no corren mejor suerte. La utilidad, noción pragmatista por excelencia, ya contiene también en su seno una inclinación teórica clara: en este caso, las connotaciones pragmatistas de que lo importante es si tal o cual noción es apropiada para ciertos fines pragmáticos (y por tanto *útil* para conducir a ellos), ya sea para facilitar la vida humana en su sentido más general o para fines más concretos, posiblemente también –pues no están necesariamente excluidos– de orden teórico. Por tanto, apelar al criterio de la «utilidad» conlleva resultados similares a los de apelar al criterio de la «validez» o «corrección», solo que con matices ligeramente distintos: en última instancia, parece implicar también un deslizamiento subrepticio hacia la postura pluralista que defiende que lo que es bueno para cierta teoría no tiene por qué ser bueno para otra, o, en este caso específico, que la adecuación de una noción filosófica depende del uso que queramos darle en cada contexto (por ejemplo en cada contexto pragmático) concreto.

En la mayoría de casos, me siento muy poco inclinado a hablar de las nociones metafísicas en términos de verdad o falsedad; por ejemplo, según el uso que parece ser dominante en la metafísica analítica actual, formulando preguntas del tipo: «¿es *verdad* que esta o aquella es la noción de libre albedrío?», precisamente por mi sesgo antirrealista (*vid.* sección 2.4 y todo el capítulo 7 para más sobre esta orientación antirrealista), de modo que optaré siempre antes por alternativas conceptuales como

la corrección, la validez, la adecuación o la utilidad. Este sesgo, como he dicho, es inevitable en uno u otro sentido; lo más que podemos hacer es ser conscientes de que está ahí y del lugar desde el que estamos hablando y desde el que se nos está hablando. La neutralidad absoluta solo podrá ser un ideal al que tender, mas nunca una realidad plena: una suerte de horizonte asintótico al que intentar aproximarse aun sin poder llegar nunca a alcanzarlo.

Dado que la mayoría de autores en el panorama de la metafísica analítica actual tienen inclinaciones realistas, se tiende a caracterizar la distinción monismo-pluralismo en términos de cuál es la noción *verdadera* (ya sea de manera más explícita o, las más de las veces, implícita). Así, siguiendo con el caso del libre albedrío, la pregunta para este tipo de autores sería cuál es la *verdadera* noción de libre albedrío, de nuevo con la suposición de fondo de que (1) existe una única noción verdadera y el resto, de existir, son falsas y (2) es tarea del metafísico descubrir cuál es. Por mi parte, yo seguiré formulando la dicotomía en términos de validez o corrección. Siguiendo con el caso de ejemplo, la pregunta entonces sería, como adelantaba más arriba, cuál es la noción *válida* de libre albedrío (dentro de las constricciones impuestas por la disciplina, teoría o sistema desde el que estamos operando). Puede que la noción válida de libre albedrío para la psicología no sea la misma que la noción válida de libre albedrío para la economía, o la física, o la metafísica, etc. Esto nos lleva a la siguiente cuestión.

1.3. Niveles de aplicación: local vs. global e intrateórico vs. interteórico

También es posible sostener una postura que a primera vista podría parecer un término medio (aristotélico, tal vez) entre el extremo monista y el extremo pluralista: un pluralismo global salpicado de monismos locales. Desde mi concepción antirrealista (o de inclinaciones que algunos podrían llamar «pragmatistas», otros «deflacionistas», etc.), según la cual, como regla general, hay que relativizar siempre las cosas a sus sistemas o marcos de referencia, y no predicarlas en términos absolutos o pretendidamente universales, una posible solución de compromiso sería considerar que *internamente, dentro de cada teoría*, o de cada ámbito o contexto, puede haber una sola noción válida de X, mientras que en el plano interteórico, o a través de todos los diversos ámbitos o contextos posibles, precisamente por esa pluralidad de teorías que hacen uso de nociones parecidas aunque teóricamente distintas de X (o al menos homónimas), no cabría hablar de *una única* noción de X universalmente, y por tanto *externamente o interteóricamente* habría que admitir que las nociones de X son plurales.

Así pues, un pluralismo global, o externo, o interteórico, puede ser compatible con monismos locales, internos o intrateóricos. Por ejemplo: puede que haya una

única noción válida (léase: correcta, adecuada, etc.) de libre albedrío dentro de la economía, de tal manera que esa sea *la* única correcta para aplicar en el ámbito circunscrito de la economía, y lo mismo puede que ocurra en todas las demás disciplinas o ámbitos en general: puede que haya una única noción válida de libre albedrío en la psicología, pero que a su vez sea diferente de la noción válida para la economía, o una que valga tanto para la psicología como para la economía pero no para la física, etc. Las combinaciones posibles pueden multiplicarse *ad libitum*. En cualquier caso, lo que hay que tener en cuenta es que esta solución propone, o al menos deja abierta la puerta a la posibilidad de, que cada ámbito circunscrito de acción humana, con sus propias reglas y objetivos, tenga internamente *una única* noción válida de X, que no tiene por qué coincidir con la noción válida de X en otros ámbitos o disciplinas.

Pero también se podría ir más allá y ser pluralista en los dos niveles, tanto interteórico como intrateórico. Por ejemplo: admitir pluralismo al nivel interteórico (distintas disciplinas tienen distintas nociones de X, cada una con sus propios compromisos teóricos y características), y también admitir un pluralismo intrateórico, dentro de cada disciplina particular (dentro de cada disciplina, la noción X a su vez se subdivide en diversas variantes). El problema con este pluralismo global y local a la vez es que, aunque *de facto* las ciencias funcionen así, cosa muy distinta es el ideal al que estas tienden. Explicaré lo que quiero decir.

Puede ser cierto que en la psicología, por ejemplo, ciertas nociones complejas y difíciles de precisar, como «inteligencia» o «personalidad», puedan entenderse de varias maneras, al menos una por cada aproximación teórica: cada modelo de la personalidad, como el llamado «*Big Five» o* «modelo de personalidad de cinco factores» (Ter Laak 1996), por ejemplo, puede postular que la noción correcta de «personalidad» es una; pero, en la medida en que *de facto* coexistan varios modelos, por no haber llegado la disciplina aún a un punto de consolidación en el que solo reine uno y los demás hayan quedado descartados, habrá que admitir al menos como una cuestión de hecho que existe un pluralismo de nociones homónimas, o al menos de maneras teóricamente distintas de entender lo que intuitivamente se considera una misma noción. Y esto puede ser así al margen de que el ideal al que se esté tendiendo sea ese estado de consolidación donde solo quede una noción universalmente considerada como *la* correcta y el resto hayan sido descartadas por ser teóricamente inferiores a ella. Mientras no se llegue a ese punto de consolidación, habrá que decir que existe de hecho un pluralismo respecto a la noción X no solo entre diversas disciplinas, sino también, posiblemente, dentro de cada disciplina particular.

Pero esto no es óbice para que, dentro de cada disciplina, se esté continuamente intentando pasar de ese incómodo pluralismo a un monismo, según las distintas teorías o versiones en disputa van quedando exhaustas a través del proceder científico

quedando, idealmente, solo una de ellas como ganadora (en este caso, un solo modelo de «inteligencia», «personalidad» o lo que fuese, universalmente aceptado por todos los psicólogos). Por eso, que haya un pluralismo *de facto* respecto a la noción X dentro de una disciplina particular, no implica que ese sea el estado final o el más deseable para los que practican dicha disciplina; al contrario, puede que el estado más deseable para los practicantes de dicha disciplina sea un monismo respecto a la noción de X, y que sencillamente no se haya podido llegar aún a dicho monismo, por no estar resueltas las disputas en torno a cómo habría que entender la noción X, o cómo precisar o modelizar la noción X dentro de la disciplina en cuestión para hacerla universalmente válida y aceptable por todos sus practicantes.

Llegados a ese punto ideal de consolidación al que aludía, puede que se logre finalmente un *monismo local* respecto a la noción de «inteligencia» dentro de la disciplina psicológica, sin perjuicio de que, fuera de ella, siga siendo inevitable predicar un *pluralismo global*, puesto que la noción de inteligencia del campo de la psicología no tiene por qué ser la misma que la noción de inteligencia del campo de la economía, o del campo de la inteligencia artificial, o de la filosofía, o del lenguaje ordinario. Por tanto, sería útil distinguir estos dos niveles, y hablar de *pluralismo global, pluralismo local, monismo global y monismo local*.

Para resumir las cuatro posiciones:

1. El *monismo local* (o intrateórico) implica que, dentro de un ámbito concreto (p. ej. una ciencia), hay una sola noción válida de X.

2. El *pluralismo local* (o intrateórico) implica que, dentro de un ámbito concreto, hay varias nociones válidas de X (sin especificar si están en disputa entre sí o son todas consideradas igualmente aceptables, y, en este último caso, si son consideradas todas aceptables a la vez o en todos los casos, o si son consideradas aceptables unas en unos contextos y otras en otros).

3. El *monismo global* (o interteórico) implica que, a través de todos los ámbitos (en un sentido máximamente general o universal), hay una sola noción válida de X.

4. El *pluralismo global* (o interteórico) implica que, a través de todos los ámbitos (en un sentido máximamente general o universal), hay diversas nociones válidas de X (sin especificar si están en disputa entre sí o son todas consideradas igualmente aceptables, y, en este último caso, si son consideradas todas aceptables a la vez o en todos los casos, o si son consideradas aceptables unas en unos contextos y otras en otros).

Así, el pluralismo global es compatible con cualquiera de las dos opciones en cada ámbito local (monismo o pluralismo local), mientras que el monismo global solo sería compatible con el monismo local en todos los casos. Por este carácter máximamente restrictivo, que choca frontalmente con la práctica real tanto en las ciencias como en otros ámbitos de acción humana, y con el propio sentido común, propongo que el monismo global (la idea de que la noción X tiene que ser absolutamente unívoca a través de todos los posibles ámbitos de acción humana, incluyendo las ciencias, la filosofía, el lenguaje ordinario, los juegos, y todo lo que se quiera) es no solo empíricamente falso (no es eso lo que se da de hecho) sino también teóricamente indeseable, y debería ser rechazado.

Es extremadamente implausible que la noción de «amor», por ejemplo, haya de ser entendida exactamente igual en todos los ámbitos; en la psicología, la sociología, la biología, la antropología comparada, el lenguaje ordinario, los juegos, las novelas románticas, el arte figurativo, el cine, la legislación, etcétera. Probablemente sería imposible encontrar una noción de «amor» tan máximamente general y unívoca como para aplicarla igual en todos estos ámbitos. O en todo caso, de encontrarla, sería también máximamente abstracta y pobre de contenido, lo cual podría suponer también un problema teórico dependiendo de nuestros intereses. Un monismo global exigiría al mismo tiempo un monismo local en todos y cada uno de los ámbitos particulares (cosa ya de por sí discutible, como hemos visto antes), y no solo eso, sino que también exigiría que la noción X, a través de todos esos ámbitos particulares, fuese la misma. Esto resulta a primera vista inaceptable.

Por tanto, un pluralismo global o interteórico parece ser la postura más razonable (y también teóricamente más útil), al menos en la gran mayoría de casos. Y así, una vez aceptado el pluralismo al nivel global o interteórico, quedaría por dirimir, caso por caso, si existe un monismo local o un pluralismo local dentro de cada ámbito (p. ej. cada ciencia, cada disciplina, cada juego, cada sistema lógico o cada ámbito de actividad humana en general).

Así pues, los dos extremos, dentro de las distintas combinaciones posibles de pluralismo/monismo y global/local, serían:

A. Extremo monista: monismo global y además monismo local en cada ámbito particular.

B. Extremo pluralista: pluralismo global y además pluralismo local en cada ámbito particular.

Y luego, entre medias de estos dos polos, existirían todas aquellas posibles distribuciones con pluralismo global (pues ya hemos argumentado que el monismo global solo sería compatible con una distribución de monismos locales) y monismos o pluralismos locales según el caso.

Visualicémoslo mejor con el ejemplo anterior: la noción de «libre albedrío».

Partimos del *pluralismo global*, es decir, de que hay varias nociones de «libre albedrío», posiblemente una por cada ámbito de acción o conocimiento, y no solo una que valga para todos. Después, lo que está en cuestión es si dentro de cada uno de esos ámbitos de acción o conocimiento particulares, hay un monismo o un pluralismo local respecto a la noción de «libre albedrío»; es decir, si en cada ámbito hay solo una noción de «libre albedrío» adecuada, o más de una, cada una con sus propias características. Y la distribución podría ser, por ejemplo, así (es un escenario totalmente imaginario, solamente para ilustrar lo que propongo):

- En psicología: pluralismo (varias nociones en disputa de libre albedrío; aunque se aspira a resolver la disputa y quedarse solo con una).

- En física: monismo (una sola noción bien definida y universalmente aceptada de libre albedrío).

- En economía: pluralismo (hay distintos modelos alternativos sobre el libre albedrío pero el consenso general dentro de la disciplina es que uno de ellos se aplica mejor en ciertos contextos o para ciertos casos y otro de ellos se aplica mejor en otros contextos o casos, de modo que no están realmente en disputa, o al menos no hay un intento mayoritario de unificar las dos nociones en una; se acepta que ambas pueden servir bien para propósitos distintos).

- En filosofía: pluralismo (los filósofos no acaban de ponerse de acuerdo sobre cómo entender el libre albedrío, como es de esperar).

- En un juego particular, por ejemplo el ajedrez: monismo (a efectos de las reglas del ajedrez, el libre albedrío se entiende de manera perfectamente precisa como lo que hace que el jugador opte por una jugada posible entre otras, por ejemplo, sin entrar en mayor detalle).

- En una disciplina artística particular, por ejemplo la pintura: pluralismo (a efectos de la teoría y técnica de la pintura, la noción de libre albedrío se entiende de manera vaga de tal modo que no está claro lo que implica y puede significar cosas distintas en distintos contextos, por ejemplo en distintas escuelas –surrealistas y dadaístas podrían tener un concepto distinto del habitual, tal vez– o para distintos maestros o teóricos).

Todas estas no son más que posibilidades inventadas que empleo a modo de ejemplo; no me estoy comprometiendo con la verdad ni la validez de ninguna de ellas. Pero, como se puede observar en esta distribución imaginaria, el caso del libre

albedrío sería uno de esos casos intermedios en los que nos moveríamos entre el extremo monista y el extremo pluralista, y se daría el fenómeno al que aludía al principio de esta sección como una especie de «término medio» entre las dos cosas: un pluralismo global con monismos locales en algunos ámbitos y pluralismos locales en algunos otros.

1.4. Pluralismo: ¿distintas versiones de una misma noción o distintas nociones?

A su vez, otra pregunta que merece ser planteada es la de si, al hablar de pluralismo, estamos hablando de distintas nociones de X o distintas versiones de la noción X. Puede parecer un mero matiz terminológico, pero creo que esconde un fondo importante, especialmente al contemplar la cuestión desde el punto de vista de una teoría de la identidad. Ya que he estado utilizando antes el juego del ajedrez como material para ejemplos, voy a seguir empleándolo: introduzcamos, pues, el **Paradigma de los distintos tipos de ajedrez**. En el fondo, es una pregunta casi idéntica a la que se presenta siempre al cuestionar si respecto a alguna noción cualquiera deberíamos ser monistas o pluralistas, con la diferencia de que el ajedrez no es una noción ni un concepto en un sistema conceptual, teoría o disciplina, sino un sistema mismo (o una disciplina misma, según se mire). Pero la pregunta que cabe hacerse es esencialmente la misma: ¿hay un solo juego del ajedrez o varios?

Alguien podría aventurar una respuesta monista basándose, por ejemplo, en la historia del juego. Trazando dicha historia desde sus orígenes hasta la actualidad (sea cual sea esta; es un tema que no nos concierne aquí) podría argumentarse que a pesar de sus transmutaciones y sus posibles variaciones a lo largo del tiempo, el juego del ajedrez es uno; de manera análoga a como consideramos, por ejemplo, que un organismo recién nacido, en su madurez y a punto de morirse es uno también, a pesar de las obvias diferencias de todo tipo que exhibirá entre estas distintas etapas de su vida. Pero este criterio no tiene por qué zanjar definitivamente la cuestión. También hay una línea histórica que se puede trazar entre lo que pensaban y hacían algunos presocráticos y lo que se enseña en los departamentos de física teórica de las grandes universidades del mundo hoy, pero posiblemente en este caso las discontinuidades entre una y otra etapa de la disciplina podrían justificar considerarlas como físicas distintas, como de hecho hacen algunos filósofos de la ciencia: la física de Tales no es la misma que la física de Aristóteles, que no es la misma que la física de Galileo, que no es la misma que la de Einstein, etc.; sin perjuicio de que todas ellas compartan el mismo nombre de pila, «física». Pero evidentemente también cabe la postura contraria, resaltando la continuidad sobre las discontinuidades, y aunando en una misma cosa todas las distintas «versiones» o «variantes» anteriores.

La decisión última de considerar a todas las distintas físicas como formando parte de una sola ciencia (que podríamos llamar «*la* física») con distintas etapas o variantes, o considerarlas como cosas distintas aunque compartan un mismo nombre, parece ser, al final, algo relativamente arbitrario. Al menos a primera vista, para alguien que no sea un filósofo de la ciencia o un físico o algún otro tipo de experto con una posición clara sobre el tema, esta cuestión puede aparecer, de nuevo, como una mera opción clasificatoria sin mayor relevancia, pero desde el punto de vista de la metafísica es importante, y más aún desde el punto de vista de una metafísica de la identidad. Y es un caso análogo al de si considerar las variantes del ajedrez como versiones de un mismo juego o como juegos distintos, que a su vez es análogo al problema principal de esta sección: si considerar que una noción filosófica (en especial metafísica) X que tiene distintas concepciones con distintas características debería entenderse como una noción con varias versiones o como nociones distintas unidas por un mismo nombre o algunos rasgos comunes.

En suma: es el mismo problema básico que subyace también a la disputa entre monismo y pluralismo, solo que manifestado a otra escala. Y más aún: a su vez, esta última aseveración implica tomar partido por una de las dos opciones entre una posición monista y pluralista respecto al problema mismo; pues, si todos estos distintos ejemplos ante los que aparentemente se puede ser monista o pluralista (el ajedrez, la física, la noción de libre albedrío, etc.)[2] constituyen en sí un «*mismo* problema», como yo mismo acabo de decir, estaríamos siendo monistas, mientras que si consideramos que son todos problemas filosóficos separados, o en cualquier caso que constituyen más de un solo problema, aunque sea con ciertas características comunes, estaríamos siendo pluralistas.

Esta es la *metacuestión del monismo vs. pluralismo*: el propio problema sobre monismo-pluralismo se puede aplicar a todo, incluyendo a la cuestión de si se trata en verdad de un solo problema (con varios casos de aplicación, manifestaciones o variantes) o de muchos problemas distintos aunque emparentados de alguna forma. De hecho, el mismo movimiento «*meta-*» podría hacerse si aplicamos la discusión monismo-pluralismo a cualquier otra de las nociones que entran en juego en la propia formulación de la dicotomía; por ejemplo: ¿hay una sola noción de *monismo* o varias? ¿Hay una sola noción de *pluralismo* o varias? ¿Hay una sola noción de *noción* o varias?

[2] Los ejemplos podrían multiplicarse fácilmente incluso sin necesidad de emplear mucho la imaginación, pues se pueden encontrar disputas similares por doquier: ¿La izquierda es una o son muchas izquierdas? ¿El feminismo es uno o son muchos feminismos? ¿La ciencia es una o son muchas ciencias? ¿La humanidad es una o son muchos pueblos distintos? Cuando los biólogos y los filósofos de la biología se plantean cómo definir la noción de especie, se enfrentan al mismo problema: este o aquel linaje de équidos, por ejemplo, ¿ha de contar como una especie o como varias? Lo mismo ocurre con el siempre delicado problema territorial en España, que podría expresarse quizás en forma de pregunta similar a las anteriores: ¿España es una (nación) o son muchas (naciones)? Y lo mismo es extrapolable a las entidades políticas en general: ¿Cuántas Alemanias ha habido a lo largo de la historia, una o varias? ¿El estado francés es el mismo desde la Edad Media hasta hoy, o ha habido varios estados franceses? Etc.

Y así con cualquier otro elemento que entre en la definición del problema. Y, evidentemente, también puede hacerse con las distintas definiciones: ¿es la caracterización informal de la disputa monismo-pluralismo que yo ofrecía al principio de esta sección la única definición válida o correcta o adecuada o verdadera (según se quiera) de la disputa monismo-pluralismo, o solo una entre varias? Y si son varias, ¿no deberíamos acaso hablar más bien de distintas concepciones de la dicotomía monismo-pluralismo, y no solo una? Como el lector habrá adivinado, inclinarse por esta segunda opción implicaría ser pluralista respecto a la propia cuestión del monismo vs. pluralismo, mientras que la primera implicaría ser monista.

Este *metadebate* sobre el debate original nos permite atisbar (si es que no perdemos antes la cabeza) una idea hasta ahora, yo creo, escondida y poco evidente, que tal vez arroje algo de luz sobre toda la empresa: a saber, que esta cuestión del monismo y el pluralismo es más fundamental de lo que parece, y tiene que ver con el problema mismo de la identidad. Cuándo o en qué condiciones decidimos que un conjunto de cosas parecidas son, en el fondo, *una y la misma cosa*, es el problema de la identidad en su formulación más sucinta; y ¿no es acaso el mismo problema (o no) que nos estamos planteando una y otra vez en este capítulo? Cualquier respuesta que demos a esta cuestión (¿son el mismo problema o no?), es a su vez, por virtud del alcance reiterativo o recurrente de estas cuestiones, dependiente de cuál sea nuestra teoría de la identidad, o al menos nuestras inclinaciones respecto a cómo entender la identidad y dirimir los casos problemáticos o «casos de identidad dudosa». Y por tanto, la posibilidad de que sean un mismo problema o varios es, en el fondo, el problema mismo: el problema de todo este trabajo. Pero como mínimo podemos decir eso: que la cuestión de «monismo sí o monismo no» (o «pluralismo sí o pluralismo no») no es para nada superficial ni periférica, ni una nota a pie de página de la metafísica, sino un asunto nuclear; pues es, en cierto sentido, la cuestión de la identidad misma, cuyo lugar no podría ser más central.

Por tanto, no podemos cerrar en estas páginas el debate de manera definitiva: hacerlo sería adelantarnos demasiado. Pero sí ofreceré algunas pinceladas sobre cómo podría quizás empezar a resolverse. Y para ello volveré al caso inicial: el ajedrez (o los ajedreces). Existen múltiples variantes del ajedrez reconocidas, y potencialmente su número es ilimitado según se cambien ciertas reglas, la disposición inicial de las piezas, los poderes de las piezas a la hora de moverse o capturar otras, y otros factores (Pritchard 2000). Hay una variante (o varias) en la que la posición de las piezas es aleatoria (el «ajedrez aleatorio de Fischer», el «ajedrez trascendental»…), otra en la que un jugador tiene 32 peones en lugar de las piezas estándar («ajedrez Dunsany»), otra en la que la reina de uno de los jugadores es sustituida por 8 peones adicionales («Juego de peones»), un ajedrez con tablero hexagonal, otro con tablero de rejillas, otro circular, otro tridimensional, etc. Y a su vez cada uno de estos puede subdividirse en varios más si cambia alguna regla o característica adicional: por ejemplo, puede

haber varios tipos de ajedrez tridimensional (distintos tableros tridimensionales con ligeras variaciones), o varios tipos de ajedrez aleatorio (ya he mencionado el de Fischer y el trascendental, pero caben más), etc.

De modo que la cuestión del monismo-pluralismo puede aplicarse a distintos niveles. Por ejemplo: ¿es todo ajedrez tridimensional una misma variante del ajedrez, o debería considerarse una variante distinta por cada tipo de tablero, por mínimamente distinto que sea? O quizás ciertas variaciones lo suficientemente importantes sí ameriten considerar que se ha introducido una variante distinta, pero otras no. Esta es la cuestión a todas las escalas: por tanto, podemos decir que el mismo problema se da en todas ellas de manera recurrente, como un fractal. Quizás el ajedrez Dunsany, donde uno de los jugadores tiene 32 peones, podría admitir a su vez la subvariante (llamémoslo «Dunsany33») de que sean 33 peones en lugar de 32 sin por ello dejar de ser considerado como, simplemente, «el ajedrez Dunsany» o la misma variante. O quizás para otros esa ligera modificación sí ameritaría considerarla como una variante distinta. Lo mismo ocurre con el problema mismo al nivel más alto: la cuestión de si todas esas variantes son el juego del ajedrez o distintos juegos (distintos ajedreces) emparentados.

Por tanto, una primera conclusión que puede sacarse de todo este problema es que la cuestión de si las variantes son variantes de la misma cosa o por el contrario son muchas cosas distintas parece depender de si las diferencias (o las similitudes) entre todas ellas son juzgadas (por algún tipo de sujeto que habrá que determinar) como lo suficientemente similares como para merecer englobarlas en una o lo suficientemente disímiles como para merecer dividirlas en varias. En suma: lo que está aquí en juego es el problema de la *identidad por similitud* o *semejanza*. Y por tanto, la pregunta que nos ocupa (la pregunta por la identidad de la cosa) puede empezar a formularse como una pregunta en términos de *suficiente o insuficiente semejanza*.

1.4.1. El Eje Analítico-Sintético como herramienta para resolver el debate

De la mano de esta cuestión, me gustaría introducir en este punto una aproximación genérica que valdrá para, al menos, recoger lo común a todos estos ejemplos y poner en una dimensión continua las distintas posturas posibles. Esta dimensión continua es lo que propongo llamar el «*Eje Analítico-Sintético*».

En el Eje Analítico-Sintético hay dos extremos: el extremo analítico y el extremo sintético. El extremo analítico consiste en descomponer o dividir al máximo las cosas. El extremo sintético, por el contrario, consiste en componerlas o unificarlas todo lo posible. Y entre los dos extremos hay una gradación continua de puntos intermedios.

Extremo analítico: posición de máxima división o tendencia al análisis.	**Polo analítico dominante**: rango de posiciones con más tendencia al análisis que a la síntesis.	**Término medio:** posición de equilibrio entre tendencia a la división y tendencia a la composición.	**Polo sintético dominante**: rango de posiciones con más tendencia a la síntesis que al análisis.	**Extremo sintético:** posición de máxima composición o tendencia a la síntesis.

Fig. 1. El Eje Analítico-Sintético.

El Eje Analítico-Sintético tiene como función principal iluminar ciertos fenómenos que tienen que ver con la composición, la mereología, la identidad, y la dicotomía monismo-pluralismo. Básicamente, de lo que se trata es de ampliar nuestra perspectiva respecto a cada caso particular, que normalmente está anclada en un resultado concreto (por ejemplo, «las variantes de ajedrez no son ajedrez propiamente, sino juegos distintos» o «las variantes de ajedrez siguen siendo todas un único juego», o cualquier otra cosa según cambie el tema en cuestión), y permitirnos ver que hay toda una panoplia de posturas posibles, desde la más analítica hasta la más sintética, y que la nuestra, la que se nos aparece como intuitivamente correcta e incluso, a veces, como la única posible, es solo una entre todas ellas. Esta ampliación de la perspectiva no solo tiene un valor cognitivo, sino también teórico, si de lo que se trata es de hacer una teoría metafísica que intente dar cuenta de todas esas posiciones posibles.

Todos los ejemplos de la nota 2 anterior pueden enfocarse desde la perspectiva del Eje Analítico-Sintético. ¿Hay una izquierda o varias izquierdas? Las personas de orientación más sintética preferirán la primera respuesta; las de orientación más analítica, la segunda.[3] ¿Hay una Alemania a lo largo de toda la historia, o varias? De nuevo; por definición, las personas que opten por responder lo primero estarán teniendo, al menos de cara a esta cuestión concretísima, una posición más escorada hacia el extremo sintético en el Eje; mientras que las que opten por responder lo segundo tendrán una postura más escorada hacia el extremo analítico. En resumen: dividir los entes = tender hacia el extremo analítico. Unificar los entes = tender hacia el extremo sintético.[4] En este sentido, como veremos más adelante en la sección 4.3,

[3] Estas expresiones, como «tener una orientación más analítica» o «más sintética», no tienen por qué entenderse en términos psicológicos o cognitivos, aunque también podrían entenderse así. De momento las formulo intentando ser máximamente neutral: lo único que implica «ser más sintético» o «tener una orientación más sintética» es que se opta (ya sea de manera teórica y explícita, consciente, etc., o de manera intuitiva, inconsciente, preteórica, etc.) por las posiciones en las que un conjunto de cosas similares se ven como una cosa unitaria, frente a verlas como una multiplicidad dispar. Y lo opuesto con «ser más analítico» o «tener una orientación más analítica».

[4] Al utilizar así los términos «analítico» y «sintético» no pretendo estar dando con algo así como la «verdadera esencia» de la síntesis o del análisis como operaciones o herramientas metodológicas, sino

podría decirse también que las ontologías más frugales tienden hacia el extremo sintético, mientras que las más abundantes, promiscuas o profusas, tienden hacia el extremo analítico. El movimiento analítico por excelencia es la fisión, mientras que el movimiento sintético por excelencia es la fusión: por eso esta distinción también tiene un claro alcance mereológico.

Además, hay un fenómeno curioso que tiene que ver con la *cercanía o lejanía*, o, en una palabra, con la *distancia* (en sentido tanto literal como figurado) desde la que encaramos alguno de estos casos. Por ejemplo: vistos desde el espacio todos los picos de una cordillera se aparecen como una masa continua, mientras que, estando situado al nivel de la cordillera misma, en tierra, pueden diferenciarse fácilmente. Lo mismo se aplica también con la «distancia» en sentido figurado: por ejemplo, alguien que sea muy conocedor de las distintas corrientes políticas de izquierda que conviven dentro de un país, por estar, por ejemplo, militando en alguna de ellas, o simplemente por tener un gran interés por la política, seguramente se sentirá más inclinado a hablar de «varias izquierdas» antes que de una sola entidad unitaria llamada «*la* izquierda», ya que le parecerá intuitivamente que esto último es de un trazo demasiado grueso; una abstracción excesiva que se deja diferencias relevantes en el tintero, y que, al aglutinar demasiado en una sola cosa, ignora importantes diferencias al nivel de la realidad subyacente que se propone conceptualizar. Sin embargo, para alguien que no tenga ni idea de las distintas corrientes y vicisitudes de la izquierda polaca, pongamos, bastará seguramente más que de sobra con hablar de «la izquierda polaca» como un todo unitario, sin mayor matización.

Del mismo modo, aunque para nosotros, humanos, sea obvio que las culturas humanas son tremendamente variadas y a casi nadie (y menos aún, por ejemplo, a un antropólogo cultural, que se dedica precisamente a estudiar la diferencias entre ellas) se le ocurriría hablar de algo así como una sola «cultura humana» en singular; para una especie alienígena que viniese a estudiarnos, y que hubiese estudiado a muchas otras especies inteligentes en planetas distintos, probablemente las continuidades existentes entre todas las culturas humanas (que sin duda también las hay: *vid.* Brown 1991) y las diferencias globales entre la forma de operar de nuestra especie y la forma de operar de esas otras especies, harían que les fuese natural conceptualizar todos nuestros distintos modos de organización, a pesar de toda su diversidad aparente para nosotros, como una sola cosa (como «la cultura humana» o incluso «la cultura terráquea», en singular), por oposición a los modos de organizarse de esas otras hipotéticas especies extraterrestres. Es decir, que la cuestión de si existe una sola cultura humana o varias depende de la perspectiva, y en particular del grado de alejamiento o acercamiento desde el que se «mire».

---

que estoy usando ambos términos de una manera especial, que quizás choque con otras acepciones: por ejemplo, puede que en el habla cotidiana síntesis y análisis no se vean como diametralmente opuestos sino como estrategias complementarias, etc.

Cuanto más cerca estemos (o más *desde dentro* nos aproximemos) al objeto en cuestión, más fácil será que resaltemos sus diferencias y nos inclinemos a conceptualizarlo como una multiplicidad de cosas parecidas pero en último término distintas (p. ej. *las* izquierdas, *las* culturas humanas). Por el contrario, cuanto más lejos estemos (o más *desde lejos* nos aproximemos) al objeto en cuestión, más fácil será que lo percibamos como un objeto unitario y nos inclinemos a conceptualizarlo como una sola cosa cuyas ligeras diferencias locales no justifican dividirlo en varias entidades numéricamente distintas (p. ej. *la* izquierda, *la* cultura humana).

Pero tras todas estas presentaciones, apliquemos lo visto al caso de marras. ¿Son las variantes del ajedrez meras «versiones» de un mismo juego unitario, o son, contrariamente, cada una (o al menos cada tipo de variante) un juego distinto? Una primera respuesta, a la luz del Eje Analítico-Sintético y de lo que acabamos de decir acerca de la importancia de la perspectiva, y en particular la «distancia», sería decir que *depende*. ¿De qué depende? De si la perspectiva desde la que se está formulando la pregunta tiene una orientación más sintética o más analítica respecto al Eje. Esto puede parecer trivial, pero, en realidad, como adelantaba antes, ya sirve al menos para sacarnos del primer escollo con el que se encuentra la mayoría de la gente, incluidos los filósofos, al contemplar este tipo de cuestiones: el escollo de presuponer que hay una solución obviamente (o incluso indubitablemente) correcta o verdadera (a saber: la que nos resulta intuitiva a nosotros) y otras obviamente erradas o falsas. Esto puede parecer a primera vista una toma de partido por la posición pluralista, pero repárese en que, en verdad, no estamos tomando partido por ninguna de las posiciones concretas respecto a esta cuestión particular (a la pregunta de primer orden sobre si el ajedrez es uno o varios): no estamos diciendo que el ajedrez sea uno ni que sea muchos (pregunta de primer orden); lo único que estamos diciendo es que la respuesta *depende de cuán sintético o analítico seamos* (pregunta de segundo orden).[5]

Por tanto, el Eje Analítico-Sintético conduce al pluralismo, sí, pero solo al pluralismo de opciones (podríamos llamarlo un «*metapluralismo*»). Después, al enfrentar cada problema particular, se puede seguir optando por el pluralismo o por el monismo: tener en mente el Eje Analítico-Sintético lo único que hace es informarnos de que, sea cual sea la opción que escojamos, no es la única posible. De modo que, aunque la introducción del Eje no resuelve por sí misma el problema del monismo o

[5] Aunque es cierto que a este nivel (segundo orden) sí estamos optando por la opción pluralista; pues la opción monista sería afirmar que la pregunta solo tiene una respuesta (posible/válida/correcta/verdadera/etc.). Pero nótese que son dos niveles distintos: este es uno, y otro es el de la propia respuesta que elijamos respecto a si las variantes del ajedrez son un solo juego o varios. El mismo juego entre niveles puede verse también en el caso que comentábamos antes del monismo o pluralismo local vs. global. Ser pluralista respecto a las posibles respuestas a la pregunta (admitir que existen varias respuestas posibles: es decir, la opción pluralista en este nivel superior o de segundo orden) es compatible con luego ser monista al nivel inferior, respondiendo que el ajedrez es un juego unitario (la opción monista en el nivel inferior o de primer orden).

pluralismo respecto a las variantes del ajedrez, al menos nos amplía la perspectiva y nos pone delante todo el rango de respuestas posibles, desde la más monista, que en este caso sería la más sintética (hay un único juego con diversas formas) a la más pluralista, que en este caso sería la más analítica (cada mínima variante que introduzcamos en el juego es suficiente para considerar que se está dando lugar a un juego distinto). Análogamente: pensar que yo soy el mismo desde que nazco hasta que muero, a pesar de que tengo claramente formas muy diferentes e incluso conductas y pensamientos muy diferentes en las distintas etapas de mi vida, sería una postura relativamente sintética (unifica cosas que podrían dividirse), mientras que decir que por cada etapa de mi vida soy una entidad numéricamente distinta (o son todas ellas cosas que hay que considerar por separado en algún sentido) sería una postura relativamente analítica (divide cosas que podrían estar unificadas). Las dos opciones son arbitrarias, en el sentido de que ambas pueden adoptarse en principio; aunque una nos pueda resultar más natural que la otra, o ser mejor para nuestros propósitos teóricos o prácticos, etc.

In extremis, la posición totalmente escorada hacia el extremo analítico sería la que dijese que cada mínimo cambio o variación (en el parámetro que sea, etc.) amerita considerar que se trata de un objeto distinto: una postura que a nivel ontológico coincide con lo que yo entiendo como *esencialismo global total*, y que conduce a *ontologías hiperfragmentadas*, como veremos más adelante, en la sección 4.3. En el otro extremo, la posición totalmente escorada hacia el polo sintético sería la que dijese que no hay distinción ontológica a pesar de las diferencias, o, usando la formulación anterior, que ningún cambio o variación en el objeto que estemos considerando, por radical que parezca, es suficiente para considerar que se trata de un objeto distinto. Por tanto, resulta aparente que el extremo analítico es también extremadamente *intolerante*, mientras que el extremo sintético es a su vez extremadamente *tolerante*. Desde el extremo analítico, todo cambio, por mínimo que sea, es suficiente para romper la identidad del objeto y dividirlo en (como mínimo) dos: no se tolera cambio o variación alguna. Y desde el extremo sintético, todo cambio es bienvenido: ninguno, por grande que sea, justificará trazar una distinción ontológica y pasar a hablar de dos cosas distintas, sino que siempre, a pesar de todas las posibles variaciones, seguiremos hablando solo de una y la misma. Todos los cambios o variaciones serán, por tanto, tolerados.

Visto así, en términos de grados de tolerancia, la cuestión de si las variantes del ajedrez constituyen un único juego o cada una es un juego distinto puede contemplarse también como una pugna entre posturas más tolerantes o laxas (aquellas para las que el ajedrez, como juego, y por tanto como entidad unitaria, *admite* ciertas variaciones sin dejar de ser el mismo juego o la misma entidad) y posturas más intolerantes o rígidas (aquellas para las que el ajedrez *no admite* ciertas

variaciones, o quizás ninguna variación en absoluto, sin perder su «esencia» o su identidad y dejar de ser el ajedrez).

De nuevo, tener esta perspectiva no permite resolver el problema de primer orden: la cuestión de si las variantes del ajedrez son el mismo juego o juegos distintos. Pero sí permite, como vengo diciendo, contextualizar y comprender mejor el lugar de cada posible respuesta en un espacio conceptual donde podemos colocar de manera ordenada todas las respuestas potenciales: ese espacio conceptual es el Eje Analítico-Sintético. De hecho, la respuesta que acabemos dando a la pregunta de primer orden es, a efectos de este trabajo, relativamente irrelevante. En cierto sentido, es más importante tener claro cuál es el espacio conceptual de las posibles respuestas y el lugar de nuestra respuesta preferida en dicho espacio que el hecho de afirmar o negar cada una de esas respuestas particulares.

¿Quieres, por la razón que sea (por ejemplo por razones teóricas vinculadas a la teoría desde la que estás hablando o que estás intentando construir), considerar que cada variante del ajedrez es un juego autónomo, y que con cada variación (quizás no con cada *mínima* variación, pero sí con cada variación de cierta envergadura, arbitrariamente determinada) lo que estamos haciendo es romper con el juego anterior y crear uno nuevo? Pues sé bienvenido: ya tienes las herramientas para colocar tu opción en un *espacio ordenado de todas las opciones posibles*. ¿Y no es eso, acaso, en lo que consiste tener una *teoría*?

Si, por el lado contrario, prefieres ser más *sintético* (o, como hemos visto, más *tolerante*) y decir que puede haber variaciones hasta cierto punto (determinado arbitrariamente) sin que eso deje de ser el juego que todos llamamos «ajedrez», y que por tanto las distintas variantes no son distintos juegos, sino simplemente diversas versiones del mismo juego, pues bienvenido también: ya sabes dónde colocar tu respuesta. Y si no son consideraciones teóricas, racionales y explícitas las que te llevan a tomar una u otra opción, sino simplemente una cierta inclinación preteórica o intuitiva, tal vez incluso inconsciente, lo mismo: sabe que tu opción intuitivamente favorita, sea cual sea, es solo una entre todas las posibles.

Entonces, ¿la izquierda es una o son muchas izquierdas? ¿El feminismo es uno o son muchos feminismos? ¿España es una nación o muchas naciones? ¿Alemania es una sola a lo largo de toda su historia, o hay varias Alemanias? ¿El ajedrez es un juego unitario con diversas variantes o cada variante es un juego distinto? La respuesta a cada una de estas preguntas debe buscarse por separado, atendiendo, en cada caso, a todo tipo de cuestiones tan dispares entre sí que estaría completamente injustificado intentar agruparlas todas y darles, de un solo plumazo, una respuesta unitaria en un sentido o en otro. El Eje Analítico-Sintético permitiría decir algo común para todas: que la respuesta en todos los casos dependerá de cuán escorados estemos hacia un extremo u otro en ese continuo de posiciones entre el extremo sintético y el analítico.

Pero en verdad eso no es una respuesta (de primer orden), sino una *metarrespuesta* (de segundo orden).

La respuesta a la pregunta de primer orden en cada caso debería darse tras tener en consideración una miríada de factores particulares que probablemente sean específicos de ese caso y no se apliquen a los demás: quizás el caso del feminismo y el de la izquierda parezcan a primera vista equivalentes, y dicha equivalencia podría parecerle a alguien que justificaría un tratamiento al unísono; pero tal vez para un experto en teoría política, o para otra persona, ambos temas merezcan un tratamiento separado y tengan respuestas contrarias; quizás, por ejemplo, sí haya que considerar el feminismo como un fenómeno unitario pero no la izquierda, en base a consideraciones de orden histórico, o de teoría política, o de cualquier otra clase. O tal vez al contrario. De modo que sería ingenuo por nuestra parte pretender haber encontrado con esta herramienta del Eje Analítico-Sintético, o con toda la teoría desarrollada hasta aquí, una especie de herramienta todo-en-uno que nos permitiese responder al unísono a todas las cuestiones de este tipo; por ejemplo, sentenciando que, ante todos los casos de duda semejantes, hay que escoger *siempre* la opción más analítica posible, o la opción más sintética posible, o alguna otra intermedia.

Esto, como dictado teórico, es sin duda posible: lo único que digo es que seguramente no sea lo más prudente. Probablemente lo más prudente y razonable será considerar cada cuestión por separado, yendo caso por caso, y atender a los factores específicos que afectan a esa cuestión y no a las otras, y darle una respuesta específica, en lugar de simplemente aplicar a ciegas un algoritmo «prosintético» o «proanalítico» y administrar una respuesta estándar en todos los casos sin tener en cuenta su idiosincrasia. Por tanto, la pregunta original de primer orden respecto a las variantes del ajedrez queda abierta, no cerrada (al igual que en todos los demás casos citados a modo de ejemplo): pero, con suerte, ahora espero que contemos con una herramienta teórica que permita aproximarnos a ella de manera más comprensiva y teóricamente clara.

O, ante la duda, cabe decir que la respuesta a esa y otras preguntas similares es que *depende*.

1.5. Un argumento a favor del pluralismo: la incertidumbre y la falibilidad

Estas consideraciones llevan naturalmente a aceptar una posición pluralista al menos en lo global, o en un orden superior: parece que podemos afirmar ya con cierta seguridad que normalmente hay varias opciones o respuestas posibles, no solo una. Las cuestiones de orden inferior o más básico (preguntas particulares sobre si la noción

X es una o múltiple, p. ej. si el ajedrez es uno o muchos, etc.) pueden tener una respuesta u otra, pero al menos parece razonable reconocer que siempre cabe, a un nivel superior, plantearse que todas esas posibles respuestas se articulan y conviven en un cierto espacio, si no de igualdad, al menos sí de posibilidad o plausibilidad, de tal modo que sería inapropiado, la mayoría de las veces, prejuzgar cuál de ellas ha de ser la correcta y que esa es a su vez la única posible e indubitablemente verdadera. Tal vez no en todos los casos, pero sí en la mayoría.

¿Y por qué resulta esto razonable? Precisamente por el reconocimiento de nuestra propia falibilidad, de nuestras propias limitaciones epistémicas: tanto las nuestras a nivel individual, de orden cognitivo o psicológico, como de las disciplinas desde las que actuamos, por ejemplo las ciencias. A veces el desarrollo científico lleva a procesos de cambio conceptual (Kuhn 1962/2016) por los cuales ciertas nociones que parecían unitarias requieren ser desglosadas y desambiguadas (por ejemplo, la gravedad como fuerza de atracción a distancia en Newton o como deformación del espaciotiempo en Einstein); mientras que otras veces nociones que parecían múltiples se unifican en una (por ejemplo, el agua, el hielo y el vapor se unifican mediante la química en un solo compuesto H_2O). Este tipo de procesos, que se dan continuamente en el desarrollo de las ciencias, son extremadamente difíciles, si no imposibles, de predecir con antelación, por la misma razón por la que resulta extremadamente difícil (incluso para los expertos de una misma disciplina) prever cómo serán los paradigmas científicos del futuro. Esta incertidumbre radical justifica, a mi juicio, mantener una actitud lo más prudente y humilde posible ante las verdades científicas: lo que hoy se considera una cosa mañana puede ser considerado otra. Y esta actitud de prudencia y humildad, en el debate concreto sobre el monismo y el pluralismo, se debería traducir no en una suspensión del juicio, sino en una apuesta por el pluralismo.

Al margen de cuál sea la respuesta científicamente correcta (en el marco de las mejores teorías actuales, etc.) sobre si la noción de masa debería considerarse una o dividirse en varias, y qué méritos históricos o filosóficos o teóricos dentro de la propia física pueda tener cada una de las posibles posiciones al respecto, el hecho es que al menos parece que hay que dejar abierta la puerta a la posibilidad de que otras opciones además de la que se nos aparece como evidentemente correcta o verdadera comparezcan *como opciones* en el espacio de respuestas posibles, precisamente por este argumento derivado de la incertidumbre y la falibilidad.

Además, por la asimetría que vimos anteriormente respecto a las combinaciones posibles de pluralismo y monismo local vs. global, de tal manera que un pluralismo global (o a un nivel superior) admite que a nivel local (o en los niveles inferiores) sea válido optar o bien por el monismo o bien por el pluralismo, mientras que, por el contrario, un monismo global o de orden superior exige que en todos los niveles inferiores la respuesta sea también monista; también parece decantarse naturalmente

de esto la conclusión de que, entonces, al ser el monismo mucho más exigente o intolerante que el pluralismo, ante un mínimo de incertidumbre deberíamos optar por defecto por el pluralismo, y dejar el monismo solo para aquellos casos en los que podamos tener una certeza plena (por ejemplo, en sistemas formales o contextos normativos) de que, ahora sí, hay una y solo una respuesta posiblemente correcta; o, en el límite, que hay una sola respuesta que es *necesariamente* la correcta.

En todos los demás ámbitos (en las ciencias empíricas, en las disciplinas prácticas o técnicas, en la vida común y corriente, etc.) deberíamos operar siempre con la presuposición de que nuestras creencias, incluso las más asentadas y aparentemente evidentes, son falibles, por lo que yo denomino la *ineludible posibilidad de error* que existe siempre, de manera ineliminable, excepto en sistemas formales o contextos normativos.[6] Y esto implica, en el caso del debate monismo-pluralismo, mantener una cierta preferencia por defecto por el pluralismo, en tanto que es más tolerante con el cambio y las posibilidades alternativas que el monismo (sin perjuicio de que, como proponía en la sección 1.3, pueda defenderse también el monismo en diversos contextos locales).

Pero todavía quedaría otra pregunta por hacer: ¿qué ocurre con la metafísica entonces? ¿Deberíamos tratarla como tratamos a las ciencias empíricas y las técnicas y la vida ordinaria, donde impera la ineludible posibilidad de error, o por el contrario deberíamos considerarla como un ámbito donde sí caben las certezas absolutas (por ejemplo, por tratarse de una disciplina *a priori*)? Este debate más general sobre si la metafísica es *a priori* o *a posteriori* o, de manera más amplia, si admite la posibilidad de error o no, excede estas páginas. De momento solo aventuraré lo siguiente: parece razonable afirmar que, aunque la metafísica fuese una disciplina completamente *a priori* y por tanto desembarazada de las complicaciones epistémicas de las que adolecen todos los ámbitos que traban relación con la experiencia, y aunque pudiéramos decir que hay ciertas verdades metafísicas (incluso todas) que son unívocas, absolutas, invariables y eternamente verdaderas y correctas, al margen de que nosotros las conozcamos (o las podamos conocer) o no; incluso aunque aceptásemos todo esto, decía, seguiría siendo innegable que *de facto* hay teorías metafísicas continuamente en disputa, y por tanto también nociones metafísicas (o diferentes versiones de una misma noción metafísica) continuamente en disputa también. Para algunos metafísicos la identidad es una cosa; para otros es otra. Para algunos el tiempo es una cosa, para otros es otra. Para algunos los mundos posibles son una cosa, para otros son otra. Etcétera.

[6] Este problema de la «ineludible posibilidad de error» no es sino una reformulación del clásico problema de la inducción de Hume, sobre el que diré algo más en el capítulo 7 sobre realismo y antirrealismo, específicamente en la sección 7.3.

Este hecho, incluso aunque supusiésemos que hay una de todas las opciones en disputa que es verdaderamente la correcta en un sentido absoluto y unívoco (cosa que yo no supongo, pero podría hacerse), debería ya ser suficiente para admitir al menos un cierto *pluralismo metodológico*, de tal modo que no presupongamos *una* de las opciones en disputa por la correcta antes de haber llevado a término el debate correspondiente. El monista que dijese que la noción de verdad es *una* y además *esta o aquella* en concreto, de todas las nociones de verdad posibles y existentes en el campo de la epistemología o la filosofía más en general, estaría en cierto sentido arriesgando demasiado: pues, si bien podría resultar que llevase razón en último término, *por ahora no lo sabemos* (en la medida en que, por ejemplo, no hay un consenso pleno al respecto entre los filósofos, ni ninguna «prueba» o «experimento crucial» que pudiese hacerse para zanjar el debate definitivamente, como sí sucede en la física u otras ciencias exactas), y por tanto habría que mantener, al menos al nivel metodológico (que es de un orden superior, por encima del nivel de las cuestiones concretas) un pluralismo que permitiese decir que: (1) hay un espacio de respuestas posibles en cada caso particular, (2) alguna de esas respuestas podría ser la únicamente verdadera o correcta (se deja la puerta abierta a monismos locales), pero (3) no podemos prejuzgar o presuponer cuál de todas esas respuestas posibles es la únicamente verdadera o correcta, y por tanto hay que admitir en principio a todas para luego ir, en todo caso, mediante el debate y el desarrollo de la disciplina, ir acotando y reduciendo el terreno de respuestas posibles hasta llegar idealmente a esa única posibilidad verdadera o correcta. Pero esto, de nuevo, es apostar por un modelo de pluralismo global (o de orden superior) y luego monismos o pluralismos locales (o de orden inferior) en cada caso concreto.

Y esto se aplica también a la metafísica, en la medida en que, incluso de haber una respuesta únicamente verdadera o correcta a cada pregunta metafísica particular, parece evidente que, al menos por el momento, *no se sabe cuál es*, aunque solo fuera guiándonos por el hecho innegable de que no hay un consenso pleno entre los propios metafísicos. Por tanto, el argumento de la incertidumbre a favor del pluralismo global, que antes veíamos aplicado a las ciencias positivas y otros ámbitos *a posteriori* (por usar la terminología tradicional), resulta ser aplicable también a la metafísica, con independencia de si consideramos que la metafísica es *a priori* o *a posteriori*, o con independencia de nuestra postura metametafísica acerca del estatuto modal de las verdades metafísicas, de si somos realistas o antirrealistas metafísicos, y otras cuestiones aparejadas. La única postura en la que tendría sentido ser monista *tout court,* a todos los niveles, sería la de alguien que pensase que la metafísica consiste completamente de verdades necesarias (o *a priori*, si no se distinguen las dos cosas) y que además *conocemos sin incertidumbre cuáles son esas verdades*. Pero esto último es precisamente lo que yo he intentado negar aquí: yo admito (en favor del argumento) que puedan ser verdades necesarias y que puedan ser en principio

cognoscibles, pero niego que *de hecho ya las conozcamos*.[7] Por lo tanto, el sentido común dicta que debemos ser pluralistas al menos en el sentido de reconocer que *de facto* las posturas posibles (respecto a cuál es la noción X correcta o verdadera o válida) son múltiples y no existe solo una.

1.6. El plano descriptivo y el plano normativo

¿Pero qué quiere decir realmente eso de que conviene ser pluralista globalmente porque *de facto* las posturas posibles son múltiples y no una sola? Podría responderse que el monismo no consiste, como yo lo estoy presentando, en la idea de que *de hecho solo exista una única posición (o noción) válida*, sino que consiste en la idea de que, al margen de cuántas posiciones posibles en disputa existan *de facto*, solo una de ellas puede ser la (únicamente) correcta o válida. Pero entonces nos topamos con una ambigüedad aquí; una ambigüedad sobre la que seguiré llamando la atención constantemente a lo largo de todo este trabajo, pues es uno de los argumentos centrales que lo vertebran: la ambigüedad entre el *plano descriptivo* y el *plano normativo* en metafísica.

Considerar que la posición monista, ante cualquier debate monismo-pluralismo respecto a una noción o concepto cualquiera (ya sea filosófico, como el caso del libre albedrío, o de cualquier otro campo, como el caso del ajedrez y sus variantes), consiste en defender que *de hecho solo existe una noción de X* (p. j. una sola noción de libre albedrío, a la escala que sea) *o una entidad X unitaria* (p. ej. un solo juego del ajedrez al que pertenecen todas las variantes), es una posición *descriptivista*, en la medida en que lo que estamos diciendo con ello no es algo sobre cómo *deberían* ser las cosas, o cómo *deberíamos* considerar que son, o cómo *deberíamos* operar conceptual u ontológicamente (p. ej. agrupar todas las variantes del ajedrez en un solo juego o dividirlas en varios), sino, presuntamente, algo sobre *cómo son de hecho las cosas*.

Afirmar, con una intención o fuerza *descriptivista* (ya sea explícita o implícita) que *solo hay un único juego del ajedrez*, es afirmar que *de hecho*, en el sentido que sea, solo hay un único juego del ajedrez. Esto puede tener una lectura sociológica, si estamos haciendo sociología (p. ej. afirmando como una cuestión de hecho que la mayoría de la gente lo considera un juego unitario a pesar de las variantes), o una

[7] En verdad niego también que sean verdades necesarias en el sentido fuerte o absoluto de necesidad que requeriría el realismo metametafísico al uso, o la posición de que la metafísica consiste en descubrir la realidad tal cual esta es, de manera unívoca o absoluta, porque me opongo al realismo tanto metafísico como metametafísico. Pero esta es una posición que explicaré más adelante, en el capítulo 7: de momento, la posición *de mínimos* para sostener el argumento de la incertidumbre a favor del pluralismo es que, sea cual sea nuestra postura metametafísica, tiene sentido ser pluralista global en la medida en que las verdades metafísicas, aunque existan y sean en principio *cognoscibles*, no son *conocidas*.

lectura práctica dentro de la propia técnica ajedrecística (p. ej. afirmando que en la teoría o la práctica canónica del ajedrez, de hecho se lo considera un juego unitario a pesar de las variantes), o una lectura psicológica (si lo que estamos diciendo es que, empíricamente, se ha investigado cómo reacciona la gente ante una enumeración de las principales variantes del ajedrez y se ha concluido que, cognitivamente o lingüísticamente o a cualquier otro nivel, tienden a agruparlas como un solo juego unitario a pesar de las diferencias), o incluso una lectura ontológica, si lo que se está diciendo es que *de hecho*, al nivel metafísico (p. ej. para un realista metafísico que crea que hay tal cosa como «la realidad metafísica de las cosas en sí mismas»), solo hay una entidad unitaria que agrupa todas las cosas que nosotros llamamos «variantes del ajedrez», etc. Pero el factor común a todos estos ejemplos es que se trata de un discurso *descriptivo*, que (al menos putativamente) *describe* cómo son *de hecho* las cosas; no cómo deberían o tendrían que ser según determinados fines o ideales o pretensiones teóricas o de otra índole.[8]

Por otro lado, afirmar, con una intención o fuerza *normativista* (ya sea explícita o implícita) que solo hay un único juego del ajedrez, es afirmar que *solo debería haber* un único juego del ajedrez, o, para el caso que nos ocupa, que *solo se debería considerar que hay* un único juego del ajedrez. Esta diferencia entre el plano del *ser* y del *deber ser* es crucial, y la mayoría de las veces las aseveraciones del tipo «solo hay un único juego del ajedrez» o «solo hay una manera de servir a Dios» o «solo hay una lógica: la lógica clásica» o expresiones similares resultan ambiguas respecto a la fuerza (descriptiva o normativa) con la que se pronuncian, y ambos sentidos coexisten a la vez, queriendo decir ora una cosa, ora la otra, o incluso ignorando que la distinción existe por completo. Sin embargo, la diferencia es obvia, y su importancia debería serlo también: decir que *de hecho* solo existe un único juego del ajedrez no es lo mismo que decir que *solo debería existir* (o solo debería considerarse que existe) un único juego del ajedrez; y lo mismo con cualquier otro concepto o noción susceptible de ser el foco de una disputa entre monismo y pluralismo (aunque esta ambigüedad entre el plano normativo y el descriptivo va mucho más allá del debate monismo-pluralismo e impregna nocivamente toda la metafísica y me atrevería a decir, incluso, que toda la filosofía y hasta el discurso ordinario).

[8] Aunque, como seguramente ya habrá advertido el lector, de todos estos ejemplos el último es el más dudoso, pues precisamente, mientras que nadie disputa que la sociología o la psicología y demás sean disciplinas empíricas, para las que puede ser apropiado un discurso puramente descriptivo, sí está en disputa si la metafísica puede tratarse de manera similar, y más bien el tratamiento expuesto más arriba solo será aceptable *prima facie* por realistas metafísicos que piensen ya de entrada que existe tal cosa como la «realidad metafísica de las cosas en sí mismas» y que nosotros podemos descubrir y describir esa realidad metafísica como quien lleva a cabo un descubrimiento y una descripción de hechos empíricos (aunque sea en este caso por medio de métodos no empíricos; por ejemplo, por medio de descubrir verdades *a priori*).

Así que evidentemente sería deseable desambiguar cuál de los dos sentidos estamos queriendo significar mediante la proferencia de una expresión del tipo de las ya mencionadas, o desambiguar, en fin, si estamos hablando desde el plano descriptivo o desde el plano normativo. Y se verá que esto resuelve la cuestión con la que iniciaba esta sección: ¿qué quiere decir realmente eso de que convine ser pluralista globalmente porque *de facto* las posturas posibles son múltiples y no una sola? Pues quiere decir que, en un sentido descriptivista, estamos afirmando que las posturas en torno a si hay una única noción de X son *de facto* múltiples (al margen de si deberían o no serlo) y que, por ello, está justificada una perspectiva teórica pluralista respecto a la noción de X que al menos, con independencia de cuáles sean nuestras inclinaciones normativas al respecto (si creemos que realmente debería quedar solo una o que pueden seguir coexistiendo las distintas posturas en disputa), reconozca el *hecho* de que *fácticamente, descriptivamente*, *como una cuestión empírica o de hecho,* existen varias nociones de X o versiones de X en disputa. Eso sería ser pluralista en un sentido descriptivo.

Por otro lado, ser pluralista en un sentido normativo sería afirmar que, al margen de cómo sean de hecho las cosas (p. ej., aunque haya un consenso pleno respecto a que solo existe una noción de X), *deberían existir (o deberíamos considerar que existen*) varias nociones o versiones de X. Y lo mismo se aplica a las posturas monistas: el monismo descriptivista sería el que afirma que *de hecho* solo existe una noción X, y el monismo normativista sería el que afirma que *al margen de cómo sean de hecho las cosas, solo debería existir (o solo deberíamos considerar que existe) una noción X*. Y es aquí donde está la ambigüedad que antes nos asaltaba: mientras que en un sentido descriptivista se cumple lo que decía en secciones anteriores de que el monismo es más intolerante y es incompatible con que existan de hecho distintas posturas posibles respecto a cuál es la noción correcta o válida de X, en un sentido normativista esto no ocurre: es perfectamente coherente, por ejemplo, ser pluralista en el sentido descriptivo, admitiendo que *de hecho* hay varias nociones de X en disputa, y ser monista en sentido normativo, defendiendo que, de entre todas esas nociones de X en disputa, solo una es la únicamente verdadera o correcta (o que «solo puede quedar una», por decirlo en términos agonísticos). Del mismo modo, también es perfectamente coherente ser monista en sentido descriptivo y pluralista en sentido normativo, afirmando, respectivamente, que *de hecho* hay una sola noción de X (por ejemplo, intrateóricamente: que en una disciplina dada, por ejemplo la economía, se emplea una única noción de libre albedrío, con determinadas características teóricas) pero que *debería haber varias* en vez de solo una.

Por tanto, espero que ahora sea posible entender mejor que lo que decía más arriba respecto a que el monismo es más intolerante que el pluralismo, de tal forma que un monismo a una escala o nivel superior exige que haya monismo también en las escalas o niveles inferiores, mientras que un pluralismo a una escala o nivel superior es

compatible tanto con monismos como con pluralismos locales o a escalas o niveles inferiores, solo se aplica en la medida en que estemos hablando *en el mismo plano* en todos los casos; ya sea el plano descriptivo o el normativo. Si estamos diciendo descriptivamente que solo hay una noción X a nivel interteórico, por ejemplo, eso implica necesariamente que entonces solo puede haber una única noción X también en las diversas teóricas o disciplinas particulares, y que además es la misma a través de todas ellas, pues si no, no tendría sentido decir que globalmente, interteóricamente o transdisciplinarmente, hay *de hecho* una sola noción de X. Y lo mismo en sentido normativo: si lo que estamos diciendo es que normativamente, a un nivel global, solo debería haber una noción de X unitaria (por ejemplo, una noción interteóricamente o transdisciplinarmente unitaria de «libre albedrío» a través de todas las disciplinas, prácticas, teorías y ámbitos posibles), entonces por fuerza tenemos que defender también que en cada disciplina o ámbito particular debería haber una noción de X unitaria, y no muchas, lo cual lo hace incompatible con el pluralismo local o a escalas inferiores.

Pero esta incompatibilidad no surge si los dos sentidos, descriptivo y normativo, están mezclados; pues, como decía antes, es perfectamente coherente ser a la vez pluralista en sentido descriptivo o fáctico y monista en sentido normativo, o viceversa. De este modo, alguien podría, por ejemplo, creer que *de hecho* hay muchas nociones de X conviviendo dentro de la disciplina económica, pero que *debería* haber solo una; y por tanto, en este sentido, sin haber desambiguado la fuerza normativa o descriptiva de sus creencias, podría ser compatible ser pluralista y monista indistintamente, mientras que, si respetamos la distinción entre normativo y descriptivo, la incompatibilidad entre ambas cosas emerge inmediatamente.

En suma: es necesario distinguir los dos planos en el discurso, y muy en especial, por la gravedad de las confusiones que genera el mantenerlos indiferenciados, en el discurso metafísico. Es compatible ser monista en un sentido (normativo o descriptivo) con ser pluralista en el otro restante, pero es incompatible si nos mantenemos solo en uno de los dos planos sin ambigüedad o saltos entre ellos.

A modo de conclusión diré que, en mi opinión, habría que asimilar el debate metafísico al científico en al menos un aspecto clave: el de asumir que cada propuesta es en cierto sentido falible, derrotable, falsable, y renunciar a las pretensiones de certeza absoluta y necesidad de la metafísica tradicional. Si propones que algo debe ser (en un sentido normativo) la única opción correcta y verdadera de modelar un concepto, más vale que estés entonces dispuesto a que tu modelo sea atacado, criticado y eventualmente derrotado. Eso no quiere decir que sea ilegítimo proponerlo como el único válido, pero quiere decir que has de estar preparado para que, las más de las veces, esa propuesta no triunfe, sin presuponer que *tendría que triunfar sí o sí* porque estás «simplemente reflejando la verdadera estructura metafísica de las

cosas», y por ello no podría ser de otro modo. Es *esa* presunción metametafísica realista la que hay que abandonar, para pasar a una metametafísica antirrealista en la cual se asuma que lo que estamos haciendo es crear modelos, más como ingenieros conceptuales que como descubridores de la «auténtica» o «verdadera» estructura de la realidad.[9]

Mantener esa actitud de humildad permite disolver hasta cierto punto el debate entre monismo y pluralismo, porque en lugar de convertirse en las posiciones rígidas como las que suelen concebirse en la metafísica actual, tal que lo que están diciendo (cada una por separado) es que la «*verdad definitiva»* del asunto es que puede haber solo un concepto de X o varios, se convertirían en posiciones relativamente triviales; primero, porque en un sentido descriptivo o fáctico el pluralismo es la norma y es lo esperable, en la medida en que en cualquier tema filosófico la excepción es precisamente que haya un consenso pleno entre todos los filósofos, y después porque, en un sentido normativo, proponer una opción de entre todas las posibles opciones en disputa como la única válida no es más que reiterar de una manera un poco recargada lo que de hecho todos los filósofos hacemos en la práctica cotidiana: decir «he aquí mi propuesta, creo que es la mejor».

Lo que oscurece el debate y lo hace más intratable es la pretensión de que esa propuesta o apuesta particular, que cada uno creemos que es la mejor posible, sea «en realidad*», sin posibilidad de error y sin duda alguna*, la mejor posible. Así entendido, ser monista en un sentido normativo se convierte en algo tan trivial como ser pluralista en un sentido descriptivo: obviamente que hay muchas propuestas en liza (pluralismo descriptivo), y obviamente que cada uno apuesta por que se adopte la suya como la única correcta (monismo normativo). Es así como funciona la práctica filosófica, sin más.

Las posturas que se convertirían en ligeramente interesantes, por no ser tan triviales, serían el pluralismo en sentido normativo (*ha de haber* muchas propuestas, no solo la mía) y el monismo en sentido descriptivo (*de hecho* no hay más que una sola posición, a pesar de la aparente pluralidad). Este último puede ser empíricamente verdadero en los contados casos en los que, en efecto, haya un consenso tan pleno sobre un tema que *de facto* no haya ninguna alternativa a la postura única y universalmente aceptada: por ejemplo, si todo el mundo pensase que la identidad ha de ser binaria y no gradual, se podría ser monista en un sentido descriptivo respecto a este principio en concreto y afirmar, como una cuestión de hecho, que en efecto (sobre este principio, al menos) solo *existe* una única posición; no hay varias en disputa. Pero estos casos, de nuevo, siendo como es la filosofía, serán de seguro minoritarios.

[9] Retomaré esta discusión al final del capítulo 2, en la sección 2.4.

Y por último, la otra postura no trivial sería el pluralismo normativo, entendido como la propuesta de que, al margen de si de hecho hay o no hay varias opciones posibles respecto a la noción X, *debería haber* múltiples opciones, o tiene sentido que las haya, posiblemente determinadas por razones teóricas, de tal modo que nunca deberían colapsar (por efecto del debate filosófico y el progreso de la disciplina) en una sola de ellas. Por ejemplo: el pluralismo ontológico que veremos en la sección siguiente de Kris McDaniel al afirmar que la noción de existencia o ser debería dividirse en dos, una para regiones de espaciotiempo y otra para objetos situados en esas regiones de espaciotiempo (McDaniel 2004), consiste en una propuesta de este tipo, pues lo que afirma no es que *de hecho sean dos* (ya que, en la práctica cotidiana, puede que la noción de existencia sea de hecho unitaria), sino que *tienen que* ser dos; que *deberían ser dos*. Por tanto se puede considerar, a ese nivel, una posición pluralista en sentido normativo.

Pero lo más habitual, como decía, probablemente sean las propuestas monistas, ya que la complejidad normalmente asociada al pluralismo suele irritar la mente de los filósofos, que prefieren llegar a teorías más simples y «elegantes»; por ejemplo, en este caso, dando con una manera (lógica o conceptualmente) que permita volver a reducir la noción de existencia a una noción unitaria e indivisa solventando los problemas o los aparentes contraejemplos que señala McDaniel. Seguramente, por ello, abunden más las propuestas monistas, que tratan de construir un concepto de existencia (o de lo que sea) que solvente a la vez todos los obstáculos teóricos y sea aplicable universalmente, que las propuestas pluralistas, que asuman ciertos obstáculos teóricos como irresolubles y decidan vadearlos al coste de dividir una noción antes unitaria (y lo más importante: intuitivamente unitaria desde el sentido y el lenguaje común) en una noción dúplice o más compleja aún.

Pero, en definitiva, lo cierto es que caben posturas de los cuatro tipos, aunque cada una tenga sus especificidades y algunas de ellas sean más comunes o más intuitivas que otras: monismo en sentido descriptivo, monismo en sentido normativo, pluralismo en sentido descriptivo y pluralismo en sentido normativo. Y hay que tener siempre en cuenta de cuál estamos hablando.

1.7. Ejemplo: pluralismo respecto a la noción de existencia o el debate en torno al llamado «pluralismo ontológico»

Por fin, vamos ahora a examinar más de cerca, a modo de ejemplo, un debate real entre monismo y pluralismo en torno a una noción metafísica: la de existencia (o la de ser, si se quieren distinguir las dos cosas).[10] Se trata del debate entre *monismo*

[10] De hecho, para algunos autores, como veremos en seguida, la propia distinción entre ser y existir ya implica la posición pluralista.

ontológico y *pluralismo ontológico,* pues así han venido siendo llamadas en la literatura especializada las dos posiciones en liza.

El monismo ontológico es la posición que defiende que solo hay una única manera de ser o de existir; o, lo que es lo mismo, que la noción de existencia es unitaria, aplicándose igual a través de todos los dominios o categorías ontológicas, lo mismo para objetos presentes que pasados o futuros, y teniendo siempre las mismas características (por ejemplo, ser una noción monádica al nivel lógico, o lo que se quiera). El monismo ontológico, como veíamos en la sección anterior, puede entenderse en un sentido descriptivo o normativo. Aquí lo entenderemos en un sentido normativo, pues en un sentido descriptivo, como apuntaba anteriormente, el propio hecho incuestionable de que *de facto* existen muchas nociones de existencia o de ser en disputa ya refutaría una postura monista en sentido descriptivo. Pero entendiéndolo en sentido normativo, es decir, como afirmando que *debería* haber solo una noción correcta o verdadera, y que de lo que se trata es de dar con ella y eliminar el resto, el monismo ontológico tiene plena vigencia (al margen de que estemos de acuerdo o no), y es una posición que de hecho muchos metafísicos mantienen.

A su vez, el pluralismo ontológico, entendido también en un sentido normativo,[11] es decir, como afirmando que *deberíamos* admitir varias nociones distintas de existencia o de ser en nuestra metafísica, y que todas ellas pueden ser válidas o adecuadas o verdaderas en distintos casos o tal vez incluso ser válidas todas a la vez, es una posición minoritaria en el panorama de la metafísica analítica actual, pero tampoco por ello desdeñable, y ha tenido algunos destacados defensores.[12] Dentro de la filosofía contemporánea, uno de sus principales valedores ha sido Kris McDaniel, que ha contribuido formidablemente al debate entre monismo y pluralismo ontológico, no solo defendiendo la posición pluralista, sino también con importantes aportaciones metodológicas y teóricas que han hecho avanzar el estado de la cuestión.

La posición pluralista respecto al ser dentro de la metafísica analítica encuentra un precedente en la celebérrima frase de Aristóteles en la *Metafísica*: «El ser se dice de muchas maneras» (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003a-1003b). Más allá de si la postura del pluralismo ontológico puede atribuírsele o no al propio Aristóteles, la máxima anterior permite ilustrar su sentido: frente al monismo, que trata el ser como perfectamente homogéneo en todos los casos, lo mismo para objetos concretos que para objetos abstractos, lo mismo para propiedades que para categorías o relaciones o hechos, etc.; la alternativa pluralista consiste en considerar que en algunos de estos casos sería mejor entender la noción de ser de una manera (p. ej. con ciertas propiedades lógicas o metafísicas) y en otros casos de otra. La pregunta principal sobre

[11] Pues, como quedó claro un poco más arriba, es necesario hablar siempre *en el mismo plano*, ya sea el descriptivo o el normativo, sin saltar de uno a otro, para evitar incoherencias.
[12] También fuera de la disciplina filosófica propiamente dicha: por ejemplo, *vid.* Latour (2013).

la que se articula el debate entre monismo y pluralismo ontológico, por tanto, es: ¿puede ser que algunos objetos (o tipos de entidad) existan de manera diferente a como existen otros objetos (o tipos de entidad), o existen todos de la misma forma? A continuación repasaremos algunos argumentos de McDaniel y otros sobre esta cuestión.

Pero antes, veamos algunos ejemplos de cómo ciertos autores clásicos han afrontado este mismo debate. Como destaca Eric Matteson De Araujo en su tesis doctoral dedicada al tema del pluralismo de la identidad (que repasaremos más extensamente en el capítulo 2), las posturas de Moore y Russell al respecto podrían considerarse pluralistas (aunque ellos mismos no llegasen nunca a reconocerse como tales en términos explícitos). Moore, por ejemplo, argumenta que, mientras que puede decirse que dos objetos físicos existen, no puede decirse que el número dos exista, a pesar de que, sin duda, en algún sentido, *es*; pues si no fuera nada ni siquiera podríamos hablar de él ni reconocerlo como una y la misma cosa (o, alternativamente, en términos más adecuados a los intereses de este trabajo: no tendría identidad). Esta distinción entre *ser* y *existir*, que no es exclusiva de Moore, sino a la que también se suscriben otros autores como Russell o Meinong (aunque ellos hablan de «subsistir», y no de «ser», como opuesto a «existir»), ya justifica, para algunos teóricos contemporáneos, enclasar a todos estos venerables filósofos en el contencioso bando del pluralismo ontológico.

En concreto, Russell establece la distinción entre estas dos nociones o «maneras de ser», la *existencia* y la *subsistencia* (o el ser en general), apelando a la diferencia que hay entre entidades que *existen en el tiempo* (noción aproximadamente pareja a la que en la metafísica actual se suele llamar «entidades concretas») y otras que *no existen en el tiempo* o *están fuera del tiempo*, o, si se quiere, que son atemporales (noción aproximadamente pareja a la que la metafísica actual llama «entidades abstractas»):

> Encontraremos conveniente decir que las cosas existen solo cuando están situadas en el tiempo, es decir, cuando podamos señalar a algún momento de tiempo en el que existen (sin excluir la posibilidad de que haya cosas que existan en todos los tiempos). Así pues, los pensamientos y los sentimientos, las mentes y los objetos físicos existen. Pero los universales no existen en este mismo sentido; diremos que subsisten o que tienen ser, oponiendo 'ser' a 'existencia' de tal manera que entenderemos el primero en un sentido atemporal (Russell 1912/2001, citado en De Araujo 2021, p. 103, mi traducción).

A su vez, De Araujo (2021, p. 103) explica que esta no tiene por qué ser la única distinción entre las dos maneras de existencia (lo que aquí Russell, al igual que Meinong, llama «existir» y «subsistir»): puede que no tenga nada que ver con la temporalidad, sino con cualquier otra cosa; o puede que queramos decir que una cosa

puede tener los dos tipos de existencia a la vez (cosa que, aunque no hemos visto aquí, Russell niega: para él serían dos modos excluyentes), o podríamos querer aceptar que haya objetos que ni existen ni subsisten (con lo cual no serían dos modos de ser ontológicamente exhaustivos, como para Russell), etc.

Por lo tanto, estamos en una situación similar a la que describíamos anteriormente: el monismo, por sí mismo, no dicta cuál es la noción en cuestión correcta; solamente dicta que hay *solo una* que es la correcta; y lo mismo con el pluralismo: no dicta cuáles son las nociones correctas, ni sin son exhaustivas, compatibles o incompatibles entre sí, o cuáles son sus características lógicas o metafísicas, ni si todas son igualmente válidas en todo contexto o solo algunas en algunos contextos pero no en otros. El pluralismo solo afirma que hay varias nociones de X coexistiendo. Todos los demás son pasos posteriores.

Así, respecto al caso que nos ocupa, hay diversas opciones para ser pluralista ontológico, pero el denominador común a todas es que postulen que la noción de existencia o de ser se divide en, como mínimo, dos nociones. Kris McDaniel, por ejemplo, propone un pluralismo ontológico que distingue entre el modo de existencia de las regiones espaciotemporales y el modo de existencia de las entidades materiales que ocupan dichas regiones, considerándolas «dos categorías ontológicas fundamentales» (McDaniel 2004, p.140). La dualidad, según él, consiste en que el modo de existencia de los objetos materiales es existir *en* regiones de espaciotiempo (por tanto, la existencia no se predicaría de ellos *simpliciter*, sino siempre como una relación diádica entre el objeto y una región espaciotemporal), y, dado que las propias regiones de espaciotiempo no pueden estar existiendo a su vez en otras regiones de espaciotiempo (ni en sí mismas), estas tienen que tener un modo de existencia distinto del de los objetos materiales, que no esté relativizado a regiones de espaciotiempo (McDaniel 2010, p. 704).

Así, la noción de existencia quedaría partida en dos. Una (la de las regiones espaciotemporales) sería una relación monádica o se predicaría *simpliciter*: «la región espaciotemporal X *existe*». La otra (la de los objetos materiales que ocupan dichas regiones) sería una relación diádica, siempre relativa a regiones del espaciotiempo, y no podría predicarse *simpliciter*, sin hacer esa explicitación: «el objeto Z *existe en la región espaciotemporal X*».

Este, efectivamente, es un posible pluralismo ontológico, alternativo al de Russell, Moore o Meinong (a su vez distintos entre sí); pero cabrían muchos más. El propio De Araujo, al repasar este debate, formula una definición de pluralismo ontológico que pretende capturar y englobar en sí todas las posibles variantes: según él, el pluralismo ontológico es la posición que defiende que «hay al menos dos maneras de ser (o existir) tales que no hay ninguna otra manera de ser (o existir) más natural que ellas» (De Araujo 2021, p. 109). Y añade:

> Esta caracterización es neutral respecto a cuántas maneras de ser haya, cuáles sean esas maneras de ser, si hay o no una manera de ser genérica más allá de ellas, si las maneras de ser se solapan o no, si la naturalidad se da en grados, la relativa naturalidad de las distintas maneras de ser, y si hay cosas que pueden no tener ser en absoluto (De Araujo 2021, p. 109, mi traducción).

Esto implica, en primer lugar, un pluralismo (de orden superior) respecto al número de pluralismos ontológicos posibles o en disputa; y, después, una restricción al rango de pluralismos posibles: a saber, que satisfagan la definición ofrecida.[13] Más allá de eso, la definición es lo suficientemente amplia, como el propio De Araujo pone de manifiesto, como para dar cabida a presumiblemente la gran mayoría de contendientes que han existido y existen en la literatura metafísica al respecto. Pero lo que me interesa destacar aquí es que, desde la perspectiva de quienes defienden cada una de estas u otras versiones de pluralismo ontológico, hay un cierto monismo subyacente también, pues cada autor, al defender su propia versión de pluralismo ontológico (con tales y tales características particulares), está proponiendo que de todas esas posibles formas de ser pluralista ontológico hay *una* que es la correcta (o la más correcta, o lo que se quiera).

Por tanto, la estructura del debate monismo-pluralismo respecto al pluralismo ontológico (y posiblemente otros tipos de pluralismo respecto a otras nociones metafísicas) sería más compleja de lo que parece a simple vista. En el nivel más general, hay pluralismo porque los autores pluralistas (cada uno de ellos por separado) están de acuerdo en que no hay una única noción X, por ejemplo de existencia, sino varias (es por eso que son «pluralistas» en primer lugar). Después, dependiendo de si lo entendemos en un sentido descriptivo o normativo, al nivel inferior pueden ser pluralistas o monistas, en la medida en que reconozcan o no que *de facto* existen diversas maneras de ser pluralista ontológico o diversas versiones de pluralismo ontológico, cada una con sus especificidades. Si reconocen que *de facto* esto es así, serán pluralistas en sentido descriptivo respecto a las posibles maneras de ser pluralista ontológico en disputa. Si no reconocen que esto es *de facto* así, serán monistas en sentido descriptivo respecto a las maneras de ser pluralista ontológico o los distintos pluralismos ontológicos, afirmando que solo hay uno (presumiblemente el suyo). Pero, como hemos visto, esta última es una postura difícilmente sostenible, pues si se reconoce ya de entrada que hay un debate abierto entre todas esas posturas, y se participa activamente en él defendiendo una sobre las otras, es difícil a la vez negar que *de hecho existan* tales posturas alternativas. Lo que sí tiene más sentido es ser monista a este nivel en un sentido *normativo*, afirmando no que no existan esas posturas diversas sobre cómo entender el pluralismo ontológico, sino

[13] La noción de «naturalidad» que introduce De Araujo en su definición es compleja y podría a su vez entenderse de varias maneras, pero no voy a entrar en ellas aquí porque considero que no es necesario para lo que quiero exponer.

afirmando que, aunque existan varias, solo una (invariablemente la propia) es la correcta.

Por tanto, el pluralista ontológico puede ser a su vez (sin dejar de ser pluralista ontológico, entendida como la postura de que la noción de existencia o de ser ha de dividirse al menos en dos) pluralista o monista, al menos en sentido normativo, respecto a las posibles formas de ser pluralista ontológico. Si es monista a este nivel inferior, defenderá que de todas las formas posibles de pluralismo ontológico, solo hay una correcta (sin dejar por ello de ser pluralista ontológico, pues lo común a todas esas posibles formas de pluralismo ontológico, presumiblemente, es que postulen que la noción de ser o de existencia ha de dividirse al menos en dos, o que satisfagan la definición de De Araujo o alguna otra). Y si es pluralista a este nivel inferior, defenderá que de todas las formas posibles de pluralismo ontológico, no hay una sola que haya de ser privilegiada sobre el resto.

Esto último no tiene por qué implicar no tomar parte por una de esas formas de pluralismo ontológico sobre las demás alternativas; se puede tomar partido por una o varias en términos de sus virtudes teóricas o su utilidad pragmática o algún otro criterio que no implique que esa sea *la única* opción válida: por ejemplo, podría establecerse un gradiente de utilidad, o de potencia explicativa, o de alguna otra virtud o suma de virtudes teóricas, y colocar en dicho gradiente a todas las posiciones en liza, de tal modo que ninguna quede excluida como inválida, pero haya a su vez claras ganadoras y perdedoras dentro de esa escala. A su vez, este tipo de pluralismo se acerca más, casi, a ser una metodología general que una postura particular. De hecho, un monista podría aceptar esto como método de selección y sencillamente declarar que, sea cual sea la alternativa que quede en el lugar ganador (siempre que haya consenso al respecto, o con las condiciones que se quieran), habrá de ser elegida como *la única alternativa correcta,* quedando el resto invalidadas. En ese caso, la diferencia entre pluralismo y monismo sería poco más que una diferencia de matiz o de énfasis.

En cualquier caso, lo que más importa a efectos de la presente exposición es notar que en el caso del pluralismo ontológico se daría también este cierto anidamiento entre pluralismos y monismos a distintos niveles (tal que uno puede ser, por ejemplo, pluralista ontológico y a la vez monista sobre los distintos tipos de pluralismo ontológico fácticamente existentes o normativamente aceptables) y que en cada uno de estos niveles hay que decidir si se está siendo monista o pluralista en un sentido descriptivo o normativo, de tal modo que uno tiene que ser siempre consciente de si está hablando desde un plano o desde el otro al declararse monista o pluralista respecto a X, sea al nivel que sea, porque dependiendo de eso se estará diciendo de hecho una cosa u otra distinta.

Por todo ello, el caso del monismo y el pluralismo ontológico nos sirve para ilustrar en la práctica cómo funciona el debate monismo-pluralismo respecto a una

noción metafísica particular, en este caso la de existencia, y ver en acción las dinámicas expuestas en las secciones anteriores. El desarrollo del debate al nivel de las posturas particulares y los argumentos en favor o en contra de cada una tiene un recorrido mucho mayor, que no he expuesto aquí, pues he querido limitarme a hacer algunas observaciones más generales, aplicables más allá de la cuestión de cuál sea el tipo de pluralismo ontológico que favorezcamos y por qué, y más allá de la cuestión, más de fondo aún, de si es correcto ser pluralista ontológico o si, en cambio, deberíamos apostar por el monismo ontológico.

Lo que yo he querido destacar es que en este debate sobre la noción de existencia o de ser se muestran las dinámicas expuestas anteriormente: que siempre hay una tensión entre monismo y pluralismo a diversos niveles (análoga a la tensión en el caso del ajedrez, donde a cada paso nos asalta la pregunta no solo de si el ajedrez es un juego o varios, sino de si cada una de las variantes debería ser considerada a su vez como un tipo unitario o subdividirse en varios tipos, o, en el extremo, subdividirse en un tipo distinto cada vez que haya una mínima variación, en función de cómo nos posicionemos en el Eje Analítico-Sintético), que por tanto hay un anidamiento entre pluralismos y monismos en todos esos niveles o escalas, con distintas combinaciones posibles, y que hay que distinguir siempre, en cada caso, entre el sentido descriptivo y el normativo.

Otras nociones metafísicas susceptibles de entrar en el debate monismo-pluralismo son: la noción de parte (monismo vs. pluralismo mereológico), la noción de causa (monismo vs. pluralismo causal), la noción de persona (monismo vs. pluralismo personal), la noción de ley natural (monismo vs. pluralismo nomológico), la noción de propiedad (monismo vs. pluralismo de propiedades), o la noción de identidad (monismo vs. pluralismo de la identidad), por dar solo algunos ejemplos. Dado que la identidad es el tema central del presente trabajo, el siguiente capítulo examinará en detalle este último debate entre monismo y pluralismo: el relativo a la noción de identidad.

CAPÍTULO 2: LA NOCIÓN DE IDENTIDAD

En este capítulo pasaremos a analizar la noción de identidad, es decir, la cuestión de qué características tiene (o debería tener) la relación de identidad. Estas características serán llamadas «principios de identidad», y enumeraré varios de ellos, apoyándome en De Araujo (2021) y añadiendo yo a su lista algunos que me parecen también importantes. Veremos también cómo todos estos principios, si se aceptan conjuntamente, conforman la Noción Clásica o Noción Estándar de identidad, y cómo puede haber distintas Nociones No Clásicas en función de cuáles de dichos principios se rechacen, en caso de que no se acepten todos. A su vez, aplicaremos la distinción anterior entre monismo y pluralismo al tema de la noción de identidad, y discutiremos si se debería ser monista o pluralista respecto a ella. Ser monista respecto a ella implica aceptar solo una (ya sea clásica o no clásica), y ser pluralista implica aceptar, como hemos visto en el capítulo precedente, que puedan coexistir varias. Finalmente, repasaremos varios argumentos y criterios a favor y en contra de cada una de estas posturas.

2.1. La Noción Clásica

Eric Matteson De Araujo, en su tesis doctoral en la Universidad Estatal de Ohio titulada *Different Sameness: Essays on Non-Standard Views of Identity* (2021), enumera los principios lógicos y metafísicos más comúnmente aceptados de lo que él llama la «Visión (o Teoría) Estándar de la Identidad» («*Standard View of Identity*»), y que yo llamaré en lo que sigue, indistintamente, tanto Noción/Teoría como Clásica/Estándar, en diversas combinaciones. Todas han de entenderse como refiriendo a lo mismo: la teoría metafísica de la identidad según la cual la noción de identidad tiene todas y cada una de las propiedades lógicas y metafísicas que repasaremos a continuación. A su vez, es menester decir que la enumeración de dichas propiedades o principios lógicos y metafísicos se debe casi enteramente a De Araujo (2021), salvo porque yo optaré por excluir la mayoría de las formulaciones lógicas canónicas para cada uno, que él sí incluye en su texto, y las sustituiré por una notación simplificada y semiformal, ya que prefiero mantener este trabajo, en lo posible, alejado de los debates puramente lógicos (p. ej. debates sobre distintas formulaciones posibles de los distintos principios, o posibles formulaciones en sistemas lógicos distintos, etc.). Además de esto, añadiré tres principios metafísicos que De Araujo no contempla: el del Binarismo (o No Gradualismo) de la Identidad (M#7), el de Independencia (de los sujetos o de los puntos de vista) (M#8), y el de Intracategorialidad o Regionalismo Ontológico (M#9).

La Noción Clásica de Identidad es la que cumple con todos estos principios:

1. **Reflexividad** (principio lógico L#1)
2. **Simetría** (principio lógico L#2)
3. **Transitividad** (principio lógico L#3)
4. **Ley de Leibniz** (principio metafísico M#1, subdividido en M#1.1 –**Indiscernibilidad de los Idénticos**– y M#1.2 –**Identidad de los Indiscernibles**–)[14]
5. **Absolutidad** (principio metafísico M#2)
6. **Eternidad** (principio metafísico M#3)
7. **Necesidad** (principio metafísico M#4)
8. **Determinabilidad** (principio metafísico M#5)
9. **Univocidad** (*One-to-Oneness*) (principio metafísico M#6)
10. **Binarismo** (o No Gradualismo) (principio metafísico M#7)
11. **Independencia** (del sujeto o del punto de vista) (principio metafísico M#8)
12. **Intracategorialidad** o Regionalismo Ontológico (principio metafísico M#9)

Ahora los iré detallando brevemente uno a uno:

1. Reflexividad (principio lógico L#1): el principio que dicta que A siempre es idéntico a sí mismo (además de cualesquiera otras relaciones de identidad que se quieran predicar de él): $A = A$.

2. Simetría (principio lógico L#2): el principio que dicta que si A es idéntico a B, B tiene que ser también idéntico a A, y viceversa: $A \leftrightarrow B$.

3. Transitividad (principio lógico L#3): el principio que dicta que si A es idéntico a B y B es idéntico a un tercero C, entonces A es idéntico a C también: $A = B \ \& \ B = C \rightarrow A = C$.

4. Ley de Leibniz (principio metafísico M#1): se subdivide en dos principios, el de Indiscernibilidad de los Idénticos y el de Identidad de los Indiscernibles, según cambiemos el antecedente por el consecuente en la implicación. Intuitivamente, los dos principios quieren decir lo siguiente:

> M#1.1. **Indiscernibilidad de los Idénticos**: si A y B son idénticos, entonces A y B tienen que tener todas sus propiedades en común (B tiene que tener exactamente todas y cada una de las propiedades que tiene A y ninguna otra, y viceversa): $A = B \rightarrow \forall p \ (pA \leftrightarrow pB)$.

[14] De Araujo (2021) no incluye la Ley de Leibniz como un principio lógico ni metafísico, dejándolo extrañamente como una categoría *sui generis*, pero yo creo que podría cabalmente incluirse entre los principios metafísicos.

M#1.2. **Identidad de los Indiscernibles**: si A y B tienen todas sus propiedades en común, entonces A y B tienen que ser idénticos. $\forall p\ (pA \leftrightarrow pB) \rightarrow A = B$.

5. Absolutidad (principio metafísico M#2): la noción de identidad es la misma para todas las categorías ontológicas (objetos concretos, objetos abstractos, propiedades, hechos, eventos, etc.) y, dentro de la categoría de objetos concretos, es la misma a través de todas las subcategorías posibles (a veces consideradas «*sortales*» –«*sortals*»– tales como perro, animal, mesa, mueble, flor, vegetal… aunque dependiendo de qué teoría de los *sortales* tengamos, puede haber distintas restricciones al tipo de categorías que pueden contar como uno). En suma: este principio bloquea la posibilidad de que la noción de identidad se subdivida en varias según la clase de objeto a la que se la estemos aplicando, volviéndola homogénea a través de todas las clases (o *sortales*) posibles.

No está claro que este debate entre Identidad Absoluta e Identidad Relativa se dé al nivel metafísico, como propone De Araujo (2021); tal vez podría considerarse una cuestión al nivel lógico. En lugar de considerar que la propia noción de identidad, al nivel metafísico, tiene varias versiones, una por cada categoría o incluso una por cada *sortal*; es decir, que hay algo así como metafísicamente *una manera de ser (idéntico a) una mesa*, como algo ontológicamente diferente de *una manera de ser (idéntico a) un perro* y a su vez ontológicamente diferente de *una manera de ser (idéntico a) un humano*, etc., la postura de la Identidad Relativa podría entenderse como diciendo que al nivel metafísico la noción de identidad es *una* pero que al nivel de la predicación (al nivel lógico, en un sentido más parecido a «gramatical»; esto es, al nivel de cómo opera lingüísticamente el término en nuestro lenguaje) hay que añadirle siempre la categoría o el *sortal* a modo de «apéndice» para evitar ciertos problemas lógicos o filosóficos (p. ej. como los que quería evitar el propio Geach al introducir su noción de Identidad Relativa en Geach 1967, o ciertas paradojas de la identidad personal relacionadas con el problema de la resurrección en la teología cristiana, para los que podría ser conveniente distinguir entre *ser idéntico a una persona* y *ser idéntico a un cuerpo*, etc.)[15]

Dependiendo de si el debate se toma en este sentido «puramente lingüístico» o en un sentido «sustantivo», con compromisos ontológicos de por medio, podría entenderse alternativamente que el principio de Absolutidad de la Identidad debería contarse como un principio lógico o como un principio metafísico; pero, de momento, sin tomar partido en este debate, seguiré la convención de considerarlo un principio metafísico, como hace De Araujo (2021).

6. Eternidad (principio metafísico M#3): la relación de identidad es eterna, o independiente del momento de tiempo en que se aplique. Si dos objetos A y B son

[15] Sobre este último asunto puede consultarse el interesante artículo de Andrade (2010).

idénticos en el momento t_1, tienen que ser idénticos también en todos los demás momentos temporales t_n (o a lo largo de toda la línea temporal –«*timeline*»– de ese mundo posible, asumiendo una metafísica, como es habitual hacerlo, en la que cada mundo tiene una única línea temporal). En suma: este principio bloquea la posibilidad de hacer que la noción de identidad se aplique a objetos de manera temporal u ocasional, de tal manera que dos objetos pudieran ser idénticos algunas veces sí y otras no.

7. Necesidad (principio metafísico M#4): la relación de identidad es necesaria, lo cual quiere decir que si se aplica entre dos objetos A y B en un mundo posible, tiene que aplicarse también en todos los mundos posibles en los que ambos existan.[16] La estructura de esta restricción es análoga a la impuesta por la restricción anterior, el principio de Eternidad de la Identidad, puesto que en ambos casos se pueden formular como diciendo: si A y B son idénticos en un momento temporal o en un mundo posible, respectivamente, tienen que ser idénticos también en todos los demás momentos temporales o mundos posibles. También podría buscarse una formulación para una modalidad sin mundos posibles, sencillamente postulando que *si A = B, entonces necesariamente A = B*, al margen de cómo demos contenido semántico a ese operador de necesidad (aquí expresado como «necesariamente»).

8. Determinabilidad (principio metafísico M#5): la relación de identidad entre dos objetos cualesquiera A y B es siempre determinable, y por tanto nunca puede ser indeterminada o indecidible. Los teóricos que apuestan por la «indeterminación en el mundo» («*indeterminacy in the world*»), como Elizabeth Barnes, o que le dan un contenido metafísico a la noción de indeterminación más allá de un contenido puramente lógico o semántico, afirman que pueden existir objetos vagos o indeterminados (en sí mismos, ontológicamente indeterminados, no solo epistémica o conceptualmente indeterminados para un sujeto que los observe o los conciba) (Barnes 2010, Akiba & Abasnezhad 2014, Torza 2023) y los defensores de la Identidad Indeterminada afirman también que dos objetos pueden ser indeterminadamente idénticos entre sí (Parsons 2000), lo cual puede entenderse como queriendo decir que la relación de identidad entre ellos no será ni completamente verdadera ni completamente falsa, sino que se situará en algún término medio entre esas dos cosas; o, alternativamente, que dos objetos cualesquiera A y B pueden estar en una relación que no sea ni del todo identidad ni del todo no identidad (o distinción). Esta postura no es exactamente la misma que la de admitir que la noción de identidad es gradual en vez de dicotómica (el principio metafísico M#7), porque de lo que se habla

[16] Dentro de una modalidad o sistema ontológico determinado: para los realistas metafísicos, para quienes la modalidad metafísica habla de la estructura metafísica (objetiva y unívoca) de la realidad misma, podría haber *una* modalidad privilegiada sobre todas las demás, o una «modalidad absoluta», pero desde posturas metafísicas antirrealistas eso podría resultar un sinsentido o simplemente rechazarse por varias razones. Para una exposición de los distintos tipos de modalidad posibles *vid*. Roca-Royes (2023).

técnicamente no es de gradualidad (que puede ser determinada) sino de indeterminación. Los debates acerca de si tiene sentido o no hablar de indeterminación en un sentido ontológico y no solo epistémico o conceptual se podrían aplicar aquí también. En cualquier caso, la Noción Estándar de identidad, mediante el principio metafísico de Determinabilidad de la Identidad, bloquea precisamente esa posibilidad: la de entender la relación de identidad de manera vaga o indeterminada.

9. Univocidad (*One-to-Oneness*) (principio metafísico M#6): la relación solo puede darse entre unidades, no entre unidades y pluralidades ni entre pluralidades y otras pluralidades; es decir, solo puede darse de 1 a 1 (de ahí el nombre en inglés, «*the One-to-Oneness of identity*»), no entre una cosa y varias ni entre varias cosas y otras varias. Por ejemplo: puede haber identidad entre un caballo y un cocodrilo, pero no entre un caballo y un grupo de cocodrilos. Este principio, crucialmente, bloquea la posición metafísica conocida como la tesis de la «Composición como Identidad» («*Composition as Identity*»), por la cual se liga la noción de identidad con la noción mereológica de suma o fusión, de tal modo que se considera que ser una fusión de determinadas partes (dentro de las restricciones que imponga nuestra teoría mereológica particular respecto a lo que puedan ser sumas o fusiones mereológicas posibles) es constituir, y ser idéntico a, un objeto que las compone. Por ejemplo: mi cuerpo es idéntico a la suma mereológica de todas las células que lo componen (en un momento dado), o la Torre Eiffel es idéntica a la suma mereológica de todas sus placas o piezas, etc. El principio de Univocidad de la Identidad viene a bloquear todas estas posibilidades, pues son, contra lo que impone el principio, todas ellas ejemplos de identidades que se dan entre un objeto unitario (mi cuerpo, la Torre Eiffel…) y pluralidades de objetos (sus células, sus partes…). La Noción Estándar de Identidad excluye esta posibilidad, limitando la relación de identidad, como hemos dicho, a enlazar un objeto unitario con otro (y solo otro) objeto unitario.[17]

En principio, la univocidad no tiene por qué excluir solo la identificación entre un objeto unitario y una suma de partes (que sería lo que afirmaría la tesis de la Composición como Identidad); también puede excluir cualquier otra identificación

[17] Me parece dudoso considerar esto como un principio metafísico y no puramente lógico, ya que, tan solo tomando las distintas posibles apariciones de un objeto X en una línea temporal dentro de un mismo mundo posible (en distintos momentos de tiempo), y predicando la relación de identidad entre todas ellas, ya obtendríamos una relación de identidad que ligase A con B y a la vez con C, D, E, F, etc., que, desde una perspectiva *perdurantista* o *cuadridimensionalista* (ver debates sobre esto en Hawthorne 2007, Sider 2001, Haslanger & Kurtz 2006) podrían considerarse también como «partes temporales» del objeto total constituido por todas ellas. Una cosa es restringir eso al nivel lógico, es decir, al nivel de la predicación, prohibiendo que se *predique la identidad* (como una suerte de restricción gramatical) de esa manera (entre un objeto y muchos objetos), y otra es restringirlo en un sentido metafísico. Pero no me posicionaré sobre esto aquí.

entre un objeto unitario y cualquier suma o colección de objetos. Esto es problemático (ver nota 17), porque parece que en muchos casos desearíamos poder decir (más allá de los casos en los que se identifica un objeto con la suma de sus partes) que un objeto es idéntico no solo a una cosa, sino a varias: por ejemplo, Héspero es igual a Fósforo y a la vez es igual a Venus, que a su vez es igual a XZ339 (el hipotético nombre de Venus para una hipotética civilización extraterrestre), etc. Todas ellas son apariciones o facetas distintas de un mismo objeto y por tanto podríamos querer ligarlas a todas mediante la relación de identidad, no solo a dos de ellas excluyendo al resto.

10. Binarismo (principio metafísico M#7): este es un principio que De Araujo (2021) no contempla pero yo considero crucial añadir, ya que algunas veces es disputado en debates sobre la identidad (tanto académicos como cotidianos). El principio de Binarismo impone que la relación de identidad sea binaria o dicotómica, sin grados intermedios: o se es idéntico o no se es idéntico; no se puede ser «más o menos idéntico». Esto puede sonar parecido al principio de Determinabilidad (M#5) y, de hecho, es posible que pudieran unificarse en uno solo, pero, debido a la manera en la que suele desarrollarse el debate en torno a la identidad indeterminada y la propia noción de identidad indeterminada (Parsons 2000, Akiba & Abasnezhad 2014), entiendo que lo que se postula desde dicha posición no es tanto que la identidad entre A y B pueda darse por grados, cuanto que la identidad entre A y B puede ser un hecho indeterminado, en el sentido de indecidible: se parece más a introducir un par de estados más al par básico «idéntico» y «no idéntico» –a saber, los estados «indeterminadamente idéntico» e «indeterminadamente no idéntico»–, pasando los dos básicos a ser las versiones determinadas –«determinadamente idéntico» y «determinadamente no idéntico»– (De Araujo 2021, cap. 3, pp. 74-100), que a considerar que hay grados intermedios entre los dos polos. La relación de identidad gradual (lo que bloquea el principio de Binarismo) no sería indeterminada o indecidible en ese sentido: sería perfectamente determinable, solo que, en lugar de con un valor dicotómico de 1 o 0, todo o nada, sí o no; con un continuo de valores intermedios entre ambos extremos, pero no por ello menos determinados.

El debate en torno a si la identidad debería ser dicotómica o gradualista (por usar mis términos preferidos) es análogo al debate entre, por ejemplo, quienes consideran que el sexo o el género son binarios y quienes consideran que se trata de un «espectro», es decir, de un continuo, con distintas posiciones intermedias posibles entre los dos extremos (en este caso entre «macho» y «hembra», o entre «hombre» y «mujer», respectivamente). La estructura sería similar: una relación de identidad gradual lo que asignaría serían valores entre 0 y 1 (por modelizarlo de algún modo; podrían intentarse otras maneras), correspondientes a los extremos «no idéntico» e «idéntico» respectivamente, en función de cuánto se considere que dos objetos cualesquiera A y B guardan entre sí la relación de identidad. Por el contrario, considerar que esto no es una opción y que la relación de identidad ha de ser

dicotómica, habiendo solo dos valores («1» y «0», «idéntico» y «no idéntico»), es la postura mayoritaria (de hecho, la mayoría de metafísicos la asumen implícitamente sin siquiera discutirla) y es lo que este principio impone. Por ello me parece razonable añadirlo de manera explícita como uno de los principios que rigen la Noción Estándar de Identidad.

11. Independencia (del sujeto o del punto de vista) (principio metafísico M#8): este probablemente sea el principio más controvertido y mi decisión de incluirlo en la lista de principios rectores o axiomas de la Teoría Estándar de la Identidad merece una mínima apología. El debate sobre si la identidad entre dos objetos cualesquiera A y B (un hecho de identidad cualquiera) es absoluto o relativo al punto de vista, o al sujeto, o al marco de referencia en el sentido más general posible, puede considerarse independiente de la estructura metafísica de la propia noción de identidad, y situarse «por fuera» de esta. Aquí, en cambio, yo estoy decidiendo introducirlo como parte de la estructura misma del concepto, y situarlo «por dentro», pues, si *todos los demás debates* que podrían tenerse (como que sea gradual o dicotómica, que sea determinada o indeterminada, que sea necesaria o contingente, eterna o temporal, etc.) se están ya introduciendo como *parte del concepto mismo de identidad*, cuando también podrían, en principio, dejarse fuera, ello me inclina a incorporarlo también como un principio o axioma más de la Noción Estándar, que, por supuesto, tendrá también como contrapartida, en caso de rechazarse, una Noción o Teoría No Estándar junto a otras como la Identidad Relativa, la Identidad Contingente, etc., como veremos más adelante.

Alguien podría preguntarse en este punto: ¿cómo es que la noción de identidad podría «dejar fuera» la cuestión de si se aplica de manera necesaria o contingente? ¿No son dos opciones excluyentes y exhaustivas? Y la respuesta es que sí, quizá lo sean, pero podría imponerse esa restricción *a otro nivel* que no sea el del propio concepto de identidad. La noción de identidad podría ser neutral o agnóstica respecto a si *los hechos de identidad son necesarios o contingentes*, por ejemplo, y luego ser complementada con una teoría (sobre cómo entender los hechos de identidad, y no sobre cómo entender la propia noción de identidad) que impusiese, ahora sí, que los hechos de identidad han de ser necesarios, por ejemplo; o que han de ser contingentes, o que pueden ser una cosa o la otra según el caso. Es decir: en cada uno de los principios (al menos los metafísicos) parece que sería una opción posible sacarlos de la noción de identidad, haciendo a esta «neutral» o «agnóstica», como decía antes, respecto a ellos, y convertirlos en principios rectores de *otras regiones de la metafísica*, por ejemplo de la ontología, pero no de nuestra teoría acerca de la noción de identidad misma. Este es un debate más amplio que podría tenerse, por tanto, no solo sobre este último principio metafísico que yo estoy decidiendo introducir, sino sobre todos y cada uno de ellos por separado, hasta donde yo soy

capaz de ver. Pero lo discutiré más a fondo en el capítulo 3, especialmente en las secciones 3.5 y 3.6.

En el caso de este principio de Independencia del sujeto o del punto de vista, el debate consiste en dirimir si la identidad es absoluta, en el sentido de independiente de cualquier sujeto, punto de vista, mente o marco de referencia en el que exista, y perfectamente unívoca u objetiva, o si, por el contrario, hay que relativizarla a dichos sujetos, puntos de vista, etc., al igual que para los defensores de la Identidad Relativa hay que relativizarla a cada categoría ontológica (llegando incluso a relativizarla por cada *sortal*), no pudiendo predicarse *simpliciter*. Si la identidad ha de considerarse absoluta e independiente de los sujetos o los puntos de vista, tendremos la teoría habitual (por eso introduzco este axioma de Independencia como parte de los principios de la Noción Estándar), tanto al nivel académico como en el uso ordinario, según la cual que dos objetos cualesquiera sean idénticos o no es una cuestión que no depende de lo que crean, piensen, perciban, conozcan o prefieran unos determinados sujetos u otros, sino algo objetivo e independiente de toda mente o de todo sujeto.

Esta es, por tanto, una postura *realista* respecto a los hechos de identidad: se da por hecho que los hechos de identidad son los que son y se dan entre los objetos entre los que se dan, con independencia de todo sujeto cognoscente o punto de vista o marco teórico o conceptual. Sencillamente, son hechos extramentales y totalmente objetivos que están «ahí fuera» sin que nadie (salvo Dios, quizá) pueda modificarlos o interferir con ellos. Alternativamente, la postura contraria, que sería *antirrealista* respecto a los hechos de identidad, sería la que afirma que los hechos de identidad solo tienen sentido conceptualizados como *relativos a un marco o sistema de referencia* en el sentido más abstracto posible, que puede ser luego concretado como un punto de vista, o la mente de un sujeto cognoscente, o una teoría o marco conceptual, o lo que yo llamo un «sistema ontológico», etc.[18]

Quien piense que la relación de identidad entre dos objetos cualesquiera A y B solo debería poder modelarse como una relación dependiente de un marco de referencia, o sea, que solo tiene sentido decir que se da *desde tal marco de referencia* u otro y no en un sentido absoluto o *simpliciter*, estará en una posición análoga a la del defensor de la Identidad Relativa, que, como adelantaba antes, también afirma que la relación de identidad entre dos objetos A y B no puede darse *simpliciter* sino que hay que relativizarla a categorías ontológicas específicas o *sortales*, tal que habría que decir que algo es «la misma silla que A» o «el mismo perro que B» o «la misma esfera celeste que Z», pero no simplemente «lo mismo que A» (o B o Z). En

[18] *Vid.* el capítulo 3 más adelante, especialmente las secciones 3.1 a 3.3, sobre la noción de sistema ontológico. Sobre la discusión entre realismo y antirrealismo respecto a la identidad hablaré por extenso en el capítulo 7.

este sentido, el teórico de la Identidad Dependiente del Observador[19], tendría que sostener algo análogo: que al decir que dos objetos A y B son idénticos esto no puede afirmarse sin más, sino que hay que relativizarlo a algún sistema de referencia (sea un punto de vista, una teoría u otra cosa), tal que así: «A y B son idénticos *para el sujeto S*» o «A y B son idénticos *desde el sistema ontológico H*» o «A y B son idénticos *desde la teoría T*» o «A y B son idénticos *desde la perspectiva P*», o simplemente «A y B son idénticos *desde el marco de referencia M*», etc.

Por el contrario, el punto de vista absoluto desde el que pretendidamente hablamos todos cuando nos comportamos como realistas respecto a los hechos de identidad podría modelizarse también de esta guisa como el «punto de vista de Dios», si hablamos de puntos de vista, o «la perspectiva (pretendidamente) absoluta», si hablamos de perspectivas, o «el metasistema ontológico máximo (o último)», si hablamos de sistemas ontológicos o «el marco de referencia (pretendidamente) absoluto», si hablamos de marcos de referencia, etc.

12. Intracategorialidad o Regionalismo Ontológico (principio metafísico M#9): este es otro principio que De Araujo (2021) no contempla en su lista pero, en mi opinión, probablemente sea porque es tan universalmente asumido y tan poco cuestionado que, al igual que en el caso del Binarismo, pasa desapercibido. Sin embargo, podemos hacerlo explícito e introducirlo como una parte expresa de la Noción Clásica debido al gran consenso (implícito más que explícito) que existe sobre él. Se trata de una restricción que impone que la noción de identidad solo vale para dos objetos *dentro de la misma categoría ontológica genérica*, y nunca puede darse *intercategorial o transcategorialmente*.[20]

En realidad, si en vez de introducirlo como una restricción a la noción de identidad misma, lo dejamos como una restricción global al nivel del sistema ontológico, pero externa a la noción de identidad, este prnicipio coincidiría con lo que Penelope Mackie llama «esencialismo mínimo» (Mackie 2006): la condición de que los objetos tengan siempre como propiedad esencial su categoría ontológica más general, de tal forma que su rango de transformaciones posibles quede cortado por ahí. Así, un

[19] O «Identidad Relativa al Observador», por usar una fórmula algo más sugerente, aunque menos precisa, que «Identidad Relativa a Marcos de Referencia» u otras similares.

[20] Entiendo por «categoría ontológica genérica» o «categoría ontológica general» o «máximamente general», etc., las primeras categorías ontológicas por debajo de la de «ser», como «objeto concreto (o físico), «objeto abstracto», «propiedad», «evento», «hecho», «relación», etc. Evidentemente, cada una luego puede subdividirse mucho más. Por ejemplo, los cánidos podrían considerarse un subtipo de objetos concretos (a su vez bajo otros subtipos, como «animal», «ser vivo», etc.), los números podrían considerarse un subtipo de objetos abstractos, y demás. Todo esto depende de cómo sea nuestra metafísica, y cuáles sean estas «categorías ontológicas máximamente generales» puede ser muy discutible, pero, sin entrar en esta cuestión, el principio de Intracategorialidad haría que la noción de identidad solo pueda darse dentro de cada una de ellas, sean estas las que sean en cada sistema metafísico particular. Nótese que los *sortales* son categorías ontológicas mucho menos generales, como «perro» o «animal», no máximamente generales como «objeto físico».

objeto físico cualquiera podría convertirse (o, más precisamente, identificarse con) otro objeto físico cualquiera, pero no con un número, una entidad abstracta, una región del espaciotiempo o una propiedad, mientras que una relación solo podría identificarse con otras relaciones, nunca con un objeto físico, un número, una propiedad, etc. Esta restricción, por tanto, coarta el rango modal de las entidades para limitarlo a otras entidades dentro de su misma categoría ontológica (comoquiera que las definamos). Y, en realidad, basta con reflexionar un poco sobre lo que intuitivamente consideramos usos lícitos de la noción de identidad para darnos cuenta de que tendemos a tolerar muy pocas violaciones de esta norma.

Por ejemplo, nos parece tolerable que (bajo ciertas asunciones relativamente liberales al nivel del sistema ontológico desde el que operemos) una manzana pueda convertirse en una pera, aunque sea una transformación que no se dé *de facto* en el mundo real, pero que una manzana pudiera convertirse en el número 25, o en la relación «ser parte de», o en la propia noción de identidad, nos resulta de un orden de rareza incontestablemente mayor. Y, de hecho, la mayoría de filósofos, al ser preguntados, seguramente optarían por excluir de entrada tales posibilidades, ya que no son simplemente fantásticas o irreales, como la de la manzana convertida en pera, sino casi *incomprensibles*, inasumibles desde el punto de vista de una teoría metafísica que pretenda ser mínimamente coherente.

Veamos por qué con otro ejemplo: si asumimos que los objetos físicos tienen localización espaciotemporal necesariamente mientras que los objetos abstractos, como números o relaciones o propiedades, están necesariamente deslocalizados, al admitir este tipo de identificaciones *intercategoriales* nos veríamos en problemas; ya que entonces, al ser la manzana idéntica al número 25 o a la relación «ser parte de», ¿estaríamos por ello diciendo que el número 25 o la relación «ser parte de» están espaciotemporalmente localizados en una huerta de Albacete, donde se encuentra localizada la manzana en cuestión? ¿O estaríamos diciendo más bien que la manzana, a pesar de estar localizada en una huerta de Albacete, en realidad al mismo tiempo carece de localización espaciotemporal, por ser –al mismo tiempo que una manzana– la relación de parte o el número 25? Este tipo de problemas harían difícil mantener la coherencia en nuestras teorías metafísicas –también harían difícil mantener la cordura–, aunque eso no implica que sean irresolubles; podrían intentar circunvalarse y enmendarse de alguna manera. Pero evitar estas complicaciones manteniendo la restricción de este principio de Intracategorialidad (que las cosas solo puedan identificarse con otras cosas *dentro de su misma categoría ontológica general*, comoquiera que la definamos, y no *entre categorías ontológicas distintas*) parece lo bastante deseable como para asumir que, en la práctica, funciona como cualquier otro principio de la Noción Estándar de Identidad; es decir, un principio que es casi

universalmente aceptado (y además de manera normalmente implícita, incluso inconsciente) pero en teoría podría no serlo. Por eso he decidido incluirlo en la lista.[21]

2.2. Nociones No Clásicas

Hecho este repaso, pasemos ahora a la «cara B» de esta lista: las distintas Nociones de Identidad No Estándar o No Clásicas resultantes de dejar de aceptar cada uno de estos principios.[22] Mientras se acepten todos los principios anteriores se estará operando con la Noción Estándar o Clásica de identidad. Cualquier desviación; es decir, dejar de aceptar cualquiera de los principios anteriores, o aceptar alguna versión modificada (p. ej. con restricciones, como el principio de Transitividad relativo a mundos posibles y a momentos temporales propuesto por Gallois en el marco de su teoría de la Identidad Contingente y Ocasional: *vid.* Gallois 1992), se considerará suficiente, siguiendo a De Araujo (2021), para decir que estamos ante una Noción No Estándar o No Clásica de identidad.[23] Así, las distintas Teorías o Nociones No Clásicas de la identidad, en función de cuál de los principios rechacemos (o modifiquemos, si consideramos que las modificaciones implican ya un rechazo, como discuto en la nota 23) serían las siguientes:

1. Si rechazásemos el principio de Reflexividad (¬L#1), tendríamos una **Noción de Identidad Irreflexiva**.[24]

[21] Más adelante retomaremos el debate sobre si este tipo de principios como el de Independencia y el de Intracategorialidad deberían codificarse como restricciones a la propia noción de identidad o si deberían ponerse como restricciones al nivel del sistema ontológico, y no de la noción de identidad misma: consúltense especialmente las secciones 3.5 y 3.6 en el siguiente capítulo.

[22] Para esta parte me sigo basando en De Araujo (2021), excepto para los tres principios introducidos por mí: el de Binarismo, el de Independencia y el de Intracategorialidad, que él no contempla.

[23] Otro debate que se abriría aquí sería, de nuevo, el de hasta qué punto algo debe contar como una mera versión de X o como una noción plenamente distinta de X; qué modificaciones son tolerables sin que dejemos de decir que se está violando o abandonando alguno de los principios, etc. En este caso, al seguir aquí un análisis puramente conceptual, sin entrar al aspecto lógico, el problema no es tan grave, pero alguien que asociase (como hace el propio De Araujo) formulaciones lógicas concretas con cada uno de estos principios sí tendría que posicionarse sobre si esas fórmulas admiten alguna modificación o si, por el contrario, cualquier mínima variación en el formalismo sería suficiente para decir que se está rompiendo o abandonando el principio en cuestión y que, por tanto, estamos entrando en el terreno de las Nociones No Clásicas de identidad. El propio De Araujo defiende esta postura más restrictiva, aunque su formulación del problema y su posición en el debate tienen bastantes más matices (De Araujo 2021, sección 1.2.2, pp. 8 y ss.). En cualquier caso, estos debates son necesarios, pero, desde el punto de vista de los intereses de este trabajo, podemos pasarlos por alto.

[24] Hay que señalar que existe una diferencia entre la negación de cualquiera de estos principios, que equivaldría sencillamente a eliminar la restricción de que la identidad tenga que cumplir el principio correspondiente, e imponer su incumplimiento como requisito: p. ej., la Identidad Irreflexiva sencillamente niega que la identidad *tenga que ser necesariamente reflexiva* (de modo que podría serlo o no serlo), pero no fuerza a que *tenga que ser necesariamente irreflexiva*. Sin embargo, también sería teóricamente posible, aunque extraño, imponer como requisitos que la noción de identidad *tenga que ser necesariamente* irreflexiva o asimétrica o intransitiva, en cuyo caso yo hablaría más bien de

2. Si rechazásemos el principio de Simetría (¬L#2), tendríamos una **Noción de Identidad Asimétrica**.

3. Si rechazásemos el principio de Transitividad (¬L#3), tendríamos una **Noción de Identidad Intransitiva**.[25]

4. Si rechazásemos la Ley de Leibniz (¬M#1), o al menos uno de sus dos principios componentes (el de Indiscernibilidad de los Idénticos o el de Identidad de los Indiscernibles), tendríamos una **Noción de Identidad sin Ley de Leibniz**; o, en caso de que sea solo uno de sus dos componentes el que es abandonado, podría hablarse de una Noción de Identidad sin Indiscernibilidad de los Idénticos (¬M#1.1) o una Noción de Identidad sin Identidad de los Indiscernibles (¬M#1.2), respectivamente.[26]

5. Si rechazásemos el principio de Absolutidad (¬M#2), tendríamos una **Noción de Identidad Relativa**, como la que de hecho propuso Geach (1967).[27]

6. Si rechazásemos el principio de Eternidad (¬M#3), tendríamos una **Noción de Identidad Ocasional** o Temporal, como la que de hecho propuso Gallois (1992).

«antirreflexividad», «antisimetría» y «antitransitividad» respectivamente, y lo mismo con los principios metafísicos.

[25] Estas tres posibles Nociones No Estándar que rechazan, respectivamente, cada uno de los tres principios lógicos (L#1 a L#3) no son contempladas tampoco por De Araujo (2021). Entiendo que él las considera tan implausibles o extravagantes que ni siquiera merece la pena considerarlas como alternativas posibles, y solo discute las alternativas no clásicas suscitadas por el abandono o rechazo de cada uno de los principios metafísicos que él recoge en su trabajo (M#2-M#6). No obstante, yo creo que, aunque en la práctica estas variantes, desafiando cada uno de los principios lógicos, sean extremadamente infrecuentes, está bien tenerlas en cuenta y señalarlas al menos como posibilidades teóricas.

[26] A partir de este punto se vuelve especialmente relevante lo discutido en la nota 22 más arriba, porque, mientras que los principios lógicos tienen formalizaciones bastante evidentes y con un amplio consenso, las formulaciones posibles de la Ley de Leibniz al nivel lógico han sido más discutidas y seguramente hay más versiones diferentes pululando por la literatura especializada (*vid.* por ejemplo Shumener 2022), y algo parecido probablemente sea cierto de la mayoría de los principios metafísicos restantes. Por tanto, si se quiere ir al nivel lógico y no quedarse solamente con las caracterizaciones conceptuales que he esbozado aquí, habría que decidir también *cuál de todas las distintas formas posibles de formalizar lógicamente cada principio es la correcta*, además de si se acepta o no el principio en sí.

[27] Cabe aquí otra aclaración: si considerásemos este principio y su reverso (Identidad Absoluta/Relativa) en un sentido máximamente general, quizás podría incluirse aquí también lo que yo separo como principio M#8, el de Independencia del Observador (o del marco de referencia, etc.), ya que se trataría al fin y al cabo de una manera de relativizar la noción de identidad –aunque, en este caso, en vez de a categorías ontológicas, a sujetos o puntos de vista–. Sin embargo, entiendo que las diferencias entre las dos cosas (ya que la segunda entronca también con el debate realismo-antirrealismo, mientras que la primera no, además de ocupar lugares muy distintos en la literatura filosófica, etc.) son lo bastante sustantivas como para justificar su separación en dos principios distintos.

7. Si rechazásemos el principio de Necesidad (¬M#4), tendríamos una **Noción de Identidad Contingente**, como la que también propuso Gallois (1992).

8. Si rechazásemos el principio de Determinabilidad (¬M#5), tendríamos una **Noción de Identidad Indeterminada**, como la que de hecho propuso Parsons (2000).

9. Si rechazásemos el principio de Univocidad (*One-to-Oneness*) (¬M#6), ello daría pie a poder tener una noción de «**Composición como Identidad**» («*Composition as Identity*»), como de hecho han propuesto varios autores (Cotnoir & Baxter 2014, Bøhn 2009, Bøhn 2021).[28]

10. Si rechazásemos el principio de Binarismo (¬M#7), tendríamos una **Noción de Identidad Gradual**, que podría ser útil para resolver algunos tipos de casos de identidad dudosa, como la cuestión de si alguien puede ser vegetariano a pesar de comer carne una vez al mes (modelizando el concepto «ser vegetariano» de manera gradualista en lugar de dicotómica, de modo que quepan diversos grados más allá de meramente serlo o no serlo).

11. Si rechazásemos el principio de Independencia (¬M#8), tendríamos una **Noción de Identidad Dependiente del Observador** o Relativa al Observador (o al punto de vista, o al marco de referencia, etc.), como la que de hecho defenderé más adelante en este mismo trabajo, en el capítulo 8, como una posible solución al problema del Barco de Teseo y otros casos de identidad dudosa.

12. Si rechazásemos el principio de Intracategorialidad (¬M#9), tendríamos una **Noción de Identidad Intercategorial** (o, si preferimos la nomenclatura del «Regionalismo Ontológico», una Noción de Identidad «Ontológicamente Interregional», podríamos decir, o tal vez una Noción de Identidad

[28] Si se entendiese el reverso o la violación del principio de Univocidad en un sentido no puramente mereológico, sino más general, la Noción de Identidad No Clásica resultante de abandonarlo no tendría por qué ser (solo) la de la Composición como Identidad (*Composition as Identity*), como asume De Araujo (2021), sino que podría ser cualquier noción en la cual fuese permisible establecer la relación de identidad entre una unidad y una colectividad, o entre dos o más colectividades (que es justo lo que prohíbe el Principio de Univocidad), aunque dicha pluralidad no fuese la suma de las partes de la unidad con la que se esté identificando. Por ejemplo, como argumentaba al comentar el Principio de Univocidad (M#6), se podría identificar Héspero con una pluralidad de objetos (Fósforo, Venus, XZ339…) que no son partes suyas. En este caso más general, la Noción de Identidad No Clásica resultante podría denominarse «Noción de Identidad Plurívoca».

«Universalista» por oposición a «Regionalista», etc. Hay diversas –y divertidas– opciones terminológicas disponibles.).[29]

Llegados a este punto, creo conveniente hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, podría resultar tentador confundir, tras todo lo visto, el debate monismo-pluralismo respecto a la noción metafísica de identidad con el debate entre la Noción Clásica y las distintas Nociones No Clásicas. No obstante, sería un error identificar en este caso la postura monista con la postura que defiende la Noción Clásica, aunque a menudo suelan darse juntas. El hecho es que el monismo respecto a la identidad debería entenderse como la postura de que hay (o que ha de haber) solo *una única noción de identidad correcta o válida*, pero esto es compatible con que esa noción únicamente válida sea la Noción Clásica al igual que también lo es con que sea una de las Nociones No Clásicas. Inversamente, el pluralista en este caso no es el que defiende alguna de las Nociones No Clásicas, sino el que defiende que hay (o que ha de haber) *más de una noción de identidad correcta o válida*, posiblemente cada una con distintos ámbitos de aplicación, etc. Y eso es compatible con cualquier combinación de dos o más nociones, sean todas No Clásicas o sean la Noción Clásica más alguna(s) otra(s).

Por ejemplo, Gallois (1992) propone su propia noción de identidad rechazando los principios de Eternidad y de Necesidad; su noción de identidad es, por tanto, una Identidad Contingente y Ocasional (o Temporal) a la vez. Eso la sitúa claramente en el bando de las Teorías No Clásicas. Pero, al defender que, por sus virtudes teóricas (por ser capaz de resolver, según él satisfactoriamente, diversos casos problemáticos, etc.), esa ha de ser considerada como *la noción de identidad correcta*, sustituyendo a la Noción Clásica (y no coexistiendo junto con ella), Gallois es, en efecto, un monista. Por tanto, queda claro que puede haber monistas clásicos y monistas no clásicos. Y también puede haber pluralistas que defiendan que las nociones adecuadas de identidad son todas Nociones No Clásicas, o algunas de ellas, y otros pluralistas que defiendan que las nociones adecuadas de identidad son la Noción Clásica y alguna otra (o varias, o todas) de las Nociones No Clásicas además de ella.

También cabría pensar en una noción de identidad *sui generis* que aceptase todos los principios de la Noción Clásica pero que luego añadiese algún otro que no está contemplado en ella, como, p. ej., la restricción de que la noción de identidad rija solo dentro del territorio nacional de cada país, de tal modo que solo pueda predicarse de dos objetos cualesquiera A y B siempre que se encuentren dentro del mismo país, pero no entre dos objetos en países distintos (llamémosla «restricción nacionalista»);

[29] Retomaré el debate sobre si esta condición debería entenderse como un principio de la noción de identidad o como un principio al nivel de nuestros sistemas ontológicos (y no necesariamente de nuestra noción de identidad) en el capítulo 3, especialmente las secciones 3.5 y 3.6.

así, por ejemplo, una pera francesa podría ser idéntica a otra pera francesa, o a una semilla francesa, o a alguna otra entidad dentro del territorio francés, pero en el momento mismo en el que cruzase la frontera y pasase a estar en, por ejemplo, territorio español, perdería su identidad y pasaría a ser un objeto ontológicamente distinto (a pesar de ser muy parecido cualitativamente), y a partir de ahí solo podría mantener relaciones de identidad con otros objetos dentro del territorio español, etc. Esta es una condición cómicamente arbitraria y excéntrica, pero teóricamente podría añadirse, y en ese caso la noción de identidad resultante (aunque fuese clásica por todo lo demás) sería decididamente una Noción No Clásica. Y así cabrían, potencialmente, infinitas combinaciones posibles.

Así pues, se nos abre un espectro de posturas posibles en el cual se hace patente, de nuevo, la fuerte asimetría que suele haber entre monismo y pluralismo, y que ya señalamos en secciones anteriores. En un extremo se encontraría el monista, ya sea que defienda como única verdadera la Noción Clásica o alguna de las nociones No Clásicas (o una Noción No Clásica que combine varias de ellas, por ejemplo, la Identidad Contingente y Ocasional de Gallois, o una posible Noción de Identidad Contingente, Gradual, Intercategorial y sin Ley de Leibniz, y clásica en cuanto a los demás principios, etc.). En el otro extremo estaría el *pluralista máximo*, que sería aquel que toleraría *todas* las posibles nociones de identidad a la vez, tanto la Clásica como todas las No Clásicas y todas las posibles combinaciones No Clásicas, sin restringir ninguna. Y en los lugares intermedios del espectro se encontrarían todos aquellos pluralistas que sí deseasen restringir de alguna manera el espacio de posiciones válidas, excluyendo de él alguna o varias de las alternativas posibles.

Por ejemplo, algún pluralista intermedio de este tipo podría defender que son válidas todas las Nociones No Clásicas de Identidad pero que precisamente la única que no es válida es la Clásica (podríamos llamar a esta postura «Pluralismo Anticlásico»); mientras que otro podría defender que son nociones válidas todas las que nieguen algún principio metafísico (o cualquier combinación de ellos) pero no las que nieguen alguno de los tres principios lógicos (L#1-L#3), lo cual restringiría el rango de nociones aceptables sin dejar de ser un pluralismo relativamente laxo o tolerante (podríamos llamar a esta postura «Pluralismo preservacionista de los principios lógicos» o algo similar). Y así podrían concebirse muchos más tipos de *pluralismos intermedios* con condiciones semejantes; algunos más laxos, otros menos, pero todos ellos situados entre el extremo más restrictivo posible (el monismo) y el extremo más laxo posible (el *pluralismo máximo*).

De hecho, otra forma de clasificar los distintos pluralismos en esta línea sería directamente por su cardinalidad: por el número de nociones que toleren. El *pluralismo mínimo*, según este parámetro, sería de cardinalidad 2 (un pluralismo que aceptase solo dos nociones de identidad como válidas, ya sean estas Clásica y No

Clásica o dos nociones No Clásicas cualesquiera)[30] mientras que el *pluralismo máximo* sería de cardinalidad infinita, o al menos indeterminada: este sería un pluralismo *máximamente laxo o tolerante*, que admitiría todas las posibles Nociones de Identidad que se puedan inventar, sin restricción alguna; por ejemplo, añadiendo cualquier nuevo principio arbitrario a los ya existentes y rechazando o aceptando los otros en cualquier combinación posible (por ejemplo, una noción de identidad necesariamente triádica, solo válida para los martes por la tarde, dependiente del observador pero solo cuando se aplique a objetos abstractos e independiente del observador para todos los demás tipos de objetos… cualquier extravagancia imaginable).

Sin embargo, este *pluralismo máximo* colapsaría en la inconsistencia y la trivialidad. Si literalmente cualquier cosa puede ser una noción de identidad (incluyendo una receta de lubina al horno, o un algoritmo de *trading*, o el texto del Quijote), entonces el concepto mismo de «noción de identidad» se diluye también hasta la inutilidad (además de volverse inconsistente). En este caso, la noción de identidad dejaría de existir como categoría separada y se confundiría con cualquier otra cosa, siendo imposible distinguirla de otras. Así, un pluralista máximo respecto a la identidad sería lo mismo que un pluralista máximo respecto a cualquier otra noción, puesto que, si lo que es aceptable como noción de identidad es *todo*, también *todo* sería aceptable como noción de, pongamos, marsupial, para un pluralista máximo respecto a esta otra noción. Dicho de otro modo: lo que acepta como *marsupial* un pluralista máximo de la marsupialidad sería lo mismo que lo que acepta como *identidad* un pluralista máximo de la identidad: a saber, *todo*. Por tanto, ser pluralista máximo respecto a un número cualquiera de nociones implicaría que todas esas nociones (respecto a las cuales seamos pluralistas máximos) serían indistinguibles entre sí.[31] Pero incluso si restringimos el rango de posibilidades solo a «cosas que tengan sentido para una relación en un sistema metafísico», incluyendo las posibilidades extravagantes que comentaba un poco más arriba, como una noción de identidad triádica solo válida para los martes por la tarde, etc., también nos toparíamos con una noción de identidad inútil por excesivamente laxa. La tolerancia desmedida suele tener graves consecuencias, y este caso no es una excepción.[32]

[30] El monismo, evidentemente, sería la posición con cardinalidad 1 según este parámetro.
[31] Esta apreciación se la debo a Manuel Campos Yuste.
[32] Un caso análogo de «explosión conceptual» y de deslizamiento hacia la trivialidad y la inconsistencia ocurre con el *antiesencialismo global total*, que trataré en el capítulo 4.

Tolerancia cero (no se tolera nada que no sea la única opción considerada aceptable)	**Mínima tolerancia** (muy pocas cosas se toleran)	**Tolerancia baja** (pocas cosas se toleran)	**Tolerancia alta** (muchas cosas se toleran)	**Máxima tolerancia** (todo se tolera)
Monismo (**cardinalidad 1**: solo hay una noción de X aceptable)	**Pluralismo mínimo** (**cardinalidad 2**: solo hay dos nociones de X aceptables; al ser la cantidad mínima para poder hablar de «pluralismo»)	**Pluralismos intermedios de baja cardinalidad**	**Pluralismos intermedios de alta cardinalidad**	**Pluralismo máximo** (**cardinalidad infinita**: ninguna restricción al tipo de nociones de X válidas o aceptables, multiplicables *ad infinitum*)

Fig. 2. Clasificación cuantitativa de tipos de pluralismo según su grado de tolerancia.

Por tanto, el pluralismo y el monismo son, como se puede apreciar, fuertemente asimétricos: el monismo es máximamente restrictivo (solo puede haber una noción correcta) mientras que el pluralismo es siempre más laxo; y después, dentro del pluralismo, cabe distinguir entre distintos tipos según su grado de laxitud: por ejemplo, clasificándolos *cuantitativamente* por la cardinalidad o el número de nociones que toleran, como he hecho más arriba, o bien clasificándolos *cualitativamente* por la clase de principios que se restringen o se toleran, como veíamos antes. Pero también existe otra fuerte asimetría entre clasicismo y no clasicismo. La Noción Clásica de identidad es también única, monolítica, rígida, intransigente; mientras que dentro del rótulo «Noción No Clásica» entrarían, como hemos visto, potencialmente infinitas variedades. Por tanto, al igual que el pluralismo es más tolerante que el monismo, también el no clasicismo es más tolerante que el clasicismo.[33] En el no clasicismo suele haber más movilidad, más flexibilidad, más transigencia: en suma, suele haber un espacio conceptual más amplio en el terreno de las Teorías No Clásicas que en el de la Teoría Clásica de la identidad.[34]

[33] Que conste que detrás de esta elección de adjetivos («tolerante», «flexible», «intransigente», etc.) no hay un intento retórico de persuadir al lector a favor de la opción pluralista, o de las Teorías No Clásicas, o de cualquier otra. Son adjetivos sonoros, sugerentes, memorables (por eso los utilizo), pero no deberían entenderse en ningún caso como implicando, por sus connotaciones en el discurso cotidiano (p. ej. en el discurso político o ético), que una opción sea superior a la otra por su cualidad de ser flexible, tolerante, etc., o por lo contrario. Son meras descripciones (aunque escogidas por su carácter sugestivo) de ciertas propiedades teóricas de las posturas en disputa, y deben tomarse como valorativamente neutras en principio.

[34] Y esto no se aplica solo en el caso de la identidad, sino también en todos los casos en los que haya una variante canónica o clásica y varias alternativas no clásicas; por ejemplo, en la mereología clásica frente

También es importante notar que algunos de los principios de la Noción Clásica pueden interferir entre sí, de forma que tengan que ser aceptados o rechazados «en bloque». Por ejemplo, Gallois (1992) argumenta que su noción de Identidad Ocasional, que rechaza el principio de Eternidad de la Identidad, tiene que ir necesariamente de la mano de una noción de Identidad Contingente, que rechace el principio de Necesidad de la Identidad (citado en De Araujo 2021, p. 36, nota 1); es decir, que hay que aceptar o rechazar ambos principios «en bloque», a la vez, porque uno implica al otro (o, como mínimo, rechazar el de Eternidad implica rechazar también el de Necesidad).

Otros que podrían ir de la mano son el de Absolutidad y el de Independencia, si queremos ver sus reversos (Identidad Dependiente del Observador e Identidad Relativa) como necesitándose mutuamente también de alguna manera; de modo que la Identidad Dependiente del Observador implique la Identidad Relativa, al tener que relativizar la adscripción de la relación de identidad siempre a un punto de vista o marco de referencia y no poder predicarse (al nivel lógico) ni conceptualizarse (al nivel metafísico) *simpliciter*, como podría entenderse que exige el principio de Absolutidad. Esto, como he comentado antes, es contingente respecto a la cuestión de si entendemos el propio principio de Absolutidad de una manera más amplia o más estrecha: entendido en un sentido amplio, podría querer decir que la noción de identidad no puede tener nunca «apellidos», y tiene que predicarse siempre de manera simple, sin matizar. En este sentido, la Identidad Dependiente del Observador quedaría obviamente excluida, puesto que exige matizar siempre la adscripción de identidad: no basta con decir «A es idéntico a B» sino que habría que decir siempre «A es idéntico a B *desde la perspectiva P*» o fórmulas similares.

No obstante, si lo entendemos en sentido estrecho (que es como parece que lo entiende De Araujo), como prohibiendo únicamente la relativización de la relación de identidad a categorías ontológicas (no pudiendo decir cosas como «A es *el mismo F* que B» sino solo cosas como «A es idéntico a B», sin relativizar por *sortal*) pero no otros tipos de relativización (p. ej. a puntos de vista), entonces ambos serían compatibles. Resolver este debate aquí es lo de menos: lo relevante a efectos de la presente argumentación es entender que, en función de cómo lo resolvamos, hay dos principios (el de Absolutidad y el de Independencia) que entrarían también en una cierta relación de implicación (aunque asimétrica, porque el de Absolutidad implicaría el de Independencia pero probablemente no a la inversa) al igual que los principios de Eternidad y Necesidad para Gallois.

---

a las mereologías no clásicas, la lógica clásica frente a las lógicas no clásicas, etc. El propio uso del singular para un caso («*la clásica*») y del plural para otro («*las no clásicas*») permite avistar ya esta asimetría.

Mención aparte merece la relación de interdependencia que existe entre el principio de Transitividad (L#3) y los principios de Eternidad (M#3) y de Necesidad (M#4). Como detalla De Araujo (2021), y como ya advirtió el propio Gallois (1992), estos principios están relacionados de tal manera que parece, *prima facie*, que si violamos el de Eternidad o el de Necesidad tendremos que violar también el de Transitividad. Un ente A que fuera idéntico a otro B en un momento t1 pero no fuera idéntico a un tercer ente C en un posterior momento t2 (siendo B idéntico a C) violaría la propiedad de transitividad: se rompería la cadena transitiva que garantiza que si A es idéntico a algo, ha de ser idéntico también a todas las cosas que a su vez sean idénticas con ese algo. Y lo mismo se aplica a través de los mundos posibles, en la extensión modal de los objetos en lugar de la temporal: si la identidad es contingente, entonces un objeto A puede ser idéntico a otro, B, en un mundo posible w1, pero no ser idéntico a un tercero, C, en un mundo posible w2 que a su vez sí sea idéntico a B pero no a A, rompiendo igualmente la cadena transitiva.

Una posible solución, propuesta por Gallois (1992) y analizada por De Araujo (2021, cap. 2) es relativizar la propiedad de transitividad a momentos temporales en el primer caso y a mundos posibles en el segundo. Esto implicaría que el principio de Transitividad que rige en la noción de identidad quedaría modificado para que en lugar de aplicarse universalmente, en cualquier instancia de la relación de identidad entre A, B y C, se aplicase de manera restringida *solo dentro de un mismo mundo posible* o *solo dentro de un mismo momento temporal*, para que las consecuencias anteriores no supongan una violación del mismo. Así, efectivamente, tendríamos que un objeto A puede ser idéntico a B y no ser idéntico a C (siendo B y C idénticos entre sí) siempre que A, B y C estén en distintos momentos temporales o en distintos mundos posibles, y *que eso no se considere una violación del principio de Transitividad*, al estar formulado de tal manera que *solo rija sobre un mismo mundo posible o un mismo momento temporal*. Esto implicaría, en la práctica, que siempre que se aplique a objetos *dentro de un mismo mundo posible* la transitividad de la identidad se mantendría, pero en el momento en que se aplicase a objetos de mundos posibles distintos (o sea, en el momento en que se aplicase a un objeto modalmente extendido) la Transitividad de la identidad dejaría de ser un principio válido. Y lo mismo para objetos en un mismo momento temporal (identidad sincrónica) frente a objetos en distintos momentos temporales (identidad diacrónica): la identidad sincrónica sería transitiva mientras que la identidad diacrónica ya no sería transitiva.

Como solución, esta jugada parece teóricamente indeseable. Si no se puede aplicar entre distintos momentos de tiempo ni en un sentido modalmente extendido (entre distintos mundos posibles), el principio de Transitividad queda en gran medida inutilizado. En la mayoría de usos corrientes sería inaplicable. Por ejemplo: tendemos a pensar que si yo actualmente soy idéntico a mi yo de 6 años y mi yo de 6 años es a su vez idéntico a mi yo de 15 años, también yo, ahora, sería idéntico a mi yo de 15 años.

Pero esta inferencia resultaría inválida con la modificación del principio de Transitividad propuesta por Gallois (1992). Este tipo de inferencias transitivas solo serían válidas en el caso de objetos dentro de un mismo instante temporal: por ejemplo, si una pelota A es idéntica a una pelota B y la pelota B es idéntica a una pelota C en el mismo instante temporal t1; ahí la transitividad se mantendría, pero en cualquier escenario diacrónico no. Y lo mismo a través de mundos posibles: si Tulio (A) es idéntico a Cicerón (B) y Cicerón es a su vez idéntico al hombre que denunció a Catilina (C) en un mismo mundo posible w1, entonces podremos inferir que Tulio (A) es idéntico al hombre que denunció a Catilina (C), pero no podríamos hacer la misma inferencia entre entidades de mundos posibles distintos; por ejemplo, si Cicerón-rubio en w1 es idéntico a Cicerón-castaño en w2 y Cicerón-castaño en w2 es idéntico a Cicerón-moreno en w3, no podríamos inferir que Cicerón-rubio en w1 es idéntico a Cicerón-moreno en w3, por estar en mundos posibles diferentes. Esta restricción es incompatible con los usos habituales de la noción de identidad.[35]

Con todo esto en mente, tenemos como resultado que quizás haya ciertas restricciones de entrada al tipo de combinaciones de principios que podríamos hacer a la hora de construir una Noción de Identidad No Clásica a nuestro gusto. Quizás haya ciertas combinaciones (p. ej. una Identidad Temporal pero Necesaria, que iría contra lo que hemos visto más arriba que dice Gallois, o una Identidad Contingente y con el principio de Transitividad original, sin modificar) que no podrían permitirse tal como están formulados los principios, y que exigirían reformular algunos de ellos de maneras diferentes para evitar generar inconsistencias.

Así pues, debido a estas interferencias, es necesario señalar que la lista de principios lógicos y metafísicos antes propuesta *no constituye un conjunto mínimo de axiomas* completamente independientes entre sí. Unos principios podrían derivarse de otros y resultar superfluos *bajo ciertas formulaciones*, pero no bajo otras. Como yo no estoy entrando en este trabajo al nivel formal, ni a la discusión, sin duda necesaria, respecto a qué formulación lógica sería mejor para cada principio, no puedo ofrecer tampoco un *conjunto mínimo* de principios básicos de los cuales se deriven luego todos los demás, porque cuáles sean esos principios básicos o mínimos dependerá de cómo los formalicemos. Por tanto, lo único que puedo hacer es llamar la atención del lector sobre el hecho de que la lista no es una lista mínima (al igual que no es una lista exhaustiva) y que puede haber relaciones de dependencia y de interdependencia entre varios de los principios presentados, dependiendo de cómo se formalicen.

[35] Para encontrar una discusión más detallada de este debate, incluyendo la respuesta de Gallois a estas objeciones y su propuesta para solventarlas, y un análisis de todo ello, *vid.* De Araujo (2021), cap. 2.

2.3. Argumentos generales a favor de las distintas posturas posibles

Finalmente, cuando tengamos una noción de identidad a nuestro gusto (sea esta la Noción Clásica o alguna de entre la infinidad de Nociones No Clásicas posibles), es cuando nos tocará por fin decidir si la defendemos como *la única correcta*, convirtiéndonos en monistas (en sentido normativo) o si admitimos que puede haber varias correctas siendo nuestra preferida solo una entre ellas, convirtiéndonos así en pluralistas (en sentido también normativo) respecto a la identidad. Y, en este segundo caso, podríamos ir más allá e intentar delimitar también cuántas nociones, y cuáles, nos parece que podrían admitirse como correctas y cuáles no, para afinar los contornos de nuestro pluralismo.

Esta es la tarea más difícil, puesto que, idealmente, los argumentos a favor de cada noción de identidad concreta (de todas las potencialmente infinitas que podrían construirse) deberían evaluarse contrastándose contra los argumentos a favor de cada una de todas las demás, antes de decidirnos definitivamente por una. Pero en lo siguiente repasaré algunos argumentos generales tanto a favor del monismo como a favor del pluralismo respecto a la identidad, que pueden aplicarse con independencia de los casos particulares (ejemplos y contraejemplos) y de las especificidades de cada noción concreta, y después también dos argumentos generales a favor del clasicismo y del no clasicismo respectivamente.

2.3.1. Argumento principal a favor del monismo: la simplicidad

El principal argumento a favor del monismo respecto a la identidad, al igual que en el caso de cualquier otra noción filosófica o científica, parece ser siempre uno: la mayor simplicidad frente a la opción pluralista. La simplicidad es deseable porque facilita las cosas, tanto a nivel cognitivo como a nivel teórico, discursivo, etc. Los humanos, en general, tendemos naturalmente hacia la simplificación, por razones fundamentalmente biológicas: buscamos naturalmente la ergonomía o la eficiencia para consumir menos recursos energéticos. Y esto se aplica también en las disciplinas teóricas. Si podemos tener *una* sola explicación para tal o cual fenómeno, nos parece preferible antes que tener que combinar varias explicaciones para dar cuenta de él. Si podemos tener una teoría más sucinta de los movimientos de los cuerpos celestes (como la de Copérnico respecto a la de Ptolomeo) en lugar de otra más alambicada y compleja, nos resulta intuitivamente mejor. La historia de la ciencia está llena de

ejemplos así, y la fama secular de la máxima de la Navaja de Occam da testimonio también de su importancia dentro de la filosofía.[36] La tendencia está clara.

En el caso de una noción metafísica cualquiera, como la de identidad, parte, existencia u otras, parece darse también ese mismo impulso básico: nos resulta intuitivamente preferible, *ceteris paribus*, tener una noción unitaria que podamos aplicar en todos los casos sin mayor complicación que tener que andar subdividiéndola en varias y ver en qué caso se aplica mejor cada una. Si la noción de existencia es unitaria, mejor que si es doble; y si es doble, mejor que si es triple o cuádruple, etc. Cuantas más subdivisiones, menos manejable, más farragosa y más costosa teórica y cognitivamente será. Por ello, esto constituye un poderoso argumento a favor del monismo en sentido normativo: la postura de que, aunque *de facto* haya varias nociones de X coexistiendo en el seno de una disciplina, *deberíamos* («*de iure*») intentar depurarlas, normalmente sometiéndolas a un proceso de selección, hasta que quede solo una (la mejor) que podamos usar universalmente. Para ello siempre habrá que hacer ciertas concesiones teóricas, pero en general el monista podrá argumentar, basándose en esta preferencia humana por la simplicidad, que esas concesiones merecen la pena a cambio de poder tener una noción unitaria.[37]

2.3.2. Argumento secundario a favor del monismo: la eficiencia

Aunque quizás podría entenderse como una parte de la preferencia más general por la simplicidad, me parece, por sus implicaciones para el caso de la filosofía en particular, adecuado dedicarle una sección aparte a esta otra posible ventaja del monismo: la mayor cohesión teórica y la ventaja que eso supone en términos de eficiencia. En un escenario de máxima fragmentación o de máximo pluralismo respecto a la noción filosófica X, en el que, supongamos, cada teórico o cada filósofo particular tuviese una noción de X distinta, con sus propias características (imaginemos por ejemplo que cada autor tuviese una Noción de Identidad No Clásica diferente, cada una aceptando o rechazando distintos principios de la Noción Clásica, además de existir luego muchas otras introduciendo principios nuevos, etc., así hasta que cada autor tuviese su propia noción *sui generis* de identidad), es fácil hacerse idea del caos resultante. Los filósofos, al discutir cualquier hecho de identidad en disputa, como si A es o no es idéntico a B, estarían básicamente hablando en paralelo, salvo que hiciesen explícitas las características o principios que según cada uno de ellos tendría la noción de identidad. La confusión y la incomprensión abundarían, serían muy costosas de reducir o aliviar (porque hacerlo requeriría una gran cantidad de diálogo extra, y por tanto de recursos energéticos) y previsiblemente se generaría un estado de bloqueo

[36] Para más sobre la Navaja de Occam, *vid.* Spade & Panaccio (2019), especialmente la sección 4.1, «Ockham's Razor», así como Baker (2022).
[37] Para varios argumentos a favor de la simplicidad y sobre lo que implica esta noción, *vid.* Baker (2022).

hermenéutico que rayaría en la inconmensurabilidad. La disciplina no avanzaría. El diálogo sobre la identidad sería más rico, posiblemente, por tener un mayor nivel de detalle al tener que explicitar al milímetro los compromisos teóricos, muchas veces implícitos, que todos los autores tendrían en mente al hablar casualmente de relaciones de identidad, pero al precio de no poder fluir de manera ergonómicamente sostenible; es decir, al precio de perder demasiada eficiencia. Una mayor cohesión teórica, de forma que todos se refieran más o menos a lo mismo al hablar de identidad, podría ser deseable aunque el precio fuese sacrificar cierto nivel de detalle.

Pero es que esto es, de hecho, lo que ya ocurre. Todos tenemos conceptos ligeramente diferentes de cosas como Dios, la libertad, en lo que consiste ser humano, o incluso qué es una fruta o una verdura. Esas diferencias, de intentar explicitarse y fijarse a un cierto nivel (por ejemplo, al nivel de una teoría, o en el lenguaje común, dividiendo la palabra en varias para dar cuenta de toda esa diversidad conceptual), nos harían ganar riqueza de detalle, pero al mismo tiempo nos harían perder capacidad de comprensión, fluidez comunicativa y eficiencia energética. De hecho, pasamos por la vida ignorando esas sutiles diferencias y haciendo como si no existieran, e intentando resolver los conflictos resultantes cuando emergen y chocan esas diferencias normalmente ocultas (p. ej. las disputas teológicas sobre la naturaleza de Dios o de la Trinidad, o sobre qué es o no es una nación, etc.) a cambio de no tener que lidiar con esa pesada carga cognitiva y energética; lo cual da una idea de lo tremendamente pesada que en efecto es.

De modo que en realidad lo que hay es un *trade-off*, una relación de proporcionalidad inversa, entre exactitud y eficiencia, y lo que hay que hacer es encontrar el punto medio óptimo en cada caso. Una disciplina teórica, como una ciencia, puede preferir escorar más la balanza hacia el lado de la exactitud asumiendo el coste en términos de eficiencia, mientras que en otros ámbitos, como el del lenguaje ordinario, probablemente resulte más prudente hacer lo contrario y sacrificar algo más de exactitud a cambio de una mayor fluidez y eficiencia.[38]

En cualquier caso, aplicado al debate monismo-pluralismo, este *trade-off* entre las dos cosas existe también, y el apóstol del monismo se convertirá, trasladando el debate a estos términos, en un apóstol de la eficiencia; mientras que el apóstol del pluralismo se convertirá, a la inversa, en un apóstol de la exactitud. El monista argumentará que no merece la pena subdividir la noción X en varias porque el precio a pagar en términos de eficiencia y falta de cohesión teórica es demasiado alto. El

[38] Este *trade-off* también podría modelarse en términos del Eje Analítico-Sintético. Mayor fragmentación, mayor disgregación, mayor descomposición, mayor nivel de detalle, mayor cantidad de información: todo esto sería un movimiento hacia el extremo analítico. El movimiento contrario (hacia menor fragmentación o mayor unificación, mayor abstracción, menor cantidad de información, menor nivel de detalle, etc.) sería tender hacia el extremo sintético. Por tanto, como corolario, podría decirse que afán sintético y afán de eficiencia van de la mano, mientras que afán analítico y afán de exactitud van de la mano también.

pluralista argumentará lo contrario: que lo que no se puede pagar es el precio teórico de tener una sola noción unitaria, que no se aplica bien en determinado número de casos, cuando podríamos intentar afinarla más subdividiéndola en varias que se apliquen perfectamente (léase: de manera más precisa, más exacta) a cada tipo de caso particular.

Por lo tanto, este argumento en torno a la exactitud y la eficiencia podría, en principio, contarse igualmente tanto en favor del lado monista como en favor del lado pluralista, dependiendo de cuál de los dos extremos favorezcamos; pero la impresión que tengo es que en este debate, por lo general, será el monista (o quien apuesta por la eficiencia y la cohesión) el que tenderá a llevar la voz cantante, por esa aversión tan natural que tenemos los humanos a la complejidad innecesaria y la farragosidad.[39] De modo que, echando mano de esta expectativa (yo creo que razonable), podría contarse más bien como un argumento a favor del monismo antes que como un argumento a favor del pluralismo, pero ha de insistirse en que, en su forma más neutra, podría verse como cualquiera de estas dos cosas según defendamos un polo del *trade-off* o el otro.

2.3.3. Argumento principal a favor del pluralismo: la prudencia

Tirando del hilo de lo expuesto en la sección 1.5 del capítulo anterior («*Un argumento a favor del pluralismo: la incertidumbre y la falibilidad*»), podría quizá suponerse que en el caso específico de la noción de identidad el principal argumento a favor de la posición pluralista sería el mismo, de corte epistémico, basado en las ideas de la incertidumbre y la falibilidad. Sin embargo, para este caso particular quiero proponer otro, si bien muy cercano a aquel, sustancialmente distinto y más general. Similar, porque en el fondo la exhortación es la misma: la prudencia. Y distinto porque, en lugar de argumentar a favor de esa prudencia por la vía epistemológica, voy a hacerlo por la vía pragmática, ya que entiendo que en el caso de la noción de identidad, en particular, y después de todo lo expuesto, queda muy poco margen para hacerse ilusiones realistas respecto a que *en realidad existe metafísicamente una noción de identidad*, y más bien tenemos que empezar a considerar, si no lo hemos hecho ya antes, que la aproximación más correcta probablemente sea de tipo antirrealista, al menos respecto a este tema. Así, no se trata de que haya una noción de identidad metafísicamente verdadera (ni varias) y que tengamos que descubrirla(s): la infinita prodigalidad de variantes no clásicas de la noción de identidad debería, yo creo, ser suficiente para hacernos dudar de la viabilidad de esa perspectiva. Al contrario que en el caso de un concepto físico o biológico o económico, o de cualquier

[39] Un fenómeno que los psicólogos han llamado «aversión a la complejidad» («*complexity aversion*»). *Vid.* Sonsino, Benzion & Mador (2002) o Moffatt, Sitzia & Zizzo (2015).

otra ciencia positiva, donde la realidad ya se encarga de acotar y desbrozar la endiablada maleza del espacio conceptual de posibilidades alternativas, en el caso de la metafísica no ocurre lo mismo (o al menos no al mismo nivel, o con la misma intensidad, etc.), de tal modo que la proliferación antioccamiana de entes superfluos se vuelve inevitable e incluso deseable, si consideramos que la filosofía tiene entre sus fines la exploración y el mapeado de todo el espacio de posibilidades, y no solo la mera elección de una u otra.

A no ser que el realista sea lo suficientemente valiente como para entrar al debate presentado en la sección anterior entre la Noción Clásica y todas las (infinitas) posibles Nociones No Clásicas alternativas, y apostar con decisión por una de entre todas ellas, dando solución con ella a todos los casos problemáticos («*puzzle cases*») recogidos en la literatura sobre el tema, y zanjar así la cuestión de una vez por todas; a no ser que el realista esté en condiciones de hacer esto, decía, creo que lo más razonable será conceder, al menos hasta que aparezca algún héroe a la altura de tamaña gesta, que aquí no hay *una noción de identidad* metafísicamente verdadera en un sentido absoluto, como si hablásemos de la que tiene Dios en su mente o de alguna suerte de ley metafísica oculta del universo, sino que tiene más sentido plantearse el debate en términos normativos: como la empresa colectiva por establecer (que no descubrir) una noción de identidad (si se quiere ser monista) o varias (si se quiere ser pluralista) que den solución a los problemas tanto teóricos como prácticos que entendamos que una teoría metafísica de la identidad tiene por objetivo resolver.

Así enfocado, el debate sobre si deberíamos considerar que hay solo una noción de identidad correcta o varias, no reposa, al contrario que en el caso de otros conceptos propios de las ciencias positivas, sobre una base epistemológica, pues no se trata de cómo podamos llegar a conocer, o de si podemos siquiera conocer, cuál es la noción correcta: se trata de construirla, de fabricarla, y de decidir colectivamente cuál nos conviene más. Por tanto, el argumento general a favor del pluralismo ofrecido anteriormente, articulado en torno a las nociones de falibilidad e incertidumbre, claramente epistemológicas, resulta insuficiente en este caso.

En el caso de la noción de identidad, la cuestión no es que haya que ser prudente, como en el caso más general, porque puede que en un futuro la ciencia avance de maneras que hoy nos resulten inesperadas e inesperables (o impredecibles): esa cautela vale para la física y para las ciencias, pero no se aplica igual de bien a la metafísica. En este caso, el argumento a favor del pluralismo también apela a la prudencia, pero en lugar de hacerlo dejando espacio a que *se descubran* cosas nuevas que hagan que sea más prudente dejar la puerta abierta a una multiplicidad de opciones en lugar de cerrarnos decididamente sobre una sola, a lo que dejamos espacio es a que *se construyan* cosas nuevas que, tal vez, hagan *inútiles* (y no *falsas*) las opciones que contemplamos en nuestro horizonte teórico en cualquier

momento dado. La prudencia aquí no consiste en esperar *descubrimientos futuros*, sino cambios de otra índole (por ejemplo tecnológicos, sociales, políticos) que hagan que nuestras necesidades teóricas cambien: cambios en el mundo más allá de la filosofía que hagan que los usos y las aplicaciones de nuestras teorías metafísicas, y en particular de nuestra teoría metafísica de la identidad, se transformen a la par que ellos.

Por ejemplo, es esperable que en un futuro la ingeniería genética y la biotecnología en general traigan transformaciones que requerirán de nuevos marcos teóricos: ¿es humano alguien cuyo genoma ha sido editado (o cuyo cuerpo ha sido alterado por medio de bioimplantes, etc.) para que en vez de tener glándulas sudoríparas pueda refrigerar su cuerpo, por ejemplo, haciendo circular de manera intravenosa una solución sintética refrigerante? ¿Y un hombre al que se le implanten unas alas (orgánicas o sintéticas) funcionales, de modo que pueda volar? ¿Y otro cuyo aparato reproductor funcione de manera sustancialmente distinta, por ejemplo teniendo un útero externo en lugar de interno? Todas estas son preguntas ante las que no cabe el mero desprecio autocomplaciente. No podemos contentarnos con decir: «esos son escenarios de ciencia ficción, no va a pasar nunca (o hasta dentro de muchísimo tiempo), por tanto no tenemos por qué preocuparnos filosóficamente de ellos ahora». Al margen de cuánto tiempo tarden estas innovaciones u otras semejantes en llegar (que, con los avances actuales en inteligencia artificial, robótica y biotecnología, probablemente no sea tanto como piensa cualquier persona de la calle), lo cierto es que esta respuesta debería ser insatisfactoria, primero que nadie, para el propio realista; pues, si de lo que se trata es de encontrar la noción de identidad metafísicamente única y verdadera, ¿no será cierto que dicha noción ha de ser también atemporal o eterna, y válida para todos los casos, en todas las circunstancias y en todos los tiempos? Parece que sí.

De modo que, si el realista considera una posibilidad, al menos física (incluso aunque no lo considerase también una posibilidad técnica), que pasasen todas estas cosas, su teoría de la identidad debería poder dar cuenta de ellas de manera unitaria y homogénea con todos los demás casos: es decir, no deberían resultar contraejemplos. Y sin embargo, parece a primera vista que, solo con los tres ejemplos aquí confabulados, ya tendríamos para quizás otra tesis doctoral intentando desenredar cómo hacer compatibles nuestras intuiciones y nuestras teorías habituales sobre la identidad con casos semejantes. Y los ejemplos podrían multiplicarse *ad infinitum*, y no solo en estas líneas más o menos imaginables, sino también dejando espacio, si queremos ser rigurosos, a todo aquello que a día de hoy *ni siquiera nos podemos imaginar*, pues el universo va a durar todavía otros cuantos miles de millones de años, al menos, y nadie sabe todo lo que puede darse (o lo que ya hay por ahí fuera) en todo ese tiempo.

Así pues, deberíamos tener la prudencia suficiente como para reconocer que nuestras teorías actuales probablemente sean insuficientes para dar cuenta de manera enteramente satisfactoria, sin necesidad de enmienda alguna, de toda la infinita casuística posible que nos aguarda, o bien en el futuro, o bien en regiones del espacio que quizás no lleguemos a conocer nunca pero que, sin embargo, y especialmente desde una perspectiva realista, deberíamos reconocer (a ellas y a todo lo que pueda estar pasando en ellas) como posiblemente existentes, y por tanto teóricamente relevantes. Por ende, el realista debería ser el primer interesado en contemplar y tener presentes todas esas posibilidades si genuinamente piensa que su noción de identidad, sea la que sea, ha de ser la *única* y dar cuenta de todos los casos posibles, tanto los actualmente imaginables como los actualmente inimaginables. Esta es una pesada carga, por cierto; tal vez de las más pesadas que un filósofo podría echarse a la espalda: hacer una teoría de algo tan general como la identidad que se aplique sin fricciones no solo a los casos problemáticos ya conocidos, ¡sino a toda una infinidad de casos desconocidos y que ni siquiera podemos imaginar desde nuestra posición epistémica actual!

Por todo ello, creo que la ilusión realista de que lo que estamos haciendo al hacer una metafísica de la identidad es en algún sentido una tarea *descriptiva*, que de lo que estamos tratando es de *descubrir* y *describir* algo que está «ahí fuera», una parte de la realidad misma, es una intuición de la que hay que deshacerse cuanto antes. Lo que hacemos al hacer metafísica, y en concreto metafísica de la identidad, es una tarea *normativa*: se trata de *construir* (por oposición a «*descubrir*») teorías que cumplan objetivos teóricos (y quizá también pragmáticos más en general); de proponer unas, contrastarlas con otras, y decidir colectivamente cuál cumple mejor dichos objetivos. Por tanto, no estamos tratando de averiguar *cuál es la noción de identidad (o las nociones de identidad) correcta(s),* sino *construyéndolas y proponiéndolas* como correctas, *estipulándolas* como correctas; no arbitrariamente o sin justificación, por supuesto, pero estipulándolas al fin y al cabo.

En vista de todo lo anterior, creo que la posición realista no se sostiene en este caso, y por lo mismo, la exhortación a la prudencia no debería articularse tanto en términos epistémicos, como decía, respecto a lo que podríamos descubrir en un futuro (aunque, como ha quedado claro, eso también es una parte importante del argumento), sino en términos pragmáticos: respecto a no solo lo que podríamos *descubrir* en sentido epistémico, sino también lo que podríamos crear, transformar, producir o inventar. Todo eso es relevante de cara a crear una noción de identidad pretendidamente única y aplicable universalmente (y en principio también eternamente), que es, en puridad, lo que se propone el monista. Y por eso el argumento a favor del pluralismo, en este caso, consiste en recordarle al monista que tenga eso como fin que es una tarea imposible en la práctica, y que tal vez deberíamos renegar de ese fin y contentarnos con seguir perfeccionando colectivamente nuestra

teoría de la identidad pero abandonando la pretensión de que podamos llegar en algún momento a dar con una que sea *absolutamente, eternamente y universalmente* válida. He ahí la prudencia que, a mi juicio, debería invocar el pluralista respecto a la noción de identidad. En el fondo podría verse como un reciclado, para el caso que nos ocupa, de la idea popperiana de la búsqueda de la verdad como un horizonte asintótico: algo que puede continuar (y debemos continuar) *ad aeternum*, pero sin la expectativa de llegar, mientras existamos, a ningún punto final; siempre perfeccionando nuestras teorías pero sin alcanzar nunca la perfección.

Ahora bien, esta postura puede hacerse compatible, tal vez, con otro tipo de monismo más débil que incorpore esta precaución recomendada por el pluralista sin dejar por ello de ser monista en cierto sentido. Por ejemplo, un filósofo que sostuviera que, aunque en la práctica sea imposible llegar a *la* noción únicamente válida, tendríamos que seguir intentándolo (es decir, no renunciar al monismo como *ideal*, aunque sí como *pretensión*), podría cabalmente seguir llamándose a sí mismo «monista» y aun así estar dentro de los márgenes de prudencia exigidos por el argumento anterior. Esto parece llevarnos naturalmente hacia la introducción de una nueva distinción entre «monismo fuerte» y «monismo débil», de modo que, a riesgo de agotar al lector con las sucesivas distinciones entre tipos de monismo y pluralismo, ensayémosla rápida y sucintamente:

Como repaso, ya hemos visto que el monismo y el pluralismo pueden subdividirse en un tipo descriptivo y normativo según digan que *de hecho existe* una o varias nociones de X o que *debería existir* (o deberíamos intentar tener) solo una o varias. Ha quedado demostrado que el monismo en sentido descriptivo es insostenible la mayor parte de las veces puesto que, si ya hay debate al respecto de cuál ha de ser la noción de X correcta, eso implica por fuerza que ya existen de hecho varias en disputa, de modo que en la mayoría de los casos la postura más coherente por la que podemos apostar, si queremos ser monistas, será el monismo en sentido normativo. Pues bien, es aquí donde tiene lugar esta siguiente bifurcación. Un monista en sentido normativo podrá serlo de tipo fuerte o de tipo débil, en función de si considera que esa noción única de X hacia la que hay que aspirar es alcanzable o no. Si es alcanzable, entonces será un monista (normativo) fuerte. Si es inalcanzable pero aun así debemos seguir persiguiéndola al modo del «horizonte asintótico» popperiano, entonces será un monista (normativo) débil.

Por el lado contrario, podría dar la impresión de que no sería tan apropiado extender esta distinción también a la posición pluralista, puesto que el pluralismo parece llevar en sí desde el principio inscrita ya esa «debilidad», por el argumento de la prudencia y otros ya expuestos, de tal manera que el pluralista, al menos tal como yo lo he presentado, parece ya asumir desde el principio que alcanzar un estado final en el que sepamos con certitud absoluta exactamente cuántas y cuáles son las

nociones de X correctas es un imposible práctico. Pero en verdad podría no ser así. Aunque pueda parecer algo rocambolesco a la luz de lo expuesto anteriormente, podríamos imaginar un pluralista (en sentido normativo) que afirmase que, con total certeza, las nociones correctas de identidad son P, Q y R (aplicando cada una, por ejemplo, a un caso o tipo de casos determinados) y ninguna más ni ninguna menos que esas. De hecho, esta es presumiblemente la posición defendida por Kris McDaniel (como veíamos en la sección 1.7) al dividir la existencia en dos; una (para objetos materiales) relativa a coordenadas espaciotemporales y otra (para las regiones de espaciotiempo mismas) sin dicha relativización. Probablemente la postura de cualquier pluralista similar sea que esas dos nociones de existencia, o de lo que sea, no solo son mutuamente excluyente sino también exhaustivas, agotando todo el rango de nociones de existencia válidas o correctas. De modo que, en realidad, quizá no sea tan extraño aplicarle la distinción entre fuerte y débil también a la postura pluralista: el pluralista débil sería, pues, el que piensa que no se puede alcanzar el punto de saber o afirmar con certeza que tenemos las nociones correctas de X en nuestro haber, y que son esas de manera universal, eterna, necesaria, etc.; mientras que el pluralista fuerte será el que sí afirme, como presumiblemente hacen McDaniel u otros, que se ha llegado definitivamente a saber cuáles son y a teorizarlas correctamente; en suma, que sí tenemos acceso a las nociones correctas de X, aunque no sea únicamente una (como defendería el monista) sino varias.

2.3.4. Argumento principal a favor de la Noción Clásica (clasicismo): respetar las intuiciones cotidianas

Ahora evaluemos el que a mi juicio es el principal argumento a favor de intentar mantener la Noción Clásica de identidad, o la posición que podríamos llamar «clasicista». Recordemos, en primer lugar, que monismo y clasicismo no son lo mismo, aunque sea fácil confundirlos a veces, al igual que pluralismo y no clasicismo tampoco deberían confundirse. Como hemos visto antes, uno puede ser monista y defender una versión no clásica de la noción de identidad, y, por lo mismo, también uno puede ser pluralista y defender, entre las diversas nociones de identidad que crea correctas, la Noción Clásica. Sin embargo, sí que hay una implicación teórica interesante en el otro sentido: parece, a primera vista, que alguien que defendiese la Teoría Clásica *sí tendría que ser monista*.

Pero, en realidad, esa apariencia se debe a que (1) es lo que suele ocurrir, y (2) espontáneamente pensamos en defender la Noción Clásica como algo excluyente; pero, en principio, no tendría por qué ser así. Un teórico de la identidad podría defender la Noción Clásica pero no defenderla como *la única correcta*, sino como, quizás, una entre varias (aunque tal vez cualitativamente preferible a las otras, pero sin renegar de ellas como viables). Sería una posición que habría que explicar con cuidado

para no conducir a error, pero en principio es teóricamente posible: alguien podría defender que la Teoría Estándar de la Identidad es la mejor y, sin embargo, admitir que pueda coexistir con otras Teorías No Clásicas, tal vez aplicándose las otras en ámbitos más restringidos y dejando la Teoría Clásica como el «patrón» a aplicar en la mayoría de los casos o en los casos normales.

Sea como fuere, lo cierto es que, en la práctica, lo más habitual es encontrar que si alguien defiende la Noción Clásica, la defiende como la única correcta, con lo cual, de hecho, clasicismo y monismo suelen ir de la mano; y además no se suele tratar, en este caso, de lo que más arriba llamaba un «monismo débil», que aspira a llegar a una noción unitaria y teóricamente perfecta aunque con la conciencia de que es imposible alcanzar tal perfección en la práctica, sino que el monista que asume la Noción Clásica tiende a ser, en la gran mayoría de los casos, un monista fuerte, que piensa que *esa es la noción de identidad definitiva o perfecta*: o bien por ser un realista metafísico (la mayoría de las veces) y creer que es simplemente *la que es*, es decir, la metafísicamente «verdadera»; o bien, si tiene inclinaciones más antirrealistas, por pensar que *tiene que ser así* para respetar las intuiciones habituales respecto a la noción de identidad.

Y este es, de hecho, el argumento principal, a mi juicio, a favor del clasicismo: que, presumiblemente (al menos según sus defensores), la Noción Clásica de identidad es la que mejor capta y la que más respeta las ideas que intuitivamente tenemos sobre en qué consiste que una cosa sea idéntica a otra (o, precisamente, a sí misma en alguna otra manifestación o aspecto). Y, para apoyar esta aseveración, veamos algunos ejemplos:

En primer lugar, empecemos por uno de los principios de la Noción Clásica que he introducido yo en este trabajo, por considerarlo esencial, precisamente, de la forma en la que las personas, incluyendo a la mayoría de filósofos y al resto de la población, por sus inclinaciones realistas, suelen pensar en la identidad: el principio de Independencia del Observador (o del punto de vista, o del marco de referencia, etc.). Normalmente, como digo, por la inclinación realista de la mayoría de personas, si se dice que A y B son idénticos no se quiere decir con ello que A y B sean idénticos vistos desde mi perspectiva (o desde alguna perspectiva) pero que no tengan por qué serlo desde otras. Al contrario: se asume, al estilo del realista metafísico, que la realidad es unívoca, objetiva, igual para todos, y que nosotros tenemos acceso a esa realidad unívoca y objetiva, de tal modo que podemos decir con verdad cosas sobre ella (Miller 2022), como veremos en el capítulo 7 sobre el realismo y el antirrealismo.

El hecho de identidad de que A y B sean el mismo objeto (o la misma entidad a nivel ontológico) se suele entender mayoritariamente como un hecho que simplemente «está ahí», igual para todos y desde toda perspectiva; o, justamente, como reza el principio, de manera independiente de toda perspectiva. Y eso está de

alguna manera, afirmo yo, incluido en la propia noción de identidad que usamos cotidianamente. Al predicar en el lenguaje ordinario que A es lo mismo que B, o que es idéntico a B, lo que queremos decir habitualmente es que, tal y como entendemos cotidianamente el concepto de identidad o de «ser lo mismo que», esa relación se aplica entre A y B de manera completamente autónoma o independiente de si yo lo percibo, lo veo o lo pienso; y de cualquier otra actividad mental o subjetiva semejante. Por tanto, ese sesgo realista está, en mi opinión, ya incluido, contenido, inscrito, en nuestro propio concepto intuitivo de identidad, o nuestra propia «teoría intuitiva» o «teoría *folk*» (si no se considera esto un oxímoron inaceptable) de la identidad.

Al nivel teórico, que debamos *modelarlo* como estando ya incluido en la noción de identidad o como algo externo a ella, por ejemplo como una constricción al nivel del sistema ontológico o del sistema metafísico más en general, es un debate abierto.[40] Yo aquí estoy defendiendo lo primero en un sentido empírico, descriptivo: estoy afirmando, como una cuestión de hecho, que *de facto* tenemos cotidianamente un concepto de identidad que, al menos la gran mayoría de las veces, funciona por defecto asumiendo ese sesgo realista. Eso no quiere decir que no haya usos no realistas o versiones no realistas del concepto pululando por la noosfera; ciertamente, hay sujetos, incluyendo fuera de la filosofía académica, que pueden tener inclinaciones antirrealistas y asumir implícita o explícitamente que la idea de identidad opera bajo presupuestos antirrealistas (queriendo decir con esto algo así como «de manera dependiente de las mentes o de los sujetos»); pero, por desgracia para los que cultivamos tan exóticas nematologías, estos son sin duda una minoría apenas visible dentro del total.

Por tanto, creo adecuado decir que, en general, o a un nivel de resolución relativamente bajo (o, lo que es lo mismo, a un nivel de abstracción relativamente alto), la noción intuitiva de identidad opera bajo un supuesto realista que a nivel teórico me parece que puede codificarse o modelarse mediante la fórmula expresada por el ya mencionado principio de Independencia: que la noción de identidad no depende de los puntos de vista o las perspectivas o los marcos de referencia epistémicos en general, sino que se da con independencia de ellos, y por tanto de manera «independiente del observador». Así, parece claro también que, en efecto, el principio de Independencia forma parte de la Noción Clásica de identidad precisamente *porque* es el que mejor respeta las intuiciones cotidianas de la gente respecto a cómo funciona la identidad; es decir, que su justificación para ser incluido como parte de la Teoría Clásica o Estándar es, precisamente, que es el estándar al que se atiene la gente (o uno de ellos) al emplear la noción de identidad en el habla corriente o en el sentido intuitivo, preteórico, por todos conocido.

[40] *Vid.* secciones 3.5 y 3.6.

Y lo mismo podría, en teoría, aplicarse a todos los demás principios de la Teoría Estándar. ¿Solemos hablar de la identidad como algo que, de darse, se da necesariamente? Sí, probablemente. El ejemplo de Kripke (1980) parece convincente, al menos a primera vista: que el Lucero Matutino sea lo mismo que el Lucero Vespertino, y que ambas cosas sean a su vez lo mismo que el planeta Venus, no debería entenderse como un hecho contingente, aunque de hecho fuese un descubrimiento empírico, sino como algo necesario, ya que al nivel ontológico (si lo separamos convenientemente del epistemológico), que se descubriera o no se descubriera este hecho en la práctica no debería afectar a que en efecto Héspero, Fósforo y Venus sean *ontológicamente* el mismo objeto o la misma entidad, y que, por tanto, la identidad entre ellos (nivel ontológico) sea necesaria aunque el descubrimiento (nivel epistémico) de este hecho fuese contingente (Kripke 1980, pp. 102-105). O al menos así lo piensa Kripke: aunque criticaremos algunas sus ideas más adelante (en las secciones 4.4.1 y 4.4.3), por ahora démosle temporalmente la razón.

O, con otro ejemplo quizá más claro: si yo con 33 años soy lo mismo que yo cuando tenía 6 años de vida, resultaría extraño decir que el Julio de 33 años y el Julio de 6 años *podrían no haber sido lo mismo*. Normalmente pensamos que, si soy una y la misma cosa (en este caso una y la misma persona), esos dos «momentos» de mi existencia no resultan tan fácilmente separables. Cualquiera que conozca al Julio de 33 años y al que alguien le enseñase una fotografía del Julio de 6 años (en la que ya soy fácilmente reconocible como «la misma cosa») lo tendría muy difícil para argumentar que *tal vez suceda que esas dos personas somos de hecho la misma, pero perfectamente podríamos no haberlo sido*. Resultaría una afirmación, cuando menos, extraña. Eso no quiere decir que no pueda hacerse, ni siquiera que no pueda dársele un sentido y aseverarse como una afirmación verdadera en el marco de una teoría coherente; tan solo quiere decir que no es así como entendemos normalmente la idea de identidad.[41]

[41] En el fondo, depende de lo que entendamos por «el Julio de 33 años» y «el Julio de 6 años». Si lo que quiere decir este escéptico es que ese niño de 6 años vestido con un abrigo marrón y sujetando una espada de plástico de color verde fosforito que aparece en la fotografía podría no haber acabado siendo un hombre de 33 años con bigote, que gusta de la música electrónica y que está escribiendo una tesis doctoral sobre metafísica de la identidad, eso claramente nos parecería aceptable. Parece, desde el sentido común, un hecho contingente que yo haya evolucionado como efectivamente lo he hecho y no de otra manera. Sin embargo, decir que a nivel ontológico, refiriéndonos a este mismo mundo en el que (si lo extendemos temporalmente) hay un mismo organismo biológico del género *Homo sapiens* que ha mantenido una encomiable continuidad espaciotemporal (nunca la he roto, que yo sepa) entre el momento en el que era un niño de 6 años sujetando una espada de plástico verde y el momento actual en el que soy un hombre de 33 escribiendo una tesis doctoral sobre metafísica; decir de ese organismo a todas luces unitario (por su continuidad espaciotemporal y por otras razones que probablemente tendríamos que hacer muchos esfuerzos para llegar a explicitar, pero que a nivel implícito parecen forzarnos a concluir que esos dos seres aparentemente tan distintos no son sino diferentes manifestaciones de una misma cosa), que en realidad podría haber sido dos organismos distintos y no uno, o dos cosas distintas (más en general) y no una, parece como mínimo contraintuitivo. Sobre la

2.3.5. Argumento principal a favor de abandonar la Noción Clásica (no clasicismo): respetar la pluralidad de usos posibles

Por el lado contrario, defendiendo el no clasicismo o la idea de que deberíamos hacer valer variantes no clásicas de la noción de identidad, se nos presenta un argumento que responde directamente al anterior. Incluso si aceptamos que la Noción Clásica o Estándar de identidad se adecúa mejor en la mayoría de los casos a nuestras intuiciones y nuestros usos preteóricos de la noción de identidad en el habla común, o incluso en las ciencias, ¿no es cierto también que, en ocasiones, admitimos también desviaciones respecto a esa norma? Por ejemplo, no resulta tampoco descabellado que alguien diga que dos objetos cualesquiera A y B son idénticos en un momento pero ya no lo son en algún otro momento (Identidad Temporal). Puede resultar tal vez extraño, o incluso desconcertante, pero probablemente habría gente dispuesta a admitir que, en efecto, es una posibilidad que dos objetos A y B sean idénticos en algún momento particular y no en otro. O tal vez, incluso, en el contexto específico de una ciencia o una disciplina teórica, quepa admitir tales rarezas a pesar de que se desvíen del uso corriente.

Por ejemplo: en algunos contextos muy determinados podría ser el caso que fuese útil predicar la identidad entre objetos atendiendo al marco de referencia (p. ej. el punto de vista epistémico o cualquier otra cosa) desde el que se está hablando. Imaginemos una simulación por ordenador de un modelo complejo de algo. Allí tal vez sea más apropiado decir que A y B (dos partes del modelo) son o no son la misma cosa en función de ciertos parámetros (lo cual podría considerarse un «marco de referencia», en sentido muy abstracto) y no *simpliciter*. Asimismo, en ciertas interpretaciones de la mecánica cuántica, como la interpretación relacionalista de Carlo Rovelli (1996), las propiedades de un sistema físico dado son relativas siempre a un marco de referencia u «observador», o emergen solo en la interacción entre dos sistemas físicos, de modo que no pueden predicarse de manera objetiva o unívoca, sin más, sino que siempre han de predicarse por referencia a uno de esos sistemas físicos que actúa como «observador» (o en términos más neutros: como marco de referencia) del otro. En palabras del propio Rovelli:

> La noción que aquí rechazamos es la de un estado del sistema absoluto o independiente del observador; o lo que es lo mismo, la idea de que se les puede atribuir valores determinados a las magnitudes físicas de manera independiente del observador. La tesis del presente trabajo es que al abandonar esa idea (y sustituirla por la noción más débil de estados –o valores de magnitudes físicas– relativos a algo), la mecánica cuántica cobra mucho más sentido (Rovelli 1996, pp. 1637-1638, mi traducción).

---

importancia del criterio de continuidad espaciotemporal, véase Hirsch 1992, así como las obras clásicas de Wiggins al respecto, desde la primera (1967) hasta la más reciente (2017).

Por tanto, sobre todo si aceptamos la Ley de Leibniz en alguna de sus variantes, asumiendo por ello que la identidad entre dos objetos depende de que tengan o no las mismas propiedades, podría ser más apropiado usar en este caso una noción de identidad Relativa al Observador (o al marco de referencia) que una Identidad Independiente del Observador (o del marco de referencia).[42]

De manera parecida, podrían encontrarse ejemplos de casos de uso en los que resultaría más apropiada alguna otra Noción No Clásica de identidad que la Noción Clásica. Por ejemplo, una Identidad Gradual podría ser más apropiada para modelizar ciertas relaciones de identidad que la Identidad Dicotómica (o Binaria) que defiende la Teoría Estándar. Quizás, en ciertos ámbitos, querríamos poder decir que yo soy un 87% idéntico al Julio de 6 años, pero no un 100%, p. ej., porque me faltan ciertas características (o tengo ahora otras que antes no tenía) que hacen apropiado predicar la relación de identidad entre nosotros asignándole ese valor intermedio en lugar de como una asignación meramente binaria (1/0, sí/no, todo/nada, idéntico/no-idéntico). O tal vez querríamos poder decir, en algunos contextos específicos, que el Bitcoin puede considerarse como un 80% del Nasdaq, pongamos, debido a su estrecha correlación, que hace que se comporten de manera similar en el tiempo. Y por tanto, a ciertos efectos (p. ej. de cara a hacer apuestas simples respecto a si subirá o bajará en determinado momento futuro), usar el historial de precios de Bitcoin o el historial de precios del Nasdaq podría ser (por poner un número arbitrario) un 80% equivalente. El crítico podrá objetar que esto no implica que por ello el Bitcoin y el Nasdaq sean el mismo objeto al nivel ontológico (para empezar, uno es un solo activo y el otro es un índice de muchos, etc.), sino simplemente que se parecen en un aspecto. Pero a esto cabe responder que, *a ciertos efectos* muy particulares, sí podría resultar adecuado identificarlos. Por ejemplo, si lo que buscamos es modelar el espacio de posibles inversiones solo en función de un único aspecto o parámetro (la acción de precio en términos relativos y no absolutos, es decir, expresada como porcentaje de subida o bajada desde un momento anterior), *a efectos de ese parámetro concreto* podría ser perfectamente apropiado decir que invertir en el Nasdaq es aproximadamente un 80% lo mismo que invertir en Bitcoin, y por tanto que esos dos activos son (o han de contar como) el mismo, pero a su vez no en un sentido dicotómico (todo/nada, 1/0), sino en un 80%.

Otro ejemplo quizás más convincente en una línea similar al anterior: imaginemos que queremos modelar matemáticamente un conjunto de linajes biológicos (o incluso el conjunto de todos los linajes biológicos de la Biosfera terrestre) según su proximidad genética. En este caso, la famosa pregunta por la especie («¿son estos dos linajes la misma especie o no?») podría reformularse en términos

[42] Para una exposición más pormenorizada de la interpretación relacionalista de la mecánica cuántica de Rovelli y sus implicaciones filosóficas puede consultarse su artículo en la Enciclopedia Stanford: Rovelli & Laudisa (2019).

cuantitativos: «¿es el valor de proximidad genética entre estos dos linajes suficiente para considerarlos la misma especie o no?», y dichos valores de proximidad genética podrían modelarse de alguna forma expresada en un «índice» del 0 al 1 donde 0 fuese el valor mínimo de proximidad genética y 1 el valor máximo. Por tanto, bajo un modelo así, podríamos decir cosas como: «los perros son el mismo linaje que los coyotes en un 68%», o cosas similares. Y de ello se seguiría un posible hecho de identidad: los perros y los coyotes son *lo mismo* (en el sentido relevante aquí; es decir, el mismo linaje biológico) pero no en un sentido dicotómico (1/0), sino en un grado de 0.68. O las ardillas y los hámsteres, o las jirafas y los caballos, o los humanos y las cebollas. Todo lo que sea susceptible de entrar en esa relación, medida por ese hipotético índice de proximidad genética, podría modelarse como teniendo entre sí una misma identidad (al nivel genético, por ejemplo) pero en diversos grados: así, los humanos podríamos ser, tal vez, idénticos a las cebollas (en este sentido) pero en un 0,02%, por ejemplo, e idénticos a los chimpancés en un 90%, o lo que fuera.[43]

O un ejemplo que veremos más adelante con mucho más detalle: el agua como H_2O. Asumamos que el agua es idéntica al compuesto químico H_2O. Ahora cojamos cualquier muestra de agua que tengamos a mano y preguntémonos: ¿es esta muestra de líquido transparente que solemos llamar «agua» realmente agua (en el sentido relevante, es decir, H_2O)? Y habrá unas veces en que, en efecto, lo sea más y otras en que lo sea menos. Por ejemplo, el agua del grifo puede que sea aproximadamente un 99% H_2O, mientras que el agua del Mar Muerto es H_2O solo en un 70%, siendo el resto sales y otros componentes. Sin embargo, a las dos masas de líquido las llamamos «agua». Por tanto, bajo una noción de identidad Binaria o Dicotómica, como la Noción Clásica, nos veríamos forzados a responder a la pregunta anterior con un mero (y muy poco informativo) «sí» en los dos casos, a pesar de esa sustancial diferencia, mientras que si empleásemos una Noción de Identidad Gradual podríamos afinar mucho más y responder cosas como: «en este caso sí, esta muestra de líquido particular es idéntica en un 99% al agua» o «esta otra muestra es agua pero solo en un 70%».[44]

Y un último ejemplo: en algunos casos podríamos preferir emplear una noción de identidad contingente para poder dar cuenta de ciertos casos problemáticos, como el

[43] Los porcentajes propuestos son totalmente arbitrarios: han de entenderse solo con propósitos ilustrativos.

[44] Alguien podría objetar que en este caso no se trata de una relación de identidad, sino de atribución; que el sentido en el que algo puede «ser agua» no es el mismo que el sentido en el que algo puede «ser Richard Nixon» o «ser Venus», al ser en un caso una clase natural y en el segundo entidades particulares. Esta objeción supondría que la noción de identidad, en puridad, solo se aplica entre particulares, o entre clases, etc., es decir, intracategorialmente, pero no puede aplicarse entre objetos concretos y clases o entre objetos concretos y conceptos, etc. Es decir, que la cuestión de si este ejemplo es viable depende de si aceptamos el principio de Intracategorialidad (M#9), como lo acepta la Noción Clásica, o si, por el contrario, lo rechazamos y defendemos una noción de Identidad Intercategorial (¬M#9), de modo que parece estar escorado ya hacia el lado no clasicista, por lo que podría acusársele a quien lo use de estar cometiendo una petición de principio, pero aun así me parece ilustrativo.

archiconocido caso de la estatua y la arcilla que la compone (llamemos a los dos objetos, o aspectos del mismo objeto, «Estatua» y «Arcilla» respectivamente).[45] Supongamos que queremos decir que la estatua es idéntica a la masa de arcilla que la compone. Sin embargo, en otras circunstancias (en otros mundos posibles) esa arcilla no está modelada con esa misma forma (que es lo que hace que sea Estatua), sino con forma, por ejemplo, de jarrón («Jarrón»). Por tanto, parece que la identidad entre Estatua y Arcilla es contingente: podría haber habido circunstancias (hay mundos posibles) en los que no son idénticas, aunque sí lo sean en el mundo real. Una noción de Identidad Contingente permitiría resolver esta aparente paradoja y simplemente decir que, en efecto, Estatua y Arcilla son idénticas pero contingentemente idénticas; pues hay otros mundos posibles donde esa identidad entre las dos no se mantiene (y Arcilla es, en cambio, idéntica a Jarrón, mientras que Estatua no existe, o existe pero formada por otra masa de arcilla distinta, y por tanto siendo idéntica a Arcilla2 y no a Arcilla). Hay múltiples variantes de este «puzle» filosófico y no pretendo entrar aquí a analizarlo en profundidad. Solo lo propongo como ejemplo de un caso de uso en el que tener una Noción de Identidad No Clásica (en este caso, una Identidad Contingente) resolvería, al menos *prima facie*, el problema. Ciertamente, existen otras soluciones posibles que no pasan por abandonar el principio de Necesidad de la Identidad, pero esta es también una posibilidad teórica.[46]

A la vista de todos estos ejemplos, y más que podrían conjurarse sin demasiada dificultad, el defensor del no clasicismo respecto a la identidad podría argumentar que, si bien la Noción Clásica vale para la mayoría de casos o para los usos normales, sería deseable tener la flexibilidad suficiente como para poder modificarla en algunos contextos especiales o para poder dar cuenta de casos problemáticos para los que la Noción Estándar resulta demasiado restrictiva (por ejemplo, el caso de la estatua y la arcilla recién comentado). Esta sería la postura del Pluralismo No Clásico, probablemente la más natural si uno quiere ser no clasicista respecto a la identidad. No obstante, el defensor del no clasicismo no tiene por qué ser siempre un pluralista. También podría darse que defienda solo *una* de todas las posibles Nociones No Clásicas de identidad como la única verdadera o correcta, y en ese caso sería, por el contrario, un Monista No Clásico; como, por ejemplo, André Gallois (1992), quien, como ya he mencionado, defiende sustituir la Noción Clásica por una Noción de Identidad Ocasional y Contingente (¬M#3 & ¬M#4), pero no por ello deja de ser monista, al defenderla como *la única* noción de identidad correcta y aplicable universalmente.

Con todo, es previsible que en cualquiera de los dos casos el defensor del no clasicismo argumente algo en la misma línea: que la Noción Clásica no se aplica bien a

[45] Para una discusión más extensa de este problema clásico de la estatua y la arcilla, puede consultarse Gallois (2016).
[46] Pueden verse algunas soluciones propuestas a este problema también en Gallois (2016).

todos los casos, o a ciertos casos específicos, y que, para respetar la diversidad y la pluralidad casuística, es más adecuada alguna forma de no clasicismo respecto a la identidad, ya sea defendiendo algún Monismo No Clásico (alguna Noción No Clásica como la única válida o correcta para todos los casos, por resolver mejor determinados contraejemplos o «puzles» que la Noción Clásica) o un Pluralismo No Clásico (varias Nociones No Clásicas como válidas; o, en el extremo, todas las posibles, como defendería el *pluralismo máximo* que vimos en la sección 2.2).

De modo que el argumento principal a favor del no clasicismo respecto a la identidad parece ser este: que la Noción Clásica, a pesar de ser presumiblemente la que mejor respeta nuestras intuiciones y usos preteóricos en la mayoría de los casos, no se aplica bien a *todos* los casos, y dar cuenta de esos casos excepcionales (o no tan excepcionales, depende de a quién preguntes) a los que no se aplica bien es un desiderátum teórico que deberíamos poner por encima del desiderátum teórico que hace valer el clasicista cuando argumenta que la noción clásica es la que mejor respeta nuestras intuiciones, o que deberíamos asignarle una mayor prioridad o peso al primero que al segundo.

De manera que, cuando antes, al repasar los argumentos a favor del monismo y el pluralismo, teníamos un *trade-off* entre eficiencia y prudencia; ahora, al repasar los argumentos a favor del clasicismo y el no clasicismo, nos encontramos con un *trade-off* análogo, esta vez entre respetar las intuiciones cotidianas y respetar la diversidad de casos posibles o especiales o anómalos; es decir, podríamos decir que en este caso se da un *trade-off* entre respeto a la normalidad y respeto a los casos anormales, o entre *normalidad* y *diversidad*, por ponerlo en términos más polémicos. El clasicista apuesta por hacer valer la normalidad sobre las excepciones y las anomalías, mientras que el no clasicista apuesta por priorizar la inclusión de las excepciones y las anomalías sobre la uniformidad de los usos normales.[47]

[47] De nuevo, al igual que dije en la nota 26, elijo estos términos con claras connotaciones políticas por su cualidad sugestiva y para resaltar la polémica entre las dos posturas; no porque crea que esa conexión con la política es necesariamente pertinente a la hora de hacer metafísica. De hecho, creo que deberían tratarse como cuestiones independientes, aunque la conexión es obvia, y algunos teóricos podrían querer que ambas cosas vayan alineadas: por ejemplo, alguien que políticamente es defensor de visibilizar o dar pábulo a la diversidad en detrimento de hacer valer la norma en cuestiones sociales o culturales (p. ej. el debate en cuanto a formas de sexualidad «normativas» vs. «no normativas» o «diversas», etc.) podría también, quizá, querer ser «prodiversidad» en el ámbito de la metafísica analítica, por ejemplo apostando por el no clasicismo respecto a la noción de identidad u otras nociones metafísicas frente al clasicismo, o apostando por ontologías más abundantes antes que por ontologías más frugales, o lo que fuese; pero es menester señalar que, aunque esto es una opción, las dos cosas no tienen por qué ir necesariamente de la mano, y deberían considerarse separadas en principio.

2.4. Conclusión: cómo resolver la disputa

Llegados a este punto, nos encontramos con un panorama en el que en lugar de existir, como parecía al principio, cuatro posturas nítidamente diferenciadas (Monismo Clásico, Monismo No Clásico, Pluralismo Clásico –si se incluye la Noción Estándar entre las que se consideran correctas– y Pluralismo No Clásico –si no se incluye la Noción Estándar entre las que se consideran correctas–), podría decirse que lo que existen son dos ejes o parámetros con valores opuestos y de lo que se trata es de situar nuestra postura respecto a la noción de identidad en algún lugar del espacio resultante de combinar ambos ejes: el Eje Eficiencia-Prudencia y el Eje Normalidad-Diversidad. En realidad, no obstante, ambos ejes están correlacionados, y apuntan a cosas relativamente similares, de modo que tampoco tiene sentido forzar la idea: poner ambos parámetros, por ejemplo, en un espacio de coordenadas de dos dimensiones, como eje vertical y horizontal, no resultaría un ejercicio demasiado interesante, ya que la correlación entre ambos (de manera que quien apuesta por la prudencia probablemente apueste también por la diversidad, y quien apuesta por la eficiencia probablemente apueste también por la normalidad, y a la inversa) haría que la mayor parte del espacio resultante quedase seguramente sin llenar.

Del mismo modo, la cercanía evidente entre Pluralismo No Clásico y Pluralismo Clásico, siendo la única diferencia entre ambos si la Noción Clásica está incluida o no como una de las nociones correctas o permitidas, podría justificar reducir ambas cosas a una (una sola postura llamada «Pluralismo», sin especificar si incluye o no la Noción Clásica entre las que admite). Todas estas son dificultades que hacen aconsejable no tomarse la clasificación propuesta como definitiva y perfecta, sino más bien como una propuesta orientativa. Sin embargo, como aproximación nos puede ser útil, sobre todo para darnos cuenta de que la elección entre clasicismo y no clasicismo, o entre monismo y pluralismo, tiene un cierto fondo detrás: no es una elección que podamos hacer «en el vacío», sino que al posicionarnos en ambos casos nos estamos posicionando también respecto a cuestiones más generales y de fondo, como, en un caso, nuestra preferencia por la eficiencia y la fluidez frente a la exactitud y la prudencia, o viceversa, y, el en otro, nuestra preferencia por priorizar la norma frente a las excepciones o por priorizar las excepciones frente a la norma.

De cómo nos posicionemos respecto a esas cuestiones de fondo dependerá también, en parte, cómo nos posicionemos respecto al debate monismo-pluralismo y el debate clasicismo-no clasicismo respecto a la noción de identidad y quizás otras nociones metafísicas o filosóficas. Por ello es útil, a mi juicio, tener tales cuestiones de fondo presentes en nuestro horizonte teórico, al menos para poder tener una perspectiva más amplia a la hora de escoger y justificar nuestro posicionamiento respecto a sendos debates.

Pero entonces, ¿cuál es la conclusión de todo esto? ¿Deberíamos apostar por el monismo o por el pluralismo respecto a la noción de identidad? ¿Y deberíamos apostar por la Noción Clásica o por alguna de las Nociones No Clásicas, o quizá todas? Mi respuesta, al igual que en el caso del ajedrez en la sección 1.4, será igualmente insatisfactoria para quien quiera un veredicto final. Mi única respuesta es, nuevamente, que *depende*: depende de nuestros sesgos, de nuestros intereses, y de nuestras inclinaciones teóricas y prácticas. Ciertamente, lo que sí puedo contestar con confianza es que, desde mi punto de vista, la respuesta a estas preguntas no debería concebirse como una suerte de búsqueda cuasiempírica acerca de cuál es la *realidad* o la *respuesta verdadera*: es ese «*framing*» realista, o esa manera de encarar la cuestión como si se tratase de *descubrir algo* que se encuentra objetivamente «ahí fuera», en el mundo o en la estructura metafísica de la realidad misma, lo que sí me atrevo a rechazar definitivamente. Por tanto, mi respuesta a este debate es simplemente afirmar la postura antirrealista al respecto, a saber: que el debate mismo no debería ser abordado desde un marco metametafísicamente descriptivista, como el que mantienen la mayoría de metafísicos actuales, presuponiendo que de lo que trata la metafísica, al inquirir sobre la noción de identidad o cualquier otro tema propio de su campo, es de *descubrir* y *describir* algo que está «ahí fuera» independientemente de nuestras teorías; en este caso, descubrir y describir cuál es y cómo es la «verdadera» noción de identidad.

Ese tipo de investigación tendría sentido, si nos ponemos verdaderamente descriptivistas, en el marco de una ciencia positiva como la psicología o, si nos atrevemos a movernos en tan resbaladizo terreno, de una «filosofía experimental» que fuese puramente empírica y no prescriptiva. Es decir: tendría sentido hacer una investigación empírica acerca de cómo usamos *realmente* la noción de identidad si nos ponemos verdaderamente a hacer trabajo de campo, y a elaborar encuestas, entrevistas y estadísticas sobre los usos reales de la gente real (sea gente común y corriente o científicos, o incluso filósofos) acerca de la identidad. Pero no es eso lo que hacen los metafísicos, ni lo que la mayoría entendemos que debería hacer la metafísica; aunque sea, sin duda, una tarea interesante y epistémicamente provechosa. Si se quiere, no obstante, hacer metafísica en un sentido descriptivo, solo se me ocurre este camino. Todo lo demás es intentar cabalgar dos caballos a la vez; sostener una ambigüedad insostenible. Si hacemos metafísica de la identidad (o de cualquier otra cosa) en un sentido descriptivista, haciendo encuestas y estadísticas sobre los usos reales de la gente, o tratando de descubrir cuáles son y cómo son las prototeorías metafísicas implícitas en el lenguaje ordinario o en las prácticas humanas o en las mentes de las personas, deberíamos abandonar el proyecto de hacer al mismo tiempo una teoría *prescriptiva* que dicte cómo *deberíamos entender*, o conceptualizar, o perfeccionar teóricamente la noción de identidad (o la que fuera) para, por ejemplo, solventar casos problemáticos o «puzles», o para hacerla más coherente, o más elegante, o más alineada con otras virtudes teóricas.

Son estos dos proyectos, el descriptivista y el prescriptivista (o normativista), los que son, a mi juicio, incompatibles. O hacemos una investigación empírica acerca de *cómo funciona realmente* la identidad en la práctica, o nos ponemos a hacer ingeniería conceptual para tratar de discernir *cómo debería funcionar* la identidad de cara a resolver determinados problemas teóricos, paradojas, incoherencias y demás. Pero no se pueden perseguir las dos cosas a la vez. ¿Y por qué no? Porque en el momento en el que hagamos ingeniería conceptual para afinar la noción de identidad, ya estaremos moviéndonos en un terreno normativo y no descriptivo; ya no estaremos hablando acerca de *cómo es*, sino de cómo *debería ser*, y no tendríamos derecho a proclamar que lo que estamos haciendo es *descubrir* o *inquirir* acerca de cuál es la *verdadera noción* de identidad, a no ser que cometamos la arrogancia de considerar que la *verdadera noción* en un sentido metafísico es justo la que vamos a proponer nosotros, como si estuviésemos directamente atisbando en la mente de Dios y extrayendo de allí una oculta verdad cósmica respecto a este o cualquier otro tema. Y a la inversa; si hacemos metafísica en un sentido verdaderamente, autoconscientemente descriptivista, habremos de conformarnos con hablar sobre *cómo es realmente*, en la vida real, la noción de identidad que tiene la gente en la cabeza, sin intentar retocarla ni afinarla ni perfeccionarla ni hacerla más coherente o más capaz de resolver casos problemáticos ni cualquier otra intervención por el estilo. Porque eso ya no sería simplemente describirla, sino alterarla.

Por tanto, las dos cosas no pueden darse a la vez, o al menos no de manera ambigua y confusa. Si alguien quisiera hacer primero una investigación empírica acerca de la noción de identidad realmente existente y *después* elaborar una teoría prescriptiva sobre cómo esa noción de identidad realmente existente podría retocarse o perfeccionarse para resolver problemas teóricos, no hay nada que lo impida; ni tampoco seré yo quien argumente en contra de esa posibilidad. Argumento en contra de tratar de hacer las dos cosas a la vez sin tener la conciencia de estar haciendo dos cosas distintas, y del sesgo realista que impregna la mayor parte de la metafísica actual, que pretende –normalmente de manera tácita o inconsciente– estar *descubriendo* la estructura metafísica de la realidad misma cuando lo que está haciendo en verdad es ingeniería de conceptos con el fin de *crear* (y no de descubrir) estructuras teóricas con determinado valor epistémico (por ejemplo, porque iluminen de alguna forma novedosa o interesante algún aspecto o aspectos de la realidad, o permitan concebirla de ciertas maneras útiles, o resolver problemas filosóficos o incluso prácticos).

Desde mi punto de vista, proclamar que la «verdadera» noción de identidad es esta o aquella (la que favorezcamos por la razón que sea; ya sea la Clásica o alguna No Clásica) es equivalente a proclamar que la «verdadera» geometría es la de Euclides, o que la «verdadera» teoría de conjuntos es la de Zermelo-Fraenkel, o que la «verdadera» lógica es la clásica, o la intuicionista, o la paraconsistente, o que el axioma

de antisimetría de la mereología clásica es «verdadero» o «falso». Salvo entendidos en un sentido máximamente laxo, como queriendo decir que cada una de estas cosas es «la mejor» o «la que mejor funciona» o «la que más respeta tales y cuales virtudes teóricas» (pero entonces, ¿por qué no decirlo directamente así?), todos estos enunciados son, *stricto sensu*, sinsentidos desde mi perspectiva metametafísica, porque la «verdad» de una teoría matemática o de un sistema lógico no es evaluable como tal (porque no hay nada contra lo que contrastarla; la realidad nunca la va a falsar). De modo que, si hablamos de «verdad» en estos casos, habría que entenderlo como un uso laxo o poco riguroso, no en sentido literal. Sin embargo, mi impresión es que la metafísica analítica contemporánea está plagada de ejemplos en los que fórmulas similares a estas son usadas en sentido plenamente literal y sin ninguna conciencia de que tal uso sea problemático, precisamente por mantenerse, generalmente, un sesgo realista subyacente que no suele ser ni problematizado ni siquiera, las más de las veces, reconocido o consciente.

Por tanto, lo primero que habría que aclarar a la hora de intentar responder a la pregunta clave que viene articulando toda la discusión hasta ahora, que es la de qué noción o nociones de identidad deberíamos defender como correctas o válidas, es, de nuevo, como hicimos al introducir esta distinción respecto a la disputa monismo-pluralismo más general, explicitar (de cara a otros pero especialmente, o primordialmente, de cara a nosotros mismos) si estamos intentando hacer una teoría *descriptiva* o *normativa* de la identidad, y no confundir las dos cosas. Si estamos haciendo una teoría descriptiva, la orientación de la investigación debería ser empírica, no analítica, y tendríamos que estar haciendo encuestas y estadísticas, no construyendo sistemas metafísicos ni perfeccionando axiomas para hacerlos más versátiles o más resistentes ante los contraejemplos. Y, si realmente es esto lo que quisiéramos hacer, mi predicción es que probablemente nuestra investigación sobre la noción de identidad realmente existente daría como resultado una noción de identidad *contradictoria*, *incoherente*, *y teóricamente confusa*: porque así es como, de hecho, funciona la identidad en el lenguaje común.

Probablemente ni uno solo de los casos problemáticos o «puzles» de la literatura especializada serían resueltos de manera lógica o teóricamente consistente. Habría intuiciones contradictorias entre sí, abundarían las paradojas sin resolver y nos encontraríamos, me temo, con que la noción de identidad realmente existente no casa bien ni con la Noción Estándar ni con ninguna de las Nociones No Estándar habituales; y ni siquiera me atrevo a decir si sobrevivirían intactos sus más básicos Principios Lógicos (L#1-3) o si también encontraríamos que son violados en ocasiones: probablemente lo segundo. Pero es que lo esperable es esto. Si investigamos cómo funciona el lenguaje común y los usos ordinarios, preteóricos, de la gente, ya sea respecto a la identidad o respecto a cualquier otra noción metafísica o filosófica, es previsible que lo que encontremos sea teóricamente caótico y, en el límite,

incoherente. Pero esto es lo que, yo creo, daría como resultado *una teoría puramente descriptiva* de la identidad. Lo más seguro es que una investigación empírica de este tipo no arrojaría como resultado que lo que realmente usamos es la Identidad Relativa a lo Geach, ni la Identidad Contingente y Ocasional a lo Gallois, ni la Identidad Indeterminada a lo Parsons, ni una Noción de Identidad Gradual, ni ninguna otra de las Nociones No Clásicas repasadas en este capítulo, sino una cosa probablemente mucho más enrevesada, confusa y teratológica. La noción de identidad realmente existente es, con toda seguridad, repugnante para los filósofos.

Y si, por el contrario, lo que queremos hacer como filósofos es crear una noción de identidad que sea máximamente útil, sencilla, elegante, universalmente aplicable, que resuelva los casos problemáticos y contraejemplos, etc., entonces, definitivamente, no estaremos haciendo una investigación empírica acerca de *cómo es realmente* dicha noción de identidad, sino que la estaremos *fabricando*, *diseñando*, *construyendo*. Y, como constructo teórico, lo más que podremos esperar de ella es que resuelva problemas teóricos de manera más o menos efectiva, pero no que estemos dando, al construirla, con la «verdadera estructura metafísica de la realidad» respecto a la identidad. Eso sería, sin duda, estupendo, pero como seguramente nunca vamos a recibir un email de Dios confirmándolo o desmintiéndolo, parece mejor aplacar de entrada tan exaltadas aspiraciones.

Así pues, volviendo a las dos grandes preguntas: ¿qué noción de identidad es la mejor? Y: ¿es una o varias? La respuesta, de nuevo, es que *depende*. Yo aquí solo he intentado dar algunas pinceladas generales para orientar el propio debate en un sentido que a mí me parece el más productivo y el menos susceptible de llevar a equívocos y callejones sin salida. Al menos, una vez desenredadas todas estas distinciones (entre sentidos normativos y descriptivos, niveles globales y locales, orientaciones sintéticas y analíticas, perspectivas realistas y antirrealistas, etc.) y una vez evaluados al menos algunos de los argumentos principales a favor de las distintas opciones enfrentadas en este debate (tanto a favor del monismo como del pluralismo, y tanto a favor del clasicismo como del no clasicismo), espero que las herramientas de juicio del lector hayan aumentado y que vislumbre mejor, con una visión más panorámica, el espacio de posibilidades abierto ante sí. Ciertamente, no he entrado al detalle en discusiones más específicas sobre la viabilidad o no de ciertas nociones de identidad concretas, como la Identidad Relativa de Geach, o la Identidad Ocasional y Contingente de Gallois, etc., porque lo que quería era dar una perspectiva más general y más amplia sobre el debate en su conjunto, más que –como creo que ha quedado patente– tomar partido por una opción concreta u otra. Mi ambigua respuesta de que «depende» puede ser insatisfactoria para muchos, pero yo creo, genuinamente, que es *la única correcta* a la luz de todo lo visto.

Por tanto, respecto a la cuestión de primer orden sobre si deberíamos apostar por el monismo o por el pluralismo respecto a la noción de identidad, mi respuesta es que depende, pero respecto a la metacuestión de si esa cuestión de primer orden admite de varias respuestas correctas, soy, en cambio, monista, y afirmo que solo admite una, a saber, la que aquí he defendido: que depende. Depende de nuestros sesgos e inclinaciones, de nuestros objetivos, tanto teóricos como prácticos, de qué problemas teóricos estemos intentando resolver, y de qué sacrificios estemos más predispuestos a hacer en los distintos *trade-offs* a los que nos enfrentaremos al tomar partido por una opción frente a las otras. Todo lo que no sea responder algo como lo anterior me parece argumentativamente insostenible.

CAPÍTULO 3: SISTEMAS Y MODELOS ONTOLÓGICOS

La noción de identidad es solo una parte del contenido de una teoría metafísica. En este capítulo ofreceré una visión particular de lo que constituye un sistema ontológico como parte de una teoría metafísica más amplia y trazaré una distinción entre sistemas ontológicos (teorías que imponen restricciones a cómo puede ser una ontología) y modelos ontológicos (cada una de las ontologías particulares que podrían derivarse de dichos sistemas de reglas). Asimismo, me ocuparé de la cuestión de si todas las restricciones a la identidad comentadas en el capítulo anterior, como p. ej. el que haya de ser binaria o gradual, eterna o temporal, necesaria o contingente, etc., deberían considerarse como características inherentes a la propia noción de identidad, o establecerse como restricciones aparte en otros lugares de nuestro sistema ontológico pero no como parte integrante de la propia relación de identidad.

3.1. Modelos ontológicos y sistemas ontológicos

A lo largo de los dos anteriores capítulos he adelantado varias veces que más adelante discutiría en mayor profundidad la cuestión de si ciertas restricciones o condiciones aplicables a la identidad deberían imponerse como restricciones al nivel de la propia noción de identidad, por ejemplo como principios (lógicos o metafísicos), ya sea dentro o fuera de la Noción Clásica, o si, por el contrario, deberían imponerse como restricciones al rango de ontologías posibles al nivel de los propios sistemas ontológicos, al margen de cuál sea nuestra noción de identidad. En lo siguiente, intentaré explicar mejor este problema.

Pero antes de llegar a él, es necesario preparar el terreno e introducir algunos conceptos. Empecemos por el más básico: ¿qué es un «sistema ontológico», tal como yo estoy usando el término aquí? Entiendo por «sistema ontológico» una colección de condiciones para la creación de modelos ontológicos particulares. ¿Y qué es, entonces, un modelo ontológico? Un modelo ontológico es una *ontología* particular; una idea particular de qué seres o entidades habitan el mundo. O, si se quiere: una particular división de la realidad en objetos y una especificación de qué relaciones tienen dichos objetos entre sí.

Por tanto, los modelos ontológicos son las *ontologías particulares* y los sistemas ontológicos son algo así como las *reglas para construir ontologías particulares,* o las «cajas de herramientas» (por usar una metáfora) para construir esas ontologías. Así, por ejemplo, un sistema ontológico podría incluir reglas como que solo existan los objetos físicos (como proponen, de hecho, las ontologías fisicalistas), y luego los diversos modelos derivados de dicho sistema serían todas aquellas divisiones

particulares de la realidad en cualquier número de objetos físicos. En el marco de un mismo sistema ontológico se pueden construir muchos modelos ontológicos.

Por ejemplo, desde un sistema ontológico fisicalista, una misma porción de realidad puede ser dividida de diversas maneras (es decir, dividida en diversos objetos), y cada una de esas divisiones corresponderá a un modelo ontológico particular, pero todos ellos estarán aunados por la condición común de que los objetos en los que se divida dicha porción de realidad tienen que tener la categoría ontológica de «objetos físicos», y no podrá existir ninguna otra clase de objeto: en ninguna de esas ontologías o modelos ontológicos particulares, dependientes de dicho sistema, podrán existir, por ejemplo, objetos abstractos, ni ideas platónicas, ni universales, ni mentes, etc.

Además, en un sistema ontológico típico no solo habrá una especificación acerca de los tipos de entidad admisibles (por ejemplo, solo objetos físicos en el caso de un sistema ontológico fisicalista), sino también especificaciones acerca de los criterios de identidad que ha de tener cada tipo de entidad (por ejemplo, la continuidad espaciotemporal para todos los objetos físicos en general, y además el esencialismo de los orígenes para los seres vivos en particular y el esencialismo mereológico total para los artefactos, o cualquier otra combinación), especificaciones acerca de cómo han de entenderse las propiedades (por ejemplo, como relativas a tiempos, o a mundos posibles, o a perspectivas, o las tres cosas a la vez, o sin relativizar a nada), especificaciones acerca de cómo ha de entenderse la propia relación de identidad (como la Noción Clásica o como alguna Noción No Clásica), o la relación mereológica de «ser parte de», o la instanciación de propiedades, etc., etc.

Después, en el marco de un sistema ontológico con todas esas especificaciones pueden construirse, como decía, muchos modelos ontológicos, siempre que respeten todas esas restricciones: por ejemplo, puede haber un modelo en el que la mesa en la que está la pantalla de mi ordenador y la propia pantalla constituyan un solo objeto, y otro (más cercano, en este caso, a nuestro sentido común) en el que se consideren dos objetos distintos. Pero en ambos modelos, si se considera que ese objeto (o esos dos objetos) son artefactos, sus criterios de identidad deberán ser aquellos que el sistema ontológico determine que han de tener los artefactos (siguiendo el ejemplo anterior, el esencialismo mereológico total). Así, estando regidos (en este caso de ejemplo) por el esencialismo mereológico total, si el objeto (o alguno de los dos objetos) perdiese o ganase alguna parte, o se le sustituyese alguna de sus partes por otra distinta, dejaría de ser el mismo objeto.

Aquí es donde entra en juego el problema anterior: ¿qué debería contar dentro de la clase de «restricciones aplicables» al nivel de los sistemas ontológicos? Y otro problema emparentado: ¿Están los sistemas ontológicos a su vez restringidos por

condiciones a un nivel aún mayor (que podríamos llamar «metasistémico»), o es el nivel de los sistemas ontológicos el nivel metafísico «último»?

3.2. ¿Qué hay en un sistema ontológico?

Empecemos por la primera pregunta. Para empezar, habría que volver a remarcar que la respuesta depende de nuestros intereses teóricos (y quizá también prácticos), y que, desde mi punto de vista, no hay una única respuesta posible. Pero, hecha esta breve aclaración, en la que ya no me detendré mucho más por haber quedado, creo, suficientemente bien fundamentada en los capítulos anteriores, entremos de lleno en el asunto.

¿Qué debería contar dentro de la clase de «restricciones aplicables» al nivel de los sistemas ontológicos? En principio, podría entrar cualquier cosa que restrinja cómo ha de ser nuestra ontología. Ya hemos mencionado dos posibles condiciones: desde una perspectiva idealista, la ontología solo podría tener objetos mentales (u objetos mentales + mentes que los contengan), pero no objetos físicos.[48] Y, al contrario, desde una perspectiva materialista o, más precisamente, fisicalista, una posible restricción impuesta al rango de ontologías posibles sería que solo puedan estar pobladas por objetos materiales (o físicos) y no por entidades mentales. Otras posibles restricciones sistémicas podrían ser: que los modelos ontológicos (u ontologías concretas) solo consten de objetos + propiedades; o que consten de objetos + propiedades + relaciones; o que consten solo de relaciones sobre relaciones, sin objetos de ninguna clase (una posibilidad a veces nombrada como «relaciones sin *relata*» en la literatura), o que consten de objetos + relaciones + eventos + hechos + mundos posibles; o que consten solo de objetos materiales espaciotemporalmente situados y regiones de espaciotiempo en los que estos se sitúan (como podría entenderse reinterpretando la propuesta de McDaniel 2004), y tantas otras.

Pero aquí ya se atisba el problema al que hacía referencia al inicio de este capítulo y en los capítulos anteriores. Imaginemos que reinterpretamos la propuesta de McDaniel no como una propuesta respecto a la noción de existencia, dividiéndola en una noción para objetos y otra para regiones del espaciotiempo, sino como la idea (que podría entenderse contenida en ella) de que *solo son posibles esas dos cosas* al nivel ontológico: es decir, que cualquier ontología que hagamos debería contar solo con dos tipos de entidad; por un lado regiones del espaciotiempo (o un continuo espaciotemporal con distintas posiciones, o como quiera concebirse) y por otro lado objetos materiales que pueblan ese espaciotiempo. En este caso, lo que McDaniel

[48] Sin entrar aquí en disquisiciones más profundas sobre en qué consisten el idealismo o el materialismo, que evidentemente sería necesario argumentar. Pero, por suerte, para lo que nos ocupa aquí, basta con unas nociones vagas y de baja resolución de ambos conceptos.

conceptualizaba como una restricción al nivel de la noción de existencia, quedaría reconceptualizado como una restricción al nivel de los sistemas ontológicos, pero sin afectar a la propia noción de existencia (que podría seguir siendo la clásica, unitaria), constriñendo el rango de modelos ontológicos aceptables según esos dos requisitos. Pero entonces se nos abre la pregunta: ¿cómo deberíamos interpretar el desiderátum teórico de la propuesta de McDaniel (2004): como una propuesta a favor del pluralismo respecto a la noción de existencia (o «pluralismo ontológico») o como una restricción sistémica al rango de ontologías posibles?

Las diferencias son sutiles pero merecen ser desarrolladas. Una primera consecuencia que podría señalarse es que, si introducimos esa condición al nivel del sistema ontológico, eso deja abierta la puerta a que la noción de existencia siga siendo unitaria, como querría el monista ontológico (el que defiende que la noción de existencia o de «ser» debe ser solo una y no subdividirse en varias). Y, a la inversa, si la introducimos como una condición sobre cómo ha de ser la noción de existencia que usemos en nuestra metafísica, eso deja abierta la puerta a que nuestra ontología pueda ser más rica y no tenga que ceñirse solo a tener regiones del espaciotiempo y objetos situados en ellas (por ejemplo, podría haber más cosas en nuestra ontología, aunque la noción de existencia se divida en dos solo al tratar con esos dos tipos de entidad). Por lo tanto, solo con estas dos apreciaciones ya tendríamos algo a lo que aferrarnos a la hora de tomar una decisión al respecto.

Puede que alguien, por ser un monista ontológico convencido (alguien que defienda que la noción de existencia solo puede ser una), o por tener fuertes inclinaciones monistas (quizá por valorar mucho la eficiencia, como proponíamos en la sección 2.3.2), prefiriese imponer la restricción mcdanieliana como un requisito al nivel del sistema ontológico en lugar de como una exigencia al nivel de la noción misma de existencia, para no tener que dividirla en dos. O puede ser que alguien no tuviera ningún problema con el pluralismo ontológico pero tuviese una fuerte preferencia por tener ontologías liberales o abundantes (por oposición a ontologías frugales o escasas, con menos tipos de objetos) y por ello prefiriese imponer la restricción mcdanieliana como una norma sobre cómo usar y entender la noción de existencia. De modo que el debate podría comenzar a articularse en torno a estas líneas divisorias.

Pero volviendo a la pregunta que da título a esta sección: ¿qué hay en un sistema ontológico? ¿Sería el tener una noción de existencia doble o triple o unitaria, o una noción de identidad no clásica, o clásica, o unitaria o plural, etc., parte también de nuestro sistema ontológico? En un sentido máximamente general de «sistema ontológico», entendido más bien como «metafísica» o «sistema metafísico» parece claro que sí: nuestro marco para dividir y conceptualizar la realidad en distintas categorías no incluye solo dichas categorías, sino también sus posibles relaciones, sus características, etc. Todo eso tiene que estar estipulado en algún sitio, o al menos

condicionado por algo. De modo que, entendiendo «sistema ontológico» en este sentido máximamente general, como «sistema metafísico», sí: también las cuestiones sobre cómo sea nuestra noción de identidad, o nuestra noción de existencia, o si hay una o varias, etc., serían parte de los sistemas ontológicos.

Evidentemente, tener una Noción de identidad Clásica o No Clásica y tener un modelo ontológico determinado (uno en el que hubiera, por ejemplo, solo dos esferas flotando en el vacío, como en el seminal artículo de Max Black sobre la Ley de Leibniz,[49] o uno en el que solo hubiera sapos y culebras, o solo átomos, o solo mentes, etc.) son dos cosas, *prima facie*, completamente independientes. El tener una noción de identidad u otra se aplicaría *a todos los modelos ontológicos* dentro de un sistema ontológico en el que esté estipulado que la identidad haya de entenderse así o asá. Del mismo modo, en principio, cómo entendamos la noción de existencia (si como una o como varias, o con determinadas características lógicas o metafísicas, etc.) en principio debería ser independiente de *qué clases de objetos y qué objetos particulares existan*. Por eso, lo primero no forma, en sentido estricto, parte de nuestra *ontología*, sino que más bien es una condición metafísica a un nivel más amplio que *se aplicaría a todas las ontologías posibles* dentro de un marco metafísico en el que esté estipulado que la noción de existencia debe ser así o asá: es decir, dicha restricción estará dada al nivel de los sistemas ontológicos, no de los modelos ontológicos.

Por ejemplo: podríamos decidir por un lado (al nivel sistémico) que la noción de existencia deba ser doble, habiendo una para objetos físicos y otra para objetos abstractos, como proponía Russell (*vid.* sección 1.7), y por otro lado estipular que en nuestra ontología particular (en el modelo ontológico particular que defendamos como verdadero o como mejor) de hecho solo hay objetos físicos. Obviamente, tomarnos la molestia de dividir la noción de existencia en dos para dar un tratamiento diferenciado a objetos abstractos y objetos físicos y luego declarar que para nosotros no existen los objetos abstractos resultaría sorprendente, incluso raro, pero en principio son dos cosas separables y podría hacerse así.

De modo análogo, una cosa es tener una noción de identidad con las características que sean (clásica o no clásica, unitaria o subdividida en varias, etc.) y otra cuestión distinta es qué tipos de objetos y qué objetos concretos admitamos en nuestras ontologías. Ambas cosas no son *absolutamente* independientes, en el sentido de que hay puntos de contacto e interrelaciones entre ambas, pero sí son teóricamente independientes y separables. Un posible punto de contacto de este tipo sería, por ejemplo, que, dependiendo de si en nuestra metafísica entendemos la modalidad en términos de mundos posibles o de otra manera, el principio de Necesidad de la Identidad (o su reverso negativo, que daría como resultado una Identidad Contingente) debería entenderse correspondientemente, o bien en términos

[49] *Vid.* Black 1952.

de mundos posibles (si nuestra metafísica concibe así la modalidad) o bien en términos de otras cosas (si en nuestra metafísica no hay mundos posibles). Otra relación de dependencia obvia sería que, dependiendo de si nuestra metafísica admite o no la indeterminación en general (p. ej. admitiendo que una relación pueda darse de manera indeterminada, o que una propiedad se adscriba a un objeto de manera indeterminada, o que un objeto exista de manera indeterminada, o todas estas cosas, etc.), la Noción No Clásica que niega el principio de Determinabilidad (a saber: la Identidad Indeterminada, o alguna otra Noción No Clásica que incluya como principio la negación del principio de Determinabilidad, o sea, ¬M#5) podría quedar descartada por principio en caso de que no admitamos indeterminación en absoluto en nuestra metafísica.

3.3. Sistemas y metasistemas

A la vista de todas estas consideraciones, podría haber quien considerase que lo más pertinente sería hacer todavía otra distinción más y que todas estas cuestiones (sobre cómo entender la noción X, por ejemplo, o respecto a si optar por una postura monista o pluralista respecto a la noción X) no sean consideradas como pertenecientes a la parte propiamente *ontológica* de la metafísica, sino a su parte a veces llamada «*ideológica*» (Finocchiaro 2019). Para esta clase de teóricos, posiblemente las restricciones al rango de modelos ontológicos posibles deberían ceñirse a cuestiones como que haya o no objetos físicos, o solo objetos mentales, o qué tipos de objetos admitamos en nuestras ontologías; pero cosas más generales aún, como, por ejemplo, si deberíamos admitir la categoría misma de «objeto» o tener una metafísica solo hecha a base de relaciones sin *relata*, o solo con propiedades y relaciones, o solo con eventos (por ejemplo solo con procesos, como defienden los procesualistas como Seibt 2003) y no objetos, o si hemos de conceptualizar la modalidad en términos de mundos posibles o de otra manera; todas estas cuestiones, decía, serían de un nivel aún superior al de los sistemas ontológicos, y deberían considerarse por separado de las otras cuestiones (sobre, p. ej., si admitimos determinados tipos de objetos o no).

Para estos teóricos, por tanto, la distinción entre *sistema ontológico* y *sistema metafísico* sí sería sustantiva y profunda, y no podrían confundirse en una misma cosa. Una cosa es qué herramientas hay en nuestra caja de herramientas metafísicas (por ejemplo, objetos + propiedades + relaciones + eventos, o cualquier otra combinación) y otra cosa distinta es qué herramientas hay en nuestra caja de herramientas propiamente *ontológicas*, relativas exclusivamente a la categoría de «entidades que existen» (por ejemplo, qué tipos de objetos admitimos en nuestras ontologías, o qué características tiene que tener todo aquello que llamamos «objeto», etc.).

Si hacemos caso de las recomendaciones de estos teóricos, entonces, resulta claro que además del nivel de los sistemas ontológicos (que a su vez constriñe lo que puede o no puede pasar al nivel inferior de los modelos ontológicos o de las ontologías particulares) habría que considerar otro *metanivel*, como mínimo: el nivel que podríamos llamar de los «sistemas metafísicos» o «nivel metafísico más amplio» o «nivel metafísico más general», que constreñiría lo que puede o no puede pasar al nivel de los sistemas ontológicos (porque, por ejemplo, podría restringir si los objetos pueden o no pueden entrar en *relaciones* entre sí: otra categoría metafísica más general que, dependiendo de si nuestra metafísica la admite o no, nuestros sistemas ontológicos podrán a su vez utilizar o no, respectivamente).

No obstante, yo prescindiré en lo que sigue de hacer esta distinción, y, en aras de la simplicidad, distinguiré solo entre sistemas ontológicos (en los que se habrá de entender que se incluyen todas las cuestiones que para otros formarían parte tanto del nivel de los sistemas ontológicos como del nivel de los sistemas metafísicos más generales) y modelos ontológicos dependientes de ellos. La relación entre sistemas, modelos y objetos podría visualizarse así:

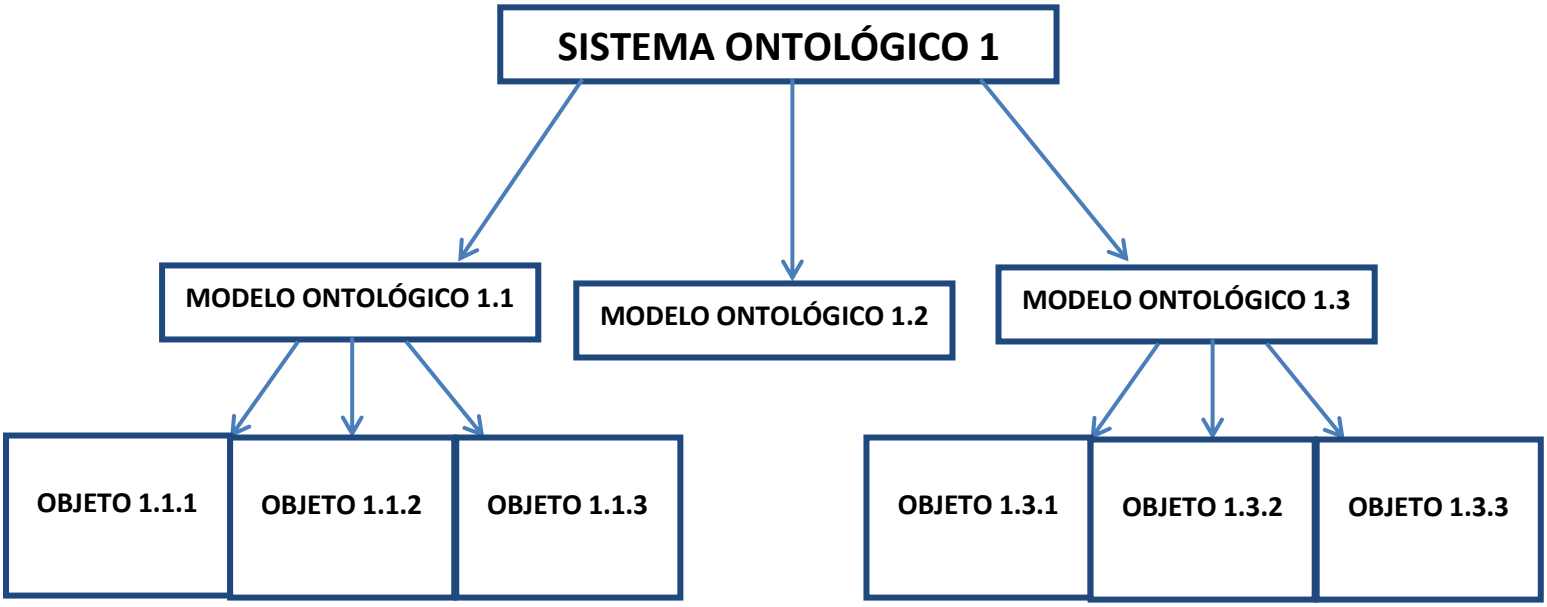

Fig. 3. Esquema de anidamiento entre modelos y sistemas ontológicos.

Al menos una cosa es clara: hay una relación asimétrica entre estos niveles, de tal modo que el nivel inferior queda determinado por las restricciones que impone el nivel superior. Los modelos ontológicos posibles dependen de lo que se determine al nivel de los sistemas ontológicos. Todo lo que sea parte del sistema ontológico será

transversal a todos los modelos dependientes de él.[50] Por ejemplo: si en un sistema ontológico determinado afirmamos el esencialismo de la materia para los artefactos (cuestión que veremos en la sección 4.4.1), todos los modelos ontológicos derivados de dicho sistema tendrán como condición compartida que, en ellos, los artefactos habrán de tener como propiedad esencial su materia constituyente. Baste, pues, esto como una primera aproximación esquemática a la estructura de modelos y sistemas ontológicos.

3.4. ¿Qué hay en un modelo ontológico?

Un modelo ontológico sería, entonces, el espacio conceptual en el que tiene lugar la distribución de entidades que hay en el mundo, o en la región o ámbito del mundo que se esté modelando, y sus relaciones (y propiedades, etc.), según las reglas para la creación de modelos que se impongan desde el nivel superior, es decir, desde el nivel del sistema ontológico en el que nos enmarquemos. Por ejemplo: si al nivel superior se impone que en cualquier ontología que hagamos deben existir objetos (de cualquier tipo), propiedades, relaciones y eventos, el modelo ontológico sería la especificación efectiva de qué objetos hay, cuántos objetos hay, qué eventos hay, qué propiedades tiene cada objeto o evento, y qué relaciones guardan entre sí todas estas cosas.[51]

Pongamos un ejemplo para verlo mejor. Si aplicamos estas condiciones a una clase de escuela, haciendo un modelo extremadamente simplificado donde los objetos fuesen solo los alumnos; las propiedades fuesen solo los nombres, el sexo y las notas; los eventos fuesen solo los distintos exámenes (con su nota correspondiente) realizados durante el curso; las relaciones fuesen las relaciones de atribución (alumno -> examen -> nota), la relación de existencia (si la entendemos como una relación) y la relación de identidad; y los hechos fuesen la constatación de si se aplica o no cada una de estas relaciones a cada objeto/evento/propiedad, podríamos tener un modelo ontológico con las especificaciones siguientes:

[50] Agradezco a Antonio Duarte Calvo esta formulación tan sucinta.

[51] Algunas de estas cosas pueden ser cuestiones empíricas (p. ej. cuántas entidades del tipo «estrella de neutrones» o del tipo «bicicleta» hay en el mundo, o qué propiedades tenga cada objeto, como el ser rubio o ser moreno o medir 1,80m), y alguien podría objetar que todas esas cosas no son propiamente «ontológicas», y que una ontología debería limitarse a ser una enumeración de qué cosas existen. Pero la noción de «modelo ontológico» que yo estoy introduciendo aquí requiere ser un poco más amplia y englobar también cosas como propiedades, relaciones entre objetos, etc., pues todo ello puede ser relevante de cara a la distribución de los hechos de identidad (en combinación con ciertos criterios de identidad, como los que repasaremos en los capítulos siguientes, que han de ser estipulados al nivel del sistema ontológico). Dicho de otro modo: las cuestiones sobre la existencia y la identidad de los objetos, que son las propiamente ontológicas, no pueden darse al margen de las propiedades y las relaciones que guarden entre sí dichos objetos; es por esto que toda esa información me parece que ha de incluirse como información «ontológicamente relevante», y por ello ser parte de los modelos ontológicos en el sentido que aquí propongo. Pero todo esto podría ser debatible.

- En la clase existen 10 alumnos.[52] Es decir: es un hecho de existencia (o hecho existencial) que existe el alumno 1, es un hecho que existe el alumno 2, etc.

- Los alumnos son Juan (sexo masculino, M), Pepe (M), María (F), Lola (F), Sara (F), Roberto (M), Emilia (F), Carlos (M), Belén (F) y Pedro (M). Por tanto, es un hecho que Juan es de sexo masculino, es un hecho que Lola es de sexo femenino, etc.

- Cada alumno (objeto) ha pasado por dos exámenes (eventos) a lo largo del curso, un parcial y un final (nota del parcial, nota del final), y tienen las notas siguientes: Juan (6, 7); Pepe (8, 9); María (4, 3); Lola (0, 8); Sara (7, 7); Roberto (10, 10); Emilia (4, 7), Carlos (2, 5); Belén (9, 8); Pedro (5, 6).

- Juntando los dos puntos anteriores obtenemos la distribución total de propiedades: dado que las únicas propiedades atribuibles a los objetos son el sexo, el nombre y las notas, el objeto Juan tendría la propiedad de llamarse «Juan», la propiedad de ser de sexo masculino y la propiedad de haber sacado un 6 en el examen parcial y un 7 en el examen final (y todo esto, tomado en conjunto, podría constituir un hecho, o bien constituir varios hechos distintos, según se quiera o según lo exijan las reglas al nivel superior); Pepe tendría la propiedad de llamarse «Pepe», la propiedad de ser de sexo masculino y la propiedad de haber sacado un 8 en el examen parcial y un 9 en el examen final (y todo esto podría ser un hecho), etc.

- Después, en el modelo hay también *hechos de identidad* como que Juan es igual a Juan, Pepe es igual a Pepe, el examen final es igual al examen final y distinto del examen parcial, la propiedad «sexo» es idéntica a la propiedad «sexo» y distinta tanto de la propiedad «nombre» como de la propiedad «nota en el examen parcial» y la propiedad «nota en el examen final», etc. Este aspecto (los hechos de identidad que se dan en el modelo) es en el que nos enfocaremos en lo que sigue.

En otro modelo u otra ontología distinta podría también darse una distribución de hechos de identidad distinta, por ejemplo, que Juan fuera idéntico a Roberto: que, por la razón que fuese (y siempre que fuese compatible con las condiciones estipuladas por el sistema ontológico desde el que estemos operando), en este otro modelo resulte ser que Juan y Roberto son la misma entidad, por ejemplo, porque en realidad se trate de un solo alumno con dos nombres: Roberto Juan. En ese caso,

[52] Ha de recalcarse que es un hecho que se da al nivel del modelo, no al nivel del sistema: en el sistema no se tiene esta información, solo la condición de que los objetos que existan, sean estos los que sean y cuantos sean, han de codificarse como «alumnos», u otras condiciones genéricas parecidas.

desde el sentido común esperaríamos que sus notas fuesen también iguales, pero esta sería una restricción que, de darse, se daría al nivel superior, al nivel del sistema ontológico del que dependen todos los distintos modelos; no al nivel del modelo mismo.

El modelo mismo solo tiene la información «fáctica», por así decir, de si efectivamente Roberto y Juan son o no son el mismo ente (es decir, si hay un hecho de identidad positivo entre ambos: si se da la relación de identidad entre ambos) y si efectivamente tienen o no tienen las mismas notas. Que pueda o no pueda ser posible (o teóricamente permisible) que sean la misma entidad (el mismo alumno) y sin embargo tengan notas distintas no es algo que se dirima al nivel del modelo, sino que es una condición que se impone desde el nivel del sistema (o el nivel superior, lo llamemos como lo llamemos) a todos los modelos dependientes de ese sistema, del que el nuestro en particular, el que estamos haciendo aquí y ahora, es solo uno entre todos los posibles.[53]

Aquí se nos podrían plantear ciertos problemas teóricos ya conocidos. Por ejemplo: la propiedad «nota en el examen parcial» y la propiedad «nota en el examen final», ¿deberían considerarse dos propiedades distintas o unificarse en una única propiedad que las agrupase a ambas? ¿Deberíamos ser monistas o pluralistas respecto a la propiedad de cada alumno de tener una nota determinada? Esta, de nuevo, es una cuestión que no toca resolver al nivel del propio modelo ontológico, sino al nivel superior del sistema o marco de referencia. El modelo tan solo es una asignación de valores concretos a cada uno de los parámetros que impone el sistema. La cuestión de si algunos de esos parámetros deberían dividirse en dos o unificarse en uno solo va más allá de la mera asignación de valores a parámetros: *ergo*, no forma parte del modelo, sino del sistema. Es ahí donde debe resolverse.

¿Puede la realidad, o el cómo sean las «cosas en sí mismas», contribuir a resolver el dilema en un sentido o en otro? En cierto modo parece que sí. Por ejemplo, si en la escuela particular (real) que estamos intentando modelar se tiene la costumbre de hacer una media ponderada entre la nota del examen parcial y la nota del examen final de tal modo que la nota del parcial cuente un 30% y la del final un 70% y de ello se obtenga una única calificación final, eso podría hacer que tuviese más sentido (que fuese más razonable, o teóricamente conveniente, o adecuado, etc.) modelar la nota del alumno en los dos exámenes como una única propiedad (la nota final ponderada) con dos partes o aspectos (la nota en el parcial y la nota en el final) en vez

[53] Cabría añadir que, desde una perspectiva realista, el modelo «nuestro», el que «estamos haciendo aquí y ahora», o el que intentemos construir en cada caso, coincidiría, idealmente, con *la verdadera realidad*; con cómo son las cosas mismas *en realidad*, o cómo es *realmente* el mundo o la región del mundo que estamos intentando modelar. Si, por el contrario, no se tienen semejantes inclinaciones realistas, esta exigencia de correspondencia con «la realidad en sí» quedaría atenuada o incluso podría quedar abandonada por completo. Volveremos a esto en el capítulo 7 sobre realismo y antirrealismo.

de como dos propiedades distintas. Por tanto, el hecho de identidad de si la propiedad «nota en el examen parcial» y la propiedad «nota en el examen final» deberían considerarse idénticas o no en nuestro modelo ontológico particular, podría ser resuelto atendiendo a cómo es realmente la realidad que se supone que estamos intentando modelizar (de manera fidedigna o al menos teóricamente útil). O al menos podríamos justificar nuestra decisión apelando a esto.

Sin embargo, un nuevo problema se nos abre en este caso: si las dos notas se identifican como una misma entidad, ¿cómo van a ser distintas? La relación que atribuye notas a alumnos tendría que dar como resultado la misma nota para cada alumno si realmente se trata de *la misma* nota (o sea, de una misma entidad en nuestro modelo ontológico) y no dos distintas. Que fueran distintas iría en contra de un principio de la Noción Clásica de Identidad tan venerable como la Ley de Leibniz: si dos cosas son la misma cosa, no pueden tener propiedades distintas. (En este caso, al ser la cosa en cuestión una propiedad a su vez, se riza un poco el rizo, pero podría aplicarse igualmente.)

Por tanto, aquí tendríamos dos argumentos encontrados: uno a favor de considerar la nota en el examen parcial y la nota en el examen final como una misma cosa unitaria (simplemente «la nota del alumno») y otro en contra de esto, y a favor de mantenerlas como cosas separadas, quizá introduciendo la nota media ponderada (o la calificación final resultante de combinar las dos) como una propiedad extra, de tal modo que los alumnos no tendrían solo la propiedad del sexo, el nombre, la nota en el examen parcial y la nota en el examen final, sino también, además de todas estas, la propiedad de la nota o calificación final ponderada.

Estas son las dos opciones que se presentan a primera vista. Si optásemos por la primera (la unificación), tendríamos que sacrificar un principio de la noción de identidad tan popular como la Ley de Leibniz para hacerlo viable y que el sistema no se volviese inconsistente. Y si optásemos por la segunda, la división, eso implicaría admitir la introducción de una quinta propiedad (de nuevo, para hacer el sistema viable) además de las cuatro que ya admitíamos (el sexo, el nombre, la nota en el examen parcial y la nota en el examen final). Si en este caso, además, ocurre, como proponíamos, que una de las dos opciones (en este caso la de la unificación) parece ajustarse mejor a la realidad que la otra, o resultar más intuitiva que la otra, ya tenemos todas las condiciones del dilema: el coste de admitir esa opción más intuitiva o preferible (*ex hypothesi*) es nada más y nada menos que sacrificar un principio tan nuclear de la Noción de Identidad como es la Ley de Leibniz, y pasar por tanto a tener que emplear en nuestro sistema ontológico una Noción No Clásica de identidad (como mínimo, una noción de identidad sin ley de Leibniz, aunque mantengamos intactos todos los demás principios).

3.5. Vuelta al problema original

Este es, de nuevo, el problema al que vengo aludiendo a lo largo de todo este capítulo. Espero que después del ejemplo anterior se capte mejor el sentido y la importancia de la pregunta clave a la que vengo apuntando una y otra vez, que es la siguiente: ¿se deberían poner las restricciones a lo que puede o no puede ser idéntico como principios o axiomas de la noción de identidad misma, o sería mejor tener una noción de identidad más agnóstica o neutra e imponer tales restricciones respecto a lo que puede o no puede ser idéntico al nivel de los sistemas ontológicos?

Por ejemplo: ¿es mejor tener una noción de identidad necesaria (es decir, que incluya el principio de Necesidad de la Identidad, M#4), que imponga que *siempre que se aplique,* sea a lo que sea, tiene que ser necesariamente verdadera; o sería mejor tener una noción de identidad que no se pronuncie sobre esa cuestión y hacer que sean *los hechos de identidad* los que tengan que ser (por una restricción al nivel del sistema ontológico) necesarios? El resultado final sería el mismo en ambos casos: que los hechos de identidad de nuestro modelo ontológico, de darse, tendrían que darse necesariamente. O dicho en otras palabras: que una vez establecida la identidad entre A y B dentro de un modelo ontológico cualquiera (que, como ya hemos visto, es donde se dan los hechos de identidad, o donde se predican identidades), no podría ser de otra manera (en ese modelo), o no podría no darse. Pero las dos vías para llegar ese mismo resultado son muy diferentes, y tienen implicaciones teóricas crucialmente distintas también.

Para ver cuáles son estas implicaciones, retomemos el ejemplo anterior donde lo habíamos dejado. El dilema en este caso consiste en:

(1) O bien hacer un sistema ontológico con condiciones que permitan crear modelos más fieles o intuitivamente más adecuados a la realidad subyacente (en este caso, la realidad de esa clase de escuela que estamos intentando modelizar), al precio de tener que sacrificar el principio de la Ley de Leibniz en nuestra noción de identidad, pasando a tener entonces una Noción No Clásica de identidad (o bien pasando a ser pluralistas y admitir que al menos pueda haber, quizá coexistiendo también junto con otras y usándose solo en algunos casos especiales, una noción de identidad sin Ley de Leibniz);

(2) o bien, si queremos mantener intacta la Noción Clásica de identidad, por la razón que sea, podemos mantenerla, pero al precio de tener entonces modelos ligeramente menos fieles a la realidad, o ligeramente menos adecuados a ella, y además tener que admitir una propiedad más de las que pensábamos admitir en un

principio (en este caso, la propiedad «calificación final ponderada» además de las otras cuatro).[54]

He aquí la cuestión que ha de encarar el metafísico. De nuevo, al igual que en los capítulos anteriores, mi intención aquí no es defender una de las dos soluciones como la única correcta, sino simplemente exponer el dilema mismo de una manera que lo ilumine y permita ver cuáles son las implicaciones teóricas de escoger cada posible respuesta. En este caso, hay al menos una cosa evidente: si tocamos la noción de identidad, haciéndola, por ejemplo, una Noción de identidad No Clásica sin Ley de Leibniz, es *esa* noción de identidad la que tendremos que aplicar también a *todos los demás objetos de nuestras ontologías* (de cualquier modelo ontológico que hagamos bajo los parámetros de ese sistema). Por tanto, en algunas ocasiones, retocar algo tan fundamental como las características internas de la relación de identidad (o de la de existencia, o parte, o de los propios conceptos de «propiedad», «objeto» o «relación», etc.) para solventar un problema específico puede resultar en un cierto «matar moscas a cañonazos», por decirlo coloquialmente.

Si cambiamos la noción de identidad para salvar uno o dos contraejemplos o casos problemáticos en particular, puede que estemos creando inadvertidamente aún más problemas que ni siquiera nos imaginemos cuando esa noción retocada o alterada de identidad tenga que aplicarse a objetos distintos, con consecuencias, a veces, difíciles de prever. Por ejemplo: una noción de identidad sin Ley de Leibniz implicará, naturalmente, que no es necesario que si dos objetos son idénticos tengan que compartir todas sus propiedades, ni que, si dos objetos comparten todas sus propiedades, tengan que ser idénticos. Este puede ser un alto precio teórico a pagar a cambio de algo como hacer un modelo ontológico ligeramente más fiel a la realidad subyacente que se supone que estamos intentando modelizar, como en el caso de ejemplo. Quizás un cambio de un aspecto tan fundamental de cualquier sistema metafísico como es la noción misma de identidad, que se aplica a *todas* las entidades de dicho sistema, desde objetos hasta propiedades, relaciones, eventos y cualquier otro tipo de entidad que admitamos en él, puede resultar excesivo si no hay más razones independientes para hacerlo más allá de solventar *ad hoc* un contraejemplo o caso problemático.[55]

---

[54] Esta cuestión de que los modelos sean menos adecuados a la realidad si las notas del parcial y del final no pueden ser consideradas como una entidad unitaria es solo una condición del ejemplo puesta arbitrariamente: si a alguien le resulta poco intuitivo o intuitivamente incorrecto no es mi propósito convencerle de lo contrario; simplemente pido que se admita en pro de la argumentación.

[55] Una posible salida sería estipular que la Ley de Leibniz o cualquier otro principio de la noción de identidad que estemos usando se ha de aplicar solo a unos determinados tipos de entes pero no a otros, y «codificarlo» o estipularlo *al nivel de la propia noción de identidad*, por ejemplo como parte de la formulación de uno de sus principios. Así, por ejemplo, en vez de ser la Ley de Leibniz meramente la suma de los dos Principios de Indiscernibilidad, tendría que decir también (como parte de la formulación del propio principio M#1): «esto se aplicará a tales y cuales entidades, pero no a aquellas otras». Esto puede permitir introducir la restricción que queramos al nivel de la propia noción de identidad y además

Por otro lado, retocar las restricciones del sistema ontológico también tiene consecuencias que se aplicarán a todos los modelos ontológicos que se hagan utilizando dicho sistema como marco, pero probablemente los retoques puedan hacerse de manera más fina y «quirúrgica». Por ejemplo: para el caso anterior, introducir una propiedad extra que no pensábamos introducir en un principio entre todas las propiedades posibles de nuestro sistema, o incluso un nuevo tipo de entidad más exótica (propiedades de segundo orden, relaciones indexadas a tiempos o alguna cosa por el estilo) que permita solventar los problemas teóricos a los que nos estemos enfrentando puede resultar una intervención menos agresiva y con consecuencias menos impredecibles que cambiar la noción de identidad, la de existencia, o cualquier otra de las nociones básicas de cualquier sistema metafísico.

La elegancia del sistema, sin duda, se verá resentida, pues no es lo mismo tener un sistema solo con objetos + propiedades que tener un sistema con objetos + propiedades + propiedades de segundo orden (que además solo se aplican en unos pocos casos específicos, que son los que dan problemas, y no en el resto). Esto segundo es claramente menos parsimonioso o elegante y para aquellos que valoren esta virtud teórica muy por encima de otras puede resultar también un alto precio a pagar. No obstante, teniendo en cuenta que en este tipo de casos pueden entrar en conflicto las virtudes teóricas de la elegancia (simplicidad en lo teórico) por un lado y la parsimonia (frugalidad en lo ontológico) por otro, probablemente lo más prudente sea hacer una valoración caso por caso.

Por no dejarlo todo en una discusión abstracta y valorativamente neutra, diré lo que pienso que habría que hacer en este caso particular. En este caso de ejemplo, en este «*modelo de juguete*» de una ontología mínima en la que pretendemos modelizar de manera hipersimplificada y esquemática una clase de niños en un colegio, donde el problema que se nos plantea es si unificar o no unificar dos propiedades (las notas del examen parcial y las notas del examen final) en una sola, y donde unificarlas en una sola nos resulta *prima facie* preferible pero implicaría romper con la Ley de Leibniz; dadas todas estas circunstancias, creo que lo más prudente sería la opción (2): mantener intacta la noción de identidad con Ley de Leibniz y admitir, en cambio, una propiedad extra y «morder la bala» respecto a que las dos propiedades quedarán sin unificar. No es tan grave, no se pierde mucho (incluso aunque pensemos que quedarían mejor unificadas en una sola) y no conlleva consecuencias teóricamente tan graves como cambiar algo tan fundamental como la propia noción de identidad, que se aplica a *todas* las entidades de cada modelo posible dentro del sistema. Las consecuencias de segundo orden de una maniobra como esta son difíciles de prever, seguramente costosas (porque requerirán ulteriores ajustes) y en cualquier caso

---

no hacerla universal o indiscriminadamente aplicable en todos los casos, pero al precio de perder elegancia y simplicidad teórica en un aspecto clave donde probablemente sea un desiderátum razonable que las implicaciones teóricas sean lo menos farragosas posibles.

abarcan un terreno mucho más amplio que el problema específico que nos proponíamos resolver con ella. De modo que parece excesivo. Sin embargo, esto no quiere decir que no pueda hacerse, ni que esta sea la única solución correcta.

3.6. Universalización del problema: flexibilidad vs. homogeneidad

Lo interesante del caso es que este mismo problema se da *para casi todos los principios* de la noción de identidad que detallamos en el capítulo 2. Casi todos ellos podrían reformularse, en lugar de como «axiomas» que tienen que cumplirse siempre que se dé la relación de identidad, como principios generales del sistema ontológico que restrinjan el tipo de relaciones en las que pueden entrar los objetos en las ontologías dependientes de dicho sistema. Pondré otro ejemplo para retratar mejor aún el problema.[56]

El principio de Independencia del Observador, M#8 (o su reverso, ¬M#8), dicta que la relación de identidad, de darse, tiene que darse de manera absoluta, sin relativizar a perspectivas, puntos de vista o marcos de referencia epistémicos, conceptuales, lingüísticos o de otra clase. Una teoría de la identidad que valide este principio, como la Noción Clásica, impone, pues, que la identidad entre dos objetos cualesquiera será absoluta y no relativa en este sentido. Pero imaginemos que intentamos llegar al mismo resultado a nivel ontológico (el resultado de que las relaciones de identidad entre todos los objetos de nuestra ontología serán absolutas y no relativas a puntos de vista, etc.) por otra vía: modificando las condiciones del propio sistema ontológico o las «reglas para la producción de modelos» dependientes de dicho sistema, pero a la vez dejando intacta la relación de identidad.

Creo que podría lograrse un resultado funcionalmente idéntico introduciendo un principio al nivel de nuestro sistema ontológico que forzase a que, en todos nuestros modelos, haya un punto de vista privilegiado sobre el resto o «punto de vista de Dios» de tal modo que, por estipulación, todos los hechos (incluidos los hechos de identidad) vistos desde este punto de vista privilegiado se consideren más correctos o más válidos (o incluso máximamente correctos o válidos) frente a los demás. Así pues, nuestro sistema ontológico podría admitir que hubiera perspectivas varias incluso con puntos de vista opuestos respecto a un hecho de identidad concreto: por ejemplo, desde la perspectiva del sujeto S1 resulta que los objetos A y B son idénticos, mientras que desde la perspectiva del sujeto S2 resultan ser distintos. Sin embargo, hay una

[56] Tanto los «axiomas» o principios de la noción de identidad, como estas otras restricciones que propongo que podrían establecerse al margen, se encuentran al nivel de los sistemas ontológicos, no de los modelos. La diferencia es entre introducir postulados que afectan a *qué es* la propia relación de identidad en el sistema e introducir postulados aparte, que no afectan a lo que sea la noción misma de identidad, pero que condicionen su uso o su aplicación de manera localizada.

autoridad última (el «punto de vista de Dios») que permite adjudicar quién «lleva razón» en esta disputa: si desde el punto de vista de Dios o punto de vista privilegiado resulta que esos dos objetos A y B son, efectivamente, idénticos (o distintos) entonces el hecho de identidad «canónico» o «verdadero» en un sentido absoluto será que A y B son, en efecto, idénticos (o distintos), con independencia de lo que ocurra desde cualquier otro punto de vista no privilegiado.

Esta sería solo una posible manera de lograr el resultado objetivo: puede haber otras. De este modo obtendríamos modelos ontológicos en los que también hay hechos de identidad entre objetos que tienen un valor absoluto (tanto en positivo como en negativo, es decir, afirmando o negando la identidad entre los dos objetos en cada caso) y no relativo a puntos de vista o marcos de referencia; sin embargo, en este caso lo logramos por una vía que no afecta en absoluto a la noción de identidad, que podría ser completamente neutra a este respecto. Una noción de identidad sin ningún principio de Independencia (ni Dependencia) del Observador o del marco de referencia, como el que yo introduje en el capítulo anterior, podría perfectamente funcionar en un sistema así y, debido a las constricciones del sistema, externas a la propia noción de identidad, resultar en una ontología como la deseada, donde los hechos de identidad no dependen de puntos de vista sino que son absolutos: si dos objetos A y B son idénticos (o distintos) son absolutamente idénticos (o distintos), con independencia de lo que perciba, piense, quiera o conciba cualquier sujeto. El resultado, en ambos casos, sería una teoría metafísica *realista* respecto a la identidad entre objetos, pero en un caso por vía de forzar ese realismo desde la propia noción de identidad y en el otro por vía de forzar ese realismo al nivel de las restricciones del sistema respecto a cómo tienen que ser los hechos de identidad que se den en cada modelo ontológico.

Imaginemos que un niño tiene un peluche de un pulpo que en determinado momento es desgarrado por el perro de la familia, y sus padres deciden comprarle otro igual (pero numéricamente distinto, obviamente). Para este niño, en cambio, puede que los dos peluches sean idénticos, especialmente si no se ha enterado de la sustitución (imaginemos que los padres la llevan a cabo en secreto y le dicen que milagrosamente el peluche recuperó su forma original por arte de magia). El niño pensará que se encuentra ante su mismo peluche de antes, el mismo peluche de pulpo que siempre ha querido y con el que siempre ha jugado. Le seguirá llamando con el mismo nombre, «Pulpito», y seguirá haciendo con él lo mismo que hacía con el peluche anterior, sin notar en ningún momento la diferencia.

Aquí, un sistema ontológico realista modelizaría este episodio de una manera que todos reconocemos como familiar, y como quizás la más intuitivamente correcta: los dos peluches son ontológicamente distintos, y este es un hecho de identidad absoluto; es *la única* respuesta correcta ante la pregunta: «¿son estos dos peluches el

mismo?». Sencillamente, el niño está engañado respecto a este hecho de identidad: piensa lo contrario a lo que es *verdaderamente* el caso. Sin embargo, otro sistema ontológico con inclinaciones menos rígidamente realistas podría intentar complicar un poco esta historia, y decir que *desde el punto de vista de los padres* los peluches son dos distintos, pero *desde el punto de vista del niño* los peluches son uno y el mismo, e intentar hacer que las dos cosas sean verdaderas a la vez. ¿Cómo lograrlo? De nuevo, hay dos opciones: o bien hacer que la propia noción de identidad se pueda predicar en un sentido no absoluto, sino relativo a puntos de vista (negando el principio de Independencia M#8), de modo que no sea incoherente decir que la identidad entre A y B es verdadera desde el punto de vista S1 y es falsa desde el punto de vista S2; o bien estableciendo una condición similar que permita hacer esto al nivel del sistema ontológico, por ejemplo estipulando que los hechos de identidad son un tipo especial de hecho que tiene que ser siempre (o al menos que puede ser a veces) relativo al punto de vista, o de alguna otra manera, mientras mantiene una noción de identidad neutral (que no se pronuncia ni en un sentido ni en otro) respecto a la cuestión de si tiene que ser siempre absoluta o relativa.

¿Qué ventajas puede haber en tener una noción de identidad más neutra y menos cargada de restricciones (axiomas o principios que ha de cumplir sí o sí)? Principalmente, que permite más flexibilidad respecto a la operacionalización del concepto intuitivo de *identidad* en nuestro sistema ontológico o metafísico. Por ejemplo: una identidad forzosamente eterna (validando el principio de Eternidad de la Identidad, M#3) al nivel de la propia noción de identidad, nos obligaría a considerar que cualquier clase de relación de igualdad entre dos objetos que no fuese eterna (que se diese entre A y B en algunos momentos y en otros no) *no podrá ser llamada propiamente «identidad»*, al menos al nivel teórico. Pero esto puede chocar con las intuiciones de muchos, y con muchos usos reales, cotidianos, preteóricos.

Supongamos dos objetos A y B tales que a ratos son el mismo y a ratos no. Por ejemplo, dos masas de plastilina, una roja y otra verde. A veces el niño que está jugando con ellas las mezcla y quedan confundidas en una sola masa verdirroja unitaria. Durante ese tiempo, el bloque de plastilina rojo y el bloque de plastilina verde son idénticos. Después, imaginemos que por medio de un complejo procedimiento tecnológico se consigue separarlas de nuevo (aunque habían quedado completamente mezcladas) y se vuelven a reconstituir por separado el bloque original de plastilina verde y el bloque original de plastilina roja. Aquí volverían a ser dos entidades distintas. Este es un ejemplo típico de fusión y fisión, como otros que pueden encontrarse en la literatura especializada.[57]

¿Cómo tratar con este caso y otros parecidos desde la metafísica? Una opción, como defiende Gallois (1992), es admitir una Noción de Identidad Ocasional o

[57] Por ejemplo, en Gallois (2016) o en De Araujo (2021).

Temporal, que no tenga que respetar forzosamente el principio de Eternidad de la Identidad (M#3). Esto permitiría decir literalmente que A y B son el mismo objeto algunas veces, mientras que otras veces son dos objetos distintos. En ausencia de esto o de alguna otra maniobra equivalente no podríamos decirlo, a pesar de resultar intuitivamente tentador.

Liberalizar en este aspecto la noción de identidad, eliminando toda restricción temporal, de modo que sea posible aplicarla tanto temporalmente como eternamente, es funcionalmente equivalente a eliminar cualquier prescripción axiomática respecto a este aspecto temporal: es decir, daría igual eliminar por completo el principio de Eternidad de la Identidad que reformularlo para que fuese posible aplicar la relación de identidad en unos momentos de tiempo y no en otros. Es decir, una noción de identidad que niegue el principio M#3 es funcionalmente equivalente a una noción de identidad que *no contenga principio alguno* respecto al aspecto temporal, o restricción temporal alguna. En este sentido, esta noción de identidad será *más neutra* que la que sí valida el principio M#3, o cualquier otra que sí imponga algún tipo de restricción, en un sentido o en otro.

Y, como decía antes, tener una noción de identidad más neutra (y por tanto más flexible) respecto a la posibilidad de aplicarla unas veces sí y otras no, o en unos momentos temporales y no en otros, permite respetar mejor algunas intuiciones o algunos usos preteóricos, como los que nos impulsan a decir que, efectivamente, las dos masas de arcilla han pasado a ser una sola (un solo objeto) temporalmente pero luego han vuelto a convertirse en dos objetos distintos, y lo mismo para otros casos similares de fusión y fisión.

Sin embargo, si queremos introducir restricciones para casos *específicos*, pero no aplicables universalmente o por defecto, podría ser más prudente hacerlo introduciéndolas como condiciones al nivel del sistema ontológico que modificando, para hacerla más restrictiva, la noción de identidad. Por ejemplo: imaginemos que queremos evitar que pueda decirse que yo soy a veces idéntico a mi cuerpo y otras veces no, para evitar ciertos problemas teológicos, legales o de cualquier otra clase. Si yo (la persona llamada «Julio Robledo Bordas», sea lo que sea esa *persona*) puedo ser a veces identificado con mi cuerpo (sea lo que sea a su vez ese cuerpo) y otras veces con otras cosas, como por ejemplo un alma o una mente o un avatar online, pero no ya con mi cuerpo, eso podría resultar en varios problemas. Por ejemplo, tal vez podría argumentarse, en un juicio contra mí, que quien cometió tal o cual delito no fui yo, sino mi cuerpo, que es una cosa distinta; mientras que luego, en otras circunstancias, podría volver a afirmarse la identidad entre mi persona y mi cuerpo cuando me convenga hacerlo (por ejemplo para evitar que me electrocuten). Sea como fuere, el ejemplo es lo de menos: lo que importa es que podría ser un desiderátum de un sistema ontológico que en él las identidades entre personas y cuerpos no puedan

desligarse a placer, sino que tengan que darse de manera más rígida: por ejemplo, de manera temporalmente rígida, es decir, eterna; o de manera modalmente rígida, es decir, necesaria.

Una manera de lograr esto, como ya hemos visto, es validar un principio o axioma como el principio de Eternidad de la Identidad, que fuerza que, allí donde se aplique la relación de identidad, esta tenga que aplicarse eternamente (siempre, en todos los momentos temporales en los que los dos objetos A y B existan, y no solo en algunos). Pero podría haber otras maneras de lograr este objetivo más específico (forzar la eternidad de la identidad entre personas y cuerpos) sin necesidad de introducir un principio universal al nivel de la noción de identidad misma. Podría, por ejemplo, estipularse como una condición sistémica que sean *específicamente* los objetos «personas» y los objetos «cuerpos» los que tengan que ir ligados por relaciones de identidad eternas e inmutables, pero no todos los demás. O podrían inventarse otras maneras más sofisticadas de hacerlo. Pero en cualquier caso el dilema se hace aquí de nuevo presente: ¿cuál de las dos opciones es mejor?

Ya hemos dicho que tener una noción de identidad más laxa y menos restrictiva puede ser preferible para acomodar mejor ciertos casos raros, limítrofes o extravagantes que, sin embargo, intuitivamente nos gustaría poder considerar como casos de identidad, aunque viole alguno de los Principios Clásicos. También hemos recalcado que, por el lado contrario, tener un sistema ontológico que admite excepciones a menudo y que hace reglas *ad hoc* para solucionar problemas específicos en lugar de aplicarlas de manera más general y homogénea resulta en un tipo de sistema menos «elegante», y que eso puede ser un problema para algunos teóricos.[58]

Hechas estas apreciaciones, creo que no se puede concluir definitivamente que lo correcto sea una cosa o la contraria. Lo importante es reconocer que el problema está ahí, que ambas opciones son posibles, y que habrá que deliberar y decidir cuál es la jugada óptima en cada caso. O sea, que de nuevo *depende* de nuestras aspiraciones, objetivos y valores, tanto teóricos como prácticos. Igual que el *trade-off* al hablar de monismo y pluralismo respecto a la identidad era entre eficiencia y exactitud, en este caso podría verse como un *trade-off* entre flexibilidad y elegancia u homogeneidad. Pero quizá sean solo distintos nombres para lo mismo. Parece que en todos los casos presentados donde hay un *trade-off* claro entre las dos posturas en disputa hay una opción que sacrifica flexibilidad a cambio de homogeneidad y otra que sacrifica homogeneidad a cambio de flexibilidad. El monismo sacrifica flexibilidad a cambio de homogeneidad, mientras que el pluralismo sacrifica homogeneidad a cambio de flexibilidad. El clasicismo sacrifica flexibilidad a cambio de homogeneidad, mientras que el no clasicismo sacrifica homogeneidad a cambio de flexibilidad. Y en este último

[58] *Vid.*, por ejemplo, Baker (2022) sobre la virtud teórica de la simplicidad y esta noción específica de «elegancia».

caso, tener una noción de identidad más restrictiva, añadiéndole más axiomas, sacrifica flexibilidad a cambio de homogeneidad, mientras que tener una noción de identidad más neutral y por ello más laxa, vaciándola de restricciones (por ejemplo, quitándole axiomas o principios), sacrifica homogeneidad a cambio de flexibilidad.

Por lo que parece que el *trade-off* fundamental es parecido en todos los casos, y podríamos, quizás, *unificarlo* en uno solo: un solo eje Flexibilidad-Homogeneidad respecto al cual, según cómo nos posicionemos, se derivarán distintas consecuencias teóricas de cara a optar por el monismo vs. el pluralismo, el clasicismo vs. el no clasicismo, o una noción de identidad con más principios o axiomas (más restrictiva) vs. otra con menos (más neutra), etcétera.

Creo que este ya es de por sí un resultado teóricamente interesante, que ayuda a encarar todos estos problemas y, si bien no los soluciona de golpe, al menos sí puede contribuir a la solución. De momento, pues, daré este asunto por tratado, aunque para quien buscase una respuesta definitiva en un sentido o en otro, mi tratamiento será, de nuevo, seguramente insatisfactorio. El valor de mi propuesta, como ya he adelantado más arriba, no consiste en ofrecer una solución a cada uno de estos problemas particulares (si monismo o pluralismo, si clasicismo o no clasicismo, si noción de identidad más neutra o más restrictiva), sino que consiste en *enmarcarlos* de maneras (espero que) novedosas para que el debate quede enriquecido, al margen de qué solución se elija en última instancia en cada caso.

3.7. Una posible objeción desde el lado realista

Una posible crítica a la que me gustaría adelantarme aquí es la del metafísico realista, que, tras leer lo expuesto hasta ahora en este capítulo, podría sentir algo como lo siguiente: «esto de *construir modelos ontológicos* no es como se hace ontología de verdad. Esto se parece más a un juego o un curso de diseño de software, no una investigación sobre cuál es la estructura última de la realidad». Creo que una parte de esta objeción quedó respondida ya, al menos en espíritu, en la sección 2.4 del capítulo anterior, cuando argumenté que la cuestión de cuál ha de ser la noción de identidad no es descriptiva sino normativa, y que la metafísica no trata, desde mi punto de vista, de revelar cuál es la naturaleza última o verdadera de las cosas sino más bien de construir modelos que den cuenta de la realidad de maneras teóricamente útiles, interesantes o valiosas en cualquier otro sentido.

Sin embargo, aplicada a este nuevo ámbito (el de la ontología en general, y no solo la noción de identidad en particular), hay algunos matices específicos que hay que tener en cuenta. Posiblemente la principal perplejidad del realista en este caso sea con respecto a la naturalidad con la que se habla, en las secciones precedentes, de cosas

como «crear ontologías» con las entidades que queramos en ellas, como si se tratase de un ejercicio puramente lúdico o arbitrario en el que no ha de contar en absoluto cómo sea la realidad misma. Esta visión extrema (que podríamos denominar «constructivismo extremo») es también rechazable desde mi punto de vista, y no es eso lo que he pretendido ni pretendo defender aquí.

La realidad importa al hacer ontología; tanto como al hacer cualquier ciencia, con la salvedad de que en este caso la conexión empírica entre la realidad y los modelos y teorías (o sistemas) ontológicos es (como mínimo) más débil y dudosa que la conexión empírica entre la realidad y los modelos y teorías científicas: en el segundo caso, por ejemplo, aceptamos sin miramientos que la realidad puede falsar las teorías científicas e invalidar los modelos; mientras que en el primero (como mínimo) no está tan claro que pueda ser así, o al menos no de manera tan directa. Sin embargo, existe igualmente una relación que podríamos llamar de *representación* entre un modelo ontológico y la realidad subyacente que pretende modelar. No hacemos ontología como un ejercicio puramente creativo, cuasiartístico, simplemente para ver lo que somos capaces de producir a nivel teórico, sino que siempre existe, en principio, una cierta orientación representacional (o *realista*, por qué no decirlo) tal que se supone que lo que estamos intentando hacer es *dar cuenta de lo que existe o lo que hay en la realidad*, en algún sentido o en otro.

Esta orientación alética general no es problemática desde mi perspectiva. Lo problemático es creer que es posible llegar a una representación *perfecta*. O, en otras palabras: creer, como cree el realista, que existe una *manera tal como son realmente las cosas*, completamente objetiva y absoluta, independiente de todo punto de vista (o verdadera desde el punto de vista de Dios o de la Máquina de la Verdad) y que nosotros podemos alcanzarla y plasmarla también perfectamente en nuestras teorías o modelos.[59]

Lo cierto es que toda representación es una aproximación, y no puede ser otra cosa. No cabe hacer un modelo perfecto de una porción de realidad cualquiera en la medida en que la realidad (1) se aparece de maneras distintas desde una perspectiva o desde otra, siendo tales perspectivas potencialmente infinitas en número, y en ocasiones contradictorias entre sí (el problema de la perspectiva), y (2) siempre puede cambiar inesperadamente, e incluso, en principio, radicalmente, respecto a cómo había sido siempre hasta el momento (el problema de la inducción de Hume: *vid.* Henderson 2022). Ambos problemas combinados dan como resultado el principio o máxima que yo denomino «principio de la ineludible posibilidad de error», y que ya mencioné de pasada anteriormente.

[59] A su vez, un antirrealista puede negar cualquiera de estas dos cosas, o las dos: que exista esa realidad objetiva y absoluta, o que tengamos acceso a ella. Basta con negar cualquiera de las dos para salir del marco realista, como argumenta Miller (2022). Lo trataremos con más detenimiento en el capítulo 7.

Debido a la ineludible posibilidad de error, cualquier intento de modelización o representación de una realidad (hablo de «representación» entendiendo que tenga algún valor epistémico, no solo artístico o creativo o de otra índole) es siempre, necesariamente, *falible*. Por tanto, la meta epistémica de llegar a una representación perfecta, esto es, inmutable, irrevocable, irrevisable, definitiva, o, precisamente, infalible, es, en el mejor de los casos, un ideal regulativo u horizonte asintótico al que tender sabiendo que nunca llegaremos, como proponía Popper respecto a la verdad científica,[60] y, en el peor, una quimera engañosa de la que haríamos bien en prescindir por completo, dependiendo de a qué clase de antirrealista preguntemos.

Por el momento podemos conformarnos con la variante más suave de las dos y conceder que funciona bien como ideal regulativo al que tender, siempre que tengamos la conciencia de que alcanzarlo plenamente es imposible. Si esa orientación «realista débil» nos permite hacer mejores teorías, por la razón que sea, no veo motivos de peso para rechazarla. Por tanto, podemos mantener una orientación alética respecto a la metafísica, no renunciando a la intuición de que nuestras teorías metafísicas han de tener *alguna* conexión con la realidad y no se agotan en ser constructos teóricos totalmente libres o creados *ad libitum*, pero lo que no debemos hacer, desde mi perspectiva, es caer en el error de pensar que podemos dar con *la realidad definitiva* en ese sentido absoluto o perfecto, o desde el «punto de vista de Dios».

Siendo esto así, entonces, se sigue naturalmente que lo único a lo que podemos aspirar al hacer metafísica es a *intentar modelar lo mejor posible la realidad*, pero no a encontrar *la* verdad definitiva sobre cómo es «intrínsecamente», absolutamente, la realidad misma, que es la queja que ya alzó Kant contra la metafísica tradicional con su distinción seminal entre fenómeno y noúmeno (Kant 1787, B306 y ss.). Si lo ponemos en términos kantianos, el error realista de ignorar la ineludible posibilidad de error y creer que podemos llegar a un modelo definitivo o perfecto no es ni más ni menos que el error del que acusaba Kant a los metafísicos tradicionales al creer que podemos hablar del noúmeno o de la «realidad de las cosas en sí mismas». Ignorar la ineludible posibilidad de error es, pues, hacer metafísica prekantiana.

La posición antirrealista que defiendo aquí no viene a decir que la realidad sea irrelevante a la hora de hacer metafísica, como ya he expresado antes, pero sí que no hay que hacerse ilusiones respecto a poder alcanzarla por completo o perfectamente. Y si no podemos alcanzarla perfectamente, entonces nuestros modelos serán siempre

[60] Posición análoga a la que en la sección 2.3.3 proponía respecto a la cuestión de si se puede llegar a encontrar *la* noción de identidad «verdadera» o «única», llamándola «monismo débil». En este caso, por analogía, podríamos distinguir entre un realismo fuerte y un realismo débil que en el límite se confundiría con el antirrealismo de tipo 3 propuesto por Miller (2022); el que niega no que exista la realidad objetiva, sino que nosotros podamos tener acceso a ella. De nuevo, esto será tratado de manera más pormenorizada en el capítulo 7.

falibles y revisables. Y si son siempre falibles y revisables, entonces no habrá un modelo que podamos afirmar con certeza absoluta sobre los demás, sino que todos estarán en pugna unos contra otros, y podrán ser más o menos válidos dependiendo de nuestras expectativas e intereses teóricos, y de cuánto se ajustan a determinados parámetros de validez que a su vez habría que consensuar. Y entonces, por fuerza, no cabe otra alternativa que considerar que para una misma porción de realidad caben en potencia infinitos modelos distintos, y que de todos ellos podremos preferir a unos sobre otros, y quizás incluso a uno sobre todos los demás, pero no de manera definitiva o absoluta, sino siempre mediada, relativa, dependiente del contexto y de nuestros fines teóricos y prácticos. Afirmar, en fin, un *pluralismo de modelos ontológicos* en lugar de un *monismo de modelos ontológicos* donde se presuponga que solo hay uno válido.

Por ello, aunque pueda parecer extravagante a primera vista, decir que podemos crear un modelo ontológico de una clase de colegio en la que solo haya, como objetos, los alumnos, y como propiedades de estos objetos, el nombre, el sexo y las notas, no es ninguna locura. El realista podrá acusarnos de no estar captando toda la realidad subyacente: se nos quedan infinidad de cosas en el tintero, desde el color de las paredes de la clase hasta la estatura de cada alumno, quiénes son sus padres, dónde está situada la escuela y literalmente infinitas más. Pero habrá que contestarle que, si bien esa carencia es cierta, no es problemática, ya que *ningún modelo puede pretender captar todo lo que hay que captar en una porción de realidad*, ni siquiera una (que desde nuestra perspectiva nos resulte) muy pequeña o muy simple. Siempre hay complejidades ocultas, siempre hay factores más allá de lo previsto, y siempre hay una riqueza de detalle, si queremos afinar más o escorarnos más hacia el extremo analítico del Eje Analítico-Sintético, potencialmente ilimitada. Plasmarlo todo es imposible. Toda representación pasa siempre, necesariamente, por *seleccionar qué va a ser representado*, poner de relieve unas cosas en detrimento de otras; y por tanto requiere de cierta *abstracción*.

Hacer modelos ontológicos, por tanto, aunque tenga como ideal representar la realidad modelada, no deja de ser un ejercicio de *ingeniería* más que de *ontografía*: no basta con relatar y enumerar lo que vemos con la esperanza de estar captando la realidad misma y unívoca del asunto, al modo de un etnógrafo decimonónico, puesto que lo que vemos no es a su vez (debemos asumir) sino una perspectiva de entre todas las posibles; una perspectiva a escala humana que no es universalizable a todas las demás. La ontología de un humano (hablando en términos ya bastante abstractos) no es la misma que la ontología de un tigre, un perro, una hormiga o un alienígena, aunque estén todos frente al mismo pedazo de espaciotiempo. Pretender que, al hacer de manera intuitiva o ingenua una enumeración de los objetos que para nosotros hay presentes en dicho pedazo de espaciotiempo, estemos dando cuenta de *todo lo que*

hay o de lo que *realmente hay*, es la ingenuidad de la metafísica prekantiana que el antirrealismo, justamente, se propone combatir.

Y si no queda más remedio que aceptar que los modelos son siempre limitados, siempre falibles, siempre incompletos y siempre imperfectos, entonces tiene sentido aceptar también, aunque pueda ser difícil *prima facie*, que muchos modelos de diversa índole y de diversos grados de complejidad, y con diversas orientaciones y objetivos teóricos de fondo, y diversas utilidades y usos, pueden convivir a la vez. Y si aceptamos esto, entonces espero que ya no resulte tan misteriosa ni estupefaciente esta inclinación constructivista por la que digo que hacer metafísica es una labor más parecida a la ingeniería que a otras disciplinas, y que lo que estamos haciendo es *construir modelos útiles o valiosos*, no tratando de dar a ciegas con el noúmeno kantiano (a ciegas porque, como decía antes en la sección 2.4, Dios probablemente nunca va a enviarnos un email confirmándonos o desmintiéndonos si hemos acertado).

CAPÍTULO 4: CRITERIOS DE IDENTIDAD

Una vez armados con la distinción entre sistema y modelo ontológico, y analizada la cuestión de si las restricciones a la identidad deberían considerarse como internas o externas a la noción de identidad misma, otra herramienta metafísica necesaria en cualquier sistema ontológico son los llamados criterios de identidad. Estos permiten imponer restricciones a las atribuciones de identidad para diversas clases de objetos de manera *externa* a la noción de identidad. En lugar de decir que la noción de identidad tiene que ser de tal o cual manera, universalmente, podemos establecer que para distintas entidades (p. ej. artefactos, seres vivos, objetos físicos en general, objetos abstractos, eventos, propiedades, etc.) su identidad ha de quedar determinada por unos u otros criterios, como, por ejemplo, diversos tipos de *esencialismo* que se han propuesto en la literatura filosófica de las últimas décadas.

Veremos el esencialismo mereológico y la Ley de Leibniz como dos ejemplos de criterios de identidad máximamente generales, y criticaremos sus desventajas teóricas, para más adelante pasar a considerar otros criterios de identidad más específicos, como el esencialismo de la materia o de la forma para los artefactos, el esencialismo de los orígenes para los seres vivos, y otros, de los que también analizaremos sus méritos y defectos. Finalmente, trataré la cuestión de cómo combinar diversos criterios de identidad y de cómo detectar (y establecer) qué criterios tienen prioridad sobre otros, e introduciré la noción de *rango modal*.

4.1. ¿Qué son los criterios de identidad?

Según Gallois (2016, p. 14), los criterios de identidad son «rasgos que tienen las cosas idénticas que las hacen idénticas». Además de esto, Gallois también afirma que los criterios de identidad suelen ir ligados a *sortales* (en sus términos: «*substance sortals*»), como «gato», «árbol» o «procesador de texto». De modo que, continúa Gallois, cuando decimos que un objeto es idéntico a otro, aquellos que defienden la existencia (o la viabilidad teórica) de los criterios de identidad así entendidos insisten en que la pregunta por la identidad del objeto ha de relativizarse a su *sortal*, de modo que deberíamos más bien preguntarnos si *este gato* es el mismo *gato* que este otro *gato*, y no simplemente si este objeto (en abstracto, sin necesidad de invocar su *sortal*) es idéntico a este otro objeto. Así lo explica el propio Gallois:

> La relación entre los *sortales* de sustancia y los criterios de identidad es esta: se suele entender que cada *sortal* tiene un criterio de identidad propio. Más aún, se suele asumir que responder a una pregunta de identidad siempre requiere de invocar un *sortal*, y que la respuesta a dicha pregunta vendrá dada por el criterio de identidad asociado al *sortal* correspondiente. Cuando preguntamos si algún gato es el mismo que un gato anterior, necesitamos especificar el *sortal* que

> tenemos en mente. ¿Estamos preguntando si el gato anterior y el posterior son el mismo gato, el mismo animal, o el mismo organismo? Supongamos que estamos preguntando si son el mismo gato. En ese caso, la respuesta dependerá del criterio de identidad para los gatos. (Gallois 2016, pp. 14-15, mi traducción.)

Sin embargo, en puridad, si convirtiésemos esto en un requisito para toda atribución de identidad (en lugar de verlo como una mera heurística útil o una regularidad que suele cumplirse pero no tiene por qué necesariamente), tendría la consecuencia de afirmar la tesis de la Identidad Relativa vista en el capítulo 2, y por tanto de rechazar el principio clásico de la Absolutidad de la Identidad (M#2), y con ello también la Noción Clásica de identidad. Si es necesario especificar, cada vez que atribuimos la relación de identidad entre dos objetos cualesquiera, cuál es el *sortal* correspondiente (pues, si no, no se podría invocar el criterio de identidad del *sortal* en cuestión para responder a la pregunta de si son o no idénticos), eso implica en realidad que ambos objetos tienen que tener el mismo *sortal*. Gallois, con su ejemplo, da a entender que podríamos elegir entre varios *sortales,* de haberlos; es decir, que puede haber varios asociados a cada objeto (como «gato», «animal» y «organismo» en el caso de un gato); de modo que la relativización al *sortal* no tendría por qué limitarse a un único *sortal* por entidad, pero, en cualquier caso, está claro que los dos objetos que estemos comparando tienen que compartir al menos *alguno* de esos *sortales* si, para atribuirles la identidad, estamos obligados a usar el criterio de identidad asociado a algún *sortal* u otro. Si no podemos preguntar si este gato es idéntico a esta pila de cenizas (tras ser incinerado), porque «gato» y «pila de cenizas» son dos *sortales* distintos (o, más precisamente, porque los dos entes no comparten ningún *sortal* en común) y entonces no habría un criterio de identidad que satisfacer, eso tendría la consecuencia de imposibilitar la atribución de identidad entre entidades que no compartiesen al menos algún mismo *sortal*. En suma: tendríamos una noción de Identidad Relativa (¬M#2).

Pero esta no es la única manera posible de entender los criterios de identidad. Una definición diferente, aunque igualmente sucinta, es la de Erica Shumener (2022, p. 3): según ella, los criterios de identidad «nos dicen cuándo dos entidades son numéricamente idénticas o distintas». La concepción de Shumener no hace ninguna referencia a la idea de *sortal*, dejando abierta la puerta a que se puedan aplicar entre objetos con *sortales* distintos. De hecho, Shumener (2022) centra el foco de su exposición en la Ley de Leibniz como criterio de identidad, y, por su generalidad, la Ley de Leibniz puede entenderse como un criterio en principio agnóstico respecto al *sortal* de los objetos a los que se la apliquemos. Veremos más sobre la Ley de Leibniz en la sección 4.3 de este mismo capítulo.

Repetiré ahora algunos ejemplos que Shumener (2022, p. 1) presenta para poder usarlos de piedra de toque en lo que sigue. Los siguientes son ejemplos de *criterios de identidad*:

- El objeto A es idéntico al objeto B si y solo si A y B tienen las mismas propiedades. (Este sería el criterio de identidad impuesto por el principio de Identidad de los Indiscernibles: el segundo componente de la Ley de Leibniz.)

- Los conjuntos A y B son idénticos si y solo si A y B comparten todos y cada uno de sus miembros. (A veces llamado «principio de extensionalidad».)

- Los eventos A y B son idénticos si y solo si están compuestos por los mismos sujetos, propiedades (y relaciones) e intervalos de tiempo.

- La persona A es idéntica a la persona B en el momento t' si y solo si B en t' tiene continuidad psicológica con A en t'.[61]

Un primer hecho apreciable a simple vista tras repasar estos ejemplos es que distintos tipos de entidades pueden tener distintos criterios de identidad, y los que valen para unas no tienen por qué valer para otras.[62] En esto las propuestas de Shumener y de Gallois coinciden: los criterios de identidad suelen ir ligados a *categorías ontológicas* o clases de entidades. La diferencia es que para Shumener una clase de este tipo puede ser una categoría ontológica tan general como «objeto» o «evento», mientras que según la noción ofrecida por Gallois los criterios de identidad irían ligados a *sortales*, que son categorías mucho más específicas (como «animal», «gato» o «procesador de texto»). Gallois comenta que «en general, algo es un *sortal* si podemos preguntar razonablemente cuántas cosas caen bajo él» (Gallois 2016, p. 14). Tomando esto como una definición *sensu stricto* quizás podrían entenderse como *sortales* también las categorías metafísicas más generales como «objeto físico», «evento», «propiedad», «relación», etc., o incluso la categoría ontológica máximamente general de «entidad»; pero, en la práctica, los *sortales* se suelen entender como categorías mucho más acotadas, y normalmente aplicables solo a objetos físicos.

Por ello, la noción de criterio de identidad de Shumener me parece preferible a la expuesta por Gallois, pues, aunque los criterios de identidad *suelan ir ligados* a categorías ontológicas de diverso nivel (habiendo criterios de identidad específicos

[61] Todos estos ejemplos han sido directamente extraídos de Shumener (2022, p. 1) con mínimas modificaciones.

[62] En contra de esta observación, algunos autores han defendido que puede existir un único criterio de identidad universal, válido para todo tipo de entidades, por ejemplo Brody (1980), que propone que la Ley de Leibniz puede cumplir dicho papel. Un repaso más exhaustivo de distintas formulaciones posibles de los criterios de identidad puede consultarse en Lowe (1989).

para artefactos o seres vivos, como veremos en las secciones siguientes), su definición la hace también compatible con la categoría máximamente general de «entidad» y no exige relativizar la atribución de identidad siempre a un *sortal* ni a una categoría ontológica del tipo que sea (teniendo que adoptar así una noción de Identidad Relativa, ¬M#2), como sí parece poder inferirse que lo exigiría la noción de criterio de identidad de Gallois comentada más arriba. De este modo no estaríamos restringiendo de entrada, a través de nuestro concepto de *criterio de identidad*, la naturaleza de la propia *noción de identidad*, que creo que debería contemplarse como una cuestión separada.

4.2. Criterios de identidad mereológicos: esencialismo y antiesencialismo mereológico

Volvamos a los ejemplos de criterios de identidad propuestos por Shumener. Si tomamos el criterio de identidad para conjuntos expuesto en segundo lugar, a veces llamado «principio de extensionalidad», tenemos como resultado que para que dos conjuntos sean idénticos tienen que tener los mismos miembros. Pero dependiendo de cómo entendamos la relación «ser miembro de» este criterio podría ser más generalizable o ser solo aplicable a conjuntos, o tal vez solo a conjuntos y otros tipos de clases, o tal vez solo a entidades que puedan entrar en la relación «tener como miembro a X» con otras entidades. Si entendiésemos la relación «ser miembro de» en sentido mereológico, como equivalente a «ser parte de», o si considerásemos que, mereológicamente, tiene sentido decir que los miembros de un conjunto sean comprendidos como sus *partes* –como lo considera, por ejemplo, Varzi (2016)–, entonces podría generalizarse como criterio de identidad para cualesquiera entidades que puedan entrar en la relación mereológica de parte (o de todo) respecto a otras. Aquí cabrían seguramente la mayoría de entidades, pues normalmente se considera que casi todo puede ser susceptible de tener partes o formar parte de algo: los eventos pueden ser parte de eventos más amplios o tener como partes a otras entidades como personas, tiempos o procesos; las propiedades pueden tener como partes a conceptos o clases (dependiendo de cómo las concibamos), tal que, por ejemplo, la propiedad de ser rojo podría tener como parte el concepto de rojo o el universal de la rojez (de nuevo, dependiendo de cómo los concibamos), etc.

Siendo así, entonces, si entendemos el criterio de identidad para conjuntos «tener los mismos miembros» en sentido mereológico, como equivalente a «tener las mismas partes», este mismo criterio de identidad podría valer para distintos tipos de objetos, no solo para conjuntos.[63] Pero incluso si aceptamos esto, puede pasar que,

[63] Aunque como vimos en el caso de las variantes del ajedrez en la sección 1.4, tal vez incluso entendiendo «miembro» como «parte», ambos criterios podrían considerarse variantes distintas y no numéricamente *uno y el mismo criterio*: esta es una cuestión abierta.

aplicado a ciertos tipos de entidad (por ejemplo, artefactos) resulte inadecuado o contraintuitivo, mientras que para los conjuntos o clases nos resulte adecuado y natural. Por ejemplo: decir que, para una entidad cualquiera susceptible de tener partes (o susceptible de entrar en relaciones mereológicas «desde arriba», siendo ella un todo formado de distintas partes, por oposición a «desde abajo», siendo ella una parte de un todo mayor), es un criterio de identidad que para que esa entidad sea idéntica a otra cualquiera ambas tienen que tener exactamente las mismas partes, puede resultar excesivamente restrictivo en muchos casos.

Esta es una posición que se denomina «esencialismo mereológico».[64] Veamos un par de ejemplos en los que parece claramente inadecuado mantenerlo como criterio de identidad universal (aplicable a todos los objetos o entidades de nuestro sistema ontológico, sean del tipo que sean): por ejemplo, el caso de los artefactos, ya mencionado, o el caso de los organismos. Si un artefacto cualquiera pierde una parte, o se le sustituye una parte por otra, no decimos, generalmente, que haya dejado de ser el mismo objeto o haya perdido irrevocablemente su identidad. Por ejemplo: si Juanito lleva su bicicleta al taller para que la reparen y allí le sustituyen una rueda por otra más nueva, o el sillín por otro mejor acolchado, casi nadie piensa que la bicicleta que le devuelven a Juanito ya no sea la misma de antes. Normalmente, la mayoría pensamos que se trata del mismo objeto (de la misma entidad a nivel ontológico) solo que con algunas partes que antes no tenía, y sin otras partes que antes tenía. Pero ese cambio de partes no es suficiente para hacer que nuestros juicios intuitivos respecto a la identidad del objeto cambien a su vez. Podríamos decir, por tanto, que la mayoría de personas (al menos en Occidente, o en nuestra cultura, o con las matizaciones que se quieran) somos *tolerantes* ante los cambios de partes en artefactos, o ante los cambios de *algunas* partes en *algunos tipos de artefactos*, si queremos ser más prudentes aún.

También es posible, por supuesto, que el cambio de *algún tipo específico de partes* nos resulte tan sustantivo como para considerar que en ese caso sí se rompe la identidad del objeto, o, en ocasiones, que el cambio de un *suficiente número (o proporción del total) de las partes* sí justifica considerar que la identidad del objeto ha cambiado o se ha roto. Por ejemplo: en el caso de una bicicleta, tal vez cambiar un 80% de sus partes por otras sí le parecería a alguien (aunque puede haber debate si nos ponemos a preguntar a varias personas distintas) que justifica entender que la bicicleta resultante es un objeto numéricamente distinto del anterior: considerar que ha perdido su identidad, y que lo que tenemos ante nosotros tras hacer esos cambios no es *la misma bicicleta* que teníamos antes, sino *otra distinta*. Por otra parte, la cuestión de cuál es la «parte fundamental» funcionaría de manera parecida: tal vez para algunas personas (aunque seguramente también haya debate al respecto) la parte

[64] La primera formulación del esencialismo mereológico como criterio de identidad en la metafísica contemporánea se debe, hasta donde yo sé, a Chisholm (1973), aunque es posible que otros filósofos defendiesen posturas parecidas en el pasado.

fundamental de una bicicleta sea, por ejemplo, el cuadro; y estas personas piensen que *si se cambia el cuadro*, *se cambia de bicicleta*. O en el caso de un coche podría haber quien pensase que esta parte fundamental es el motor, o el chasis, o lo que fuera: de tal modo que si esa parte se cambiase, aunque todo lo demás permaneciese igual, el coche o la bicicleta habrían perdido su identidad y habrían pasado a ser un objeto numéricamente distinto.

Volveremos sobre todas estas cuestiones más adelante, pero por ahora adelantaré que la palabra clave en todos estos casos es «*esencia*»: si pensamos que hay una «parte fundamental» tal que si cambiamos esa parte, cambiamos la identidad del objeto mismo, en la literatura metafísica eso es, naturalmente, lo que suele llamarse una parte *esencial* del objeto. (Y si pensamos que *todas* las partes del objeto le son esenciales, de modo que cambiar *cualquiera* de ellas resultaría en un cambio de identidad del objeto, entonces tenemos la postura extrema o límite que presentábamos antes: el *esencialismo mereológico*.) Si pensamos que hay un número de partes, o un porcentaje de partes, o cierto rango de partes especificado cuantitativamente de cualquier otra manera, tal que, si ese umbral se sobrepasa al cambiar partes del objeto (o al ganarlas o perderlas), deberíamos considerar que el objeto ha perdido o cambiado su identidad, entonces podríamos hablar de un «*esencialismo mereológico débil*» o tal vez «parcial», por oposición a la versión anterior, más «total» o «fuerte». Evidentemente, este umbral podrá ser diferente para distintos tipos de objeto: no tendría sentido aplicar un umbral del 80% al caso de un chupachús (es decir, que para mantener su identidad tenga que mantener un 80% o más de sus partes; o alternativamente, que con cambiar más de un 20% de sus partes baste para considerar que ha perdido su identidad y se trata de un objeto distinto), dado que normalmente consideramos que solo tiene dos partes (la bola de caramelo y el palito que la sostiene), pero sí podría tener sentido aplicar dicho porcentaje, por ejemplo, a un coche (o a todos los coches).

Tanto el esencialismo mereológico fuerte o total como el esencialismo mereológico débil o parcial son, pues, dos ejemplos de *criterios de identidad mereológicos*, es decir, que podrían aplicarse a cualquier objeto susceptible de tener partes (o de entrar en relaciones mereológicas «desde arriba», como un *todo* para ciertas *partes*). Pero, como hemos visto, en algunos casos (p. ej. los conjuntos, si consideramos la relación «ser *miembro* del conjunto X» como equivalente a «ser *parte* del conjunto X») el esencialismo mereológico total puede ser adecuado, mientras que en otros casos resulta intuitivamente inadecuado (p. ej. para artefactos, o para organismos biológicos, que, como es bien sabido, sustituyen todas sus células cada cierto tiempo, etc.). De modo que establecer el esencialismo mereológico fuerte o total como criterio de identidad *universal*, para toda clase de entidades (o al menos para toda clase de entidades susceptibles de entrar en relaciones mereológicas «desde arriba»), resultará casi siempre (salvo que nos movamos en ontologías muy específicas

y contextuales, como, p. ej., una ontología solo con entidades conjuntistas, etc.) inadecuado por excesivamente restrictivo.

Pero esto es, incidentalmente, justo lo que obtendríamos si aplicásemos el esencialismo mereológico total como un principio de nuestra noción de identidad a la par que otros, como el de Eternidad de la Identidad o Necesidad de la Identidad o Binarismo de la Identidad, etc. Si lo hiciéramos, se convertiría en un principio que tendría que respetar *cualquier* entidad, de *cualquier* tipo, solo para poder entrar en la relación de identidad con otra; entonces, tendría que aplicarse sí o sí, a través de todos los tipos de objeto, en todos los contextos, y en definitiva en todos los casos. Por eso, introducir el esencialismo mereológico (también en sus variantes parciales o débiles, por ejemplo estableciendo un umbral del 50% o incluso umbrales relativamente laxos, del 80% o más) como un axioma o principio de la noción de identidad, convirtiéndolo en *necesario para que se pueda dar la propia relación de identidad* sea en el contexto que sea y entre los tipos de objetos que sean, resultará indefectiblemente excesivo.

Asimismo, espero que esto que acabo de decir respecto a la inviabilidad de introducir el esencialismo mereológico como parte de la noción de identidad, y que parece relativamente obvio en este caso, mueva a la reflexión a algunos lectores respecto a si no será entonces también excesivo introducir en la *noción de identidad* (por oposición a considerarlos *criterios de identidad* introducidos al nivel del sistema ontológico, de forma más afinada, por ejemplo, especificando a qué tipos de entidad se aplican y a cuáles no) otras condiciones, como las expresadas en algunos de los otros principios: por ejemplo, que la identidad tenga que ser *siempre*, *necesariamente* eterna, o necesaria, o binaria, o independiente del observador, o respetar necesariamente la Ley de Leibniz, etc. De hecho, desarrollaré esta crítica más detalladamente en la sección 4.7.

Por otra parte, el ejemplo enumerado en tercer lugar por Shumener, el criterio de identidad para eventos que dice que dos eventos serán idénticos si y solo si tienen como «componentes» los mismos sujetos, propiedades, relaciones e intervalos de tiempo, también podría fácilmente reformularse en términos mereológicos, si entendemos «ser componente de un evento X» como equivalente a «ser parte de un evento X». En ese caso, lo mismo dicho antes respecto al esencialismo mereológico podría aplicarse también en este caso, quizá matizando que se aplica solo a *algunos tipos de partes* y no a todos.

Por ejemplo, el criterio de identidad para eventos formulado por Shumener a modo de ejemplo dice que son esenciales para los eventos tanto los sujetos (sea lo que sea que entendamos por «sujetos», por ejemplo seres inteligentes, o con agencia propia, o lo que fuera) como las propiedades, las relaciones y los intervalos temporales, de modo que parece que quedan pocas cosas fuera de esta conjunción, pero podría pensarse por ejemplo en entidades físicas que no cuenten como «sujetos»

(p. ej., rocas, viento, agua…) y que sin embargo formen parte de un evento (por ejemplo, de un huracán, un maremoto, una guerra…) pero queden excluidas de este criterio de identidad para eventos por no ser ni sujetos ni propiedades ni relaciones ni intervalos temporales. En este caso, el criterio de identidad será un *esencialismo mereológico total* (si cambia una sola parte, cambia la identidad) pero de manera *acotada o delimitada* a ciertos *tipos* de partes (las que sean o bien sujetos o bien propiedades o bien relaciones o bien intervalos temporales), pero permanecerá neutral respecto a otros tipos de partes (los objetos que no sean ninguna de las anteriores, incluyendo, por ejemplo, ciertas clases de objetos físicos), y en ese caso se podría hablar de un *esencialismo mereológico (sea total o parcial) restricto*, por oposición a un *esencialismo mereológico (sea total o parcial) irrestricto*, que se aplique a *todos los tipos de partes*, o independientemente del tipo de entidad que sea cada parte.

Por tanto, reflexionando a partir de estos dos ejemplos sencillos de Shumener, uno de un criterio de identidad para conjuntos (muy utilizado) y otro de un criterio de identidad para eventos (quizá más discutible), entendiéndolos ambos en un sentido mereológico, hemos extraído dos distinciones aplicables a todo criterio de identidad mereológico:

1. El esencialismo mereológico total vs. parcial (dependiendo del alcance **cuantitativo**: si se aplica a *todas* las partes del objeto, o solo a *cierto número o proporción o cantidad* de ellas).

2. El esencialismo mereológico restricto vs. irrestricto (dependiendo del alcance **cualitativo**: si se aplica a *todas* las partes del objeto independientemente de su tipo de entidad, o si se aplica solo a *algunos tipos de parte* en función de su tipo de entidad o categoría ontológica).[65]

Después tendríamos el *antiesencialismo mereológico*, que sería simplemente la negación de lo primero; del esencialismo mereológico en sentido cuantitativo. El antiesencialismo mereológico sería la negación de que deba considerarse un criterio de identidad que el objeto tenga *algún número (o cantidad, o proporción, etc.) de sus partes originales*. O expresado de otro modo: si ponemos el esencialismo mereológico total o fuerte (en sentido cuantitativo) como un grado 1 de esencialismo mereológico (porque tienen que mantenerse exactamente el 100% de las partes del objeto para

[65] Evidentemente, esta distinción será inútil cuando todas las partes de un objeto X sean ontológicamente homogéneas, es decir, cuando sean del mismo tipo o de la misma categoría ontológica: por ejemplo, si todas las partes de una bicicleta son objetos físicos, y no hay ninguna parte que sea de otra categoría ontológica (eventos, relaciones, conceptos, objetos abstractos…) entonces no tendrá sentido hacer esta distinción *cualitativa* respecto al alcance del esencialismo mereológico en este caso. Aunque hay que señalar que el *nivel* de la categoría ontológica en cuestión (más general o más específica) podría ser un detalle importante de cara a esto: probablemente decir que todas las partes de una bicicleta son «objetos físicos» sea demasiado genérico y se podría afinar más.

que este mantenga su identidad), y los distintos esencialismos mereológicos parciales o débiles como los distintos grados intermedios (mayores que 0 y menores que 1), entonces el antiesencialismo sería el grado 0: la negación de que haya *ninguna cantidad (o proporción, etc.) de partes que sea necesario mantener para que el objeto siga siendo el mismo*.

O dicho aún de otro modo: el antiesencialismo mereológico (grado 0) sería el extremo más liberal o laxo y menos restrictivo; el que dice que hay que mantener un 0% de las partes para que el objeto siga siendo el mismo; lo cual es equivalente a decir que *no hace falta mantener ninguna*. Así, como decíamos antes, poner un umbral del 80% (que para que el objeto mantenga su identidad ante cualquier cambio tengan que estar presentes un 80% o más de las partes originales) es más restrictivo que poner un umbral del 50% (tienen que estar presentes la mitad o más de las partes originales), que a su vez es mucho más restrictivo que poner un umbral del 10% (solo tienen que estar presente un 10% o más de las partes originales), y esto podría formularse como tener un esencialismo mereológico cuantitativo de grado 0,8, de grado 0,5 y de grado 0,1 respectivamente.[66] (Véase la *Figura 4* más abajo para un esquema gráfico.)

El problema de esta propuesta de dividir el esencialismo mereológico en grados es que entra en conflicto con el principio de Transitividad de la identidad. Supongamos que ponemos el umbral en 20% (un «esencialismo mereológico de grado 0,2» según la terminología propuesta): si A es idéntico a B porque tiene el 20% de sus partes, y luego B es idéntico a C porque tiene el 20% de sus partes, y lo mismo con C y D, etc., puede llegar un punto en el que A y D no compartan ninguna parte en común, a pesar de que la cadena transitiva sea correcta. En ese caso, aplicando el esencialismo mereológico de grado 0,2 como criterio de identidad entre A y B, entre B y C, entre C y D, etc., daría como resultado que todos esos pares por separado son idénticos entre sí, pero aplicado al par A y D daría como resultado que no son idénticos, porque no tienen al menos el 20% de sus partes en común.

[66] Esta es una cuestión de nomenclatura, pero parece deseable que el extremo esencialista máximo o más restrictivo sea de grado 1 y el extremo antiesencialista, o mínimo, o menos restrictivo, sea de grado 0, en lugar de al revés (que el extremo esencialista máximo sea de grado 0 y el mínimo, el antiesencialismo, de grado 1). Pero en principio podría codificarse igualmente de las dos maneras, dependiendo de si esas fracciones entre 0 y 1 aluden a la *proporción de partes originales que hay que mantener como mínimo* para que el objeto siga siendo el mismo (en cuyo caso, 0% será antiesencialismo mereológico, y será el extremo más laxo, y 100% será esencialismo mereológico total, y será el extremo más restrictivo, por requerir que se mantengan el 100% de las partes originales para que el objeto pueda seguir siendo considerado el mismo) o si esas fracciones entre 0 y 1 aluden a la *proporción de partes originales que podrían cambiar como máximo* antes de que el objeto pierda su identidad (en cuyo caso, obviamente, un 0% indicará que no puede cambiar ninguna sin que el objeto pierda su identidad, lo cual sería el extremo más restrictivo, coincidente con el esencialismo mereológico total, y un 100% indicaría que pueden cambiar todas sin que el objeto cambie, lo cual sería el extremo más laxo o tolerante, coincidente con el antiesencialismo mereológico). Yo opto por la primera convención, donde 0% (o grado 0) es el extremo más laxo, coincidente con el antiesencialismo mereológico, y 100% (o grado 1) el extremo más restrictivo, coincidente con el esencialismo mereológico total, siendo los grados intermedios (entre 0 y 1) tanto más restrictivos cuanto más se acerquen a 1.

El hecho de que, por transitividad, los pequeños cambios resultarían acumulativos hasta convertirse en grandes cambios a lo largo de la cadena transitiva, parecería hacer irrelevante toda la gradación propuesta para el esencialismo mereológico, ya que todo lo que no sea el grado 1 (que no pueda cambiar ninguna parte) implicaría, por transitividad de la identidad, el grado 0 (que puedan cambiar todas las partes y aun así ser el mismo objeto). Una manera de responder a esta objeción es que puede tener sentido, en ciertos casos, establecer un criterio tal (esencialista mereológico pero de un grado intermedio entre 0 y 1) para *una sola* iteración concreta o *un solo* par concreto de objetos. Por ejemplo: yo podría querer decir que mi bicicleta, al llevarla al taller *esta vez* en particular, tiene que serme devuelta con, como mínimo, un 50% de las piezas originales para que yo la considere la misma que antes. Por tanto, la flexibilización del esencialismo mereológico en un gradiente de posiciones intermedias entre 0 y 1 podría ser útil para situaciones concretas, aunque en cualquier escenario en que las iteraciones puedan multiplicarse indefinidamente perderá su sentido, quedando como únicas opciones coherentes o el esencialismo mereológico total (grado 1) o el antiesencialismo mereológico (grado 0). Pero, ante esto, cabría objetar que un criterio de identidad que solo pueda aplicarse en situaciones concretas pero no generalizarse no puede ser considerado un criterio de identidad en absoluto.[67]

Por último, el *esencialismo mereológico cualitativamente irrestricto* sería sencillamente una forma de esencialismo mereológico (a su vez del grado cuantitativo que sea, entre 0 y 1 según la discusión anterior) en la que *no se tiene en cuenta* el tipo de entidad que sea cada parte, y el cálculo cuantitativo (o los distintos «umbrales» entre 0 y 1 que podamos poner) se aplicará a todas las partes del objeto independientemente de qué tipo de entidad sean. Esto, obviamente, no es lo que pasa en el criterio de identidad ofrecido por Shumener para eventos, que es esencialista mereológico total pero solo respecto a ciertos tipos de partes, siendo indiferente lo que les pase a las demás partes del objeto que caigan fuera de las categorías especificadas (sujetos, propiedades, relaciones y eventos temporales). Si quitásemos esta restricción cualitativa y lo hiciésemos irrestricto, el esencialismo mereológico total se aplicaría a todas las partes de los eventos (no solo a estas cuatro categorías específicas), haciendo que, al igual que en el caso de los conjuntos y de otras entidades regidas por el esencialismo mereológico total como criterio de identidad, en el momento mismo de cambiar una parte, por mínima que fuese, del total, el objeto (en este caso el evento) perdería su identidad y pasaría a ser otro.

[67] Otra posibilidad, claro, es abandonar el principio de Transitividad de la identidad. En un sistema ontológico con una noción de identidad intransitiva, el esencialismo mereológico gradual no se encontraría con este problema. Sin embargo, las nociones de identidad intransitivas son, como ya he dicho, muy impopulares entre los filósofos.

Es decir: que si un evento tiene como partes, por ejemplo, siete rocas, ocho ráfagas de viento, un proceso de condensación y el graznido de un pájaro, en el momento mismo en que dejase de tener a cualquiera de esas cosas como parte (por ejemplo, porque una de ellas desapareciese, o porque dejase de estar en relación con las otras de manera que dejase de ser parte del evento, por ejemplo por alejarse lo suficiente) o ganase alguna otra nueva, dejaría de ser el mismo evento. Lo cual es, por cierto, un criterio probablemente demasiado restrictivo como para aplicarlo de manera universal a *todos* los eventos, y por tanto probablemente deba ser descartado como *criterio de identidad para eventos*, en general (y no digamos ya como *criterio de identidad universal*, aplicable a todo tipo de entidades).

Pero incluso en una formulación más restringida, como la que propone Shumener, acotando el alcance del esencialismo mereológico no cuantitativa pero sí cualitativamente, por aplicarse solo a ciertos tipos de partes pero no a todas, seguramente seguiría siendo un criterio de identidad demasiado restrictivo también para la mayoría de usos y contextos. ¿Realmente pensamos normalmente, desde el sentido común, que si en un evento determinado, por ejemplo una guerra, hubiera intervenido un sujeto más o un sujeto menos de los que de hecho intervinieron, sería un evento distinto? ¿Realmente pensamos que no podríamos hablar de la Segunda Guerra Mundial si no hubiese sido luchada por exactamente todos y cada uno de los combatientes que la lucharon, ni uno más ni uno menos? Normalmente no operamos con criterios de identidad tan exigentes. Normalmente consideramos, de hecho, que la Segunda Guerra Mundial pero con un soldado menos entre sus partes (por ejemplo en algún mundo posible en que esa persona no hubiera existido), o con algún soldado más (en un mundo posible en el que existiera un soldado extra en el bando británico, por ejemplo) seguiría siendo la Segunda Guerra Mundial, y no otro evento distinto. Sin embargo, el criterio ofrecido a modo de ejemplo por Shumener, examinado de cerca, exigiría precisamente esto: pues estaría cambiando uno de los «componentes» del evento que se supone que no podrían cambiar sin que el evento pierda su identidad: en este caso, uno de los «sujetos» involucrados en él.

E incluso toleraríamos cambios mereológicos bastante más sustanciales que esos: por ejemplo, seguramente aceptaríamos que la Segunda Guerra Mundial seguiría siendo la misma entidad a nivel ontológico aunque hubiese tenido como país combatiente a Suiza, en lugar de haberse mantenido neutral, y hubiese incluido, como resultado de esto, a 100.000 soldados extra (todos los potenciales combatientes aportados por Suiza, digamos) que de hecho no formaron parte de la guerra en el mundo real, y que contarían, cada uno de ellos, como una parte extra, distinta de las partes «originales» de la Segunda Guerra Mundial. O sea, que, como demuestra este experimento mental, podría haber incluso 100.000 partes diferentes de las originales en algunos casos y seguir considerándose que esos dos eventos (uno con las partes

originales y otro con 100.000 partes extra que el otro no tiene) son ontológicamente uno y el mismo.

Por eso, a modo de corolario, cabe decir que formular criterios de identidad es una tarea extraordinariamente difícil, sobre todo si queremos hacerlos extensivos a categorías enteras de entidades (por ejemplo, un criterio de identidad para eventos, como en este caso, o un criterio de identidad para objetos físicos, o cosas así de generales). Y más aún: si introdujésemos cualquiera de estos criterios de identidad como parte de la propia noción de identidad, estaríamos haciéndolo extensivo no solo a todos los objetos de alguna categoría concreta (por ejemplo objetos físicos, o eventos, o conceptos, o propiedades) sino que tendría que aplicarse a *toda entidad de nuestro sistema ontológico*, en la medida en que todas ellas son susceptibles de entrar en relaciones de identidad, o todas quedarían afectadas por las restricciones que pongamos a la propia noción de identidad. Por eso, si ya es arriesgado formular criterios de identidad para categorías ontológicas enteras, al nivel del sistema ontológico (p. ej., un criterio de identidad para eventos, etc.), más arriesgado aún será introducir criterios de identidad, como la Ley de Leibniz o cualquier otro, como parte de la noción de identidad, que se aplica a través de *todas* las categorías ontológicas.

Este sería, por tanto, un posible argumento a favor de dejar la noción de identidad lo más neutra posible, o lo más carente de restricciones posible, e introducir en cambio esas restricciones al nivel del sistema ontológico, donde pueden afinarse más y hacerse de forma más particularizada (por ejemplo, haciéndolas exclusivas a determinados tipos de entidad y no universalmente aplicables), por seguir con el problema tratado en las secciones 3.5 y 3.6. Pero retomaré todavía una vez más todo esto en la sección 4.7.

Esencialismo mereológico de grado 0	*Esencialismo mereológico de grado 0,01-0,49*	*Esencialismo mereológico de grado 0,5*	*Esencialismo mereológico de grado 0,51-0,99*	*Esencialismo mereológico de grado 1*
Antiesencialismo mereológico (aunque cambiasen todas las partes del objeto, no cambiaría la identidad el objeto; ningún cambio de partes impactará a su identidad)	**Esencialismo mereológico parcial laxo**	**Esencialismo mereológico parcial de punto medio o del 51%** (hace falta que cambie más del 50% de las partes para que cambie la identidad del objeto)	**Esencialismo mereológico parcial restrictivo**	**Esencialismo mereológico total** (si cambia cualquier parte, por mínima que sea, cambia la identidad del objeto; no puede cambiar ninguna parte del objeto sin que pierda su identidad)

Fig. 4. Clasificación de grados del esencialismo mereológico en sentido puramente cuantitativo (sin tener en cuenta posibles restricciones cualitativas).

4.3. Criterios de identidad en términos de propiedades (I): la Ley de Leibniz

Volviendo a los ejemplos de Shumener, también se puede ver fácilmente que hay otros criterios de identidad que no son mereológicos en absoluto (no hablan para nada de relaciones de parte), como el que presenta en primer lugar, que es en realidad una formulación de la Ley de Leibniz, y, en concreto, del principio de Identidad de los Indiscernibles. Shumener (2022) detalla varias versiones o posibles formulaciones alternativas de la Ley de Leibniz como criterio de identidad: una versión *material*, una versión *modal*, una versión *explicativa* y una *definicional*. Estas variantes tipológicas podrían también, en principio, ser aplicadas a otros criterios de identidad (al menos en espíritu) más allá de la Ley de Leibniz, pero, dado que su trabajo se centra en este criterio en particular, yo también las presentaré aquí como variantes suyas.

- La **Ley de Leibniz Material**, según Shumener (2022, p. 3) «proporciona condiciones necesarias y suficientes para la identidad de los individuos A y B: A y B son idénticos en caso de que compartan todas sus propiedades».[68]

Dos aclaraciones: primero, este es el principio de Identidad de los Indiscernibles (si A y B son indiscernibles, han de ser idénticos), no la Ley de Leibniz completa, que constaría de este principio y su contrario, el de Indiscernibilidad de los Idénticos. Esta elección es curiosa, ya que Shumener admite que el principio de Identidad de los Indiscernibles es «menos obvio» (p. 2) que el de Indiscernibilidad de los Idénticos, que es mucho más aceptado que el primero. Aun así, al poner ejemplos de formulaciones de las distintas variantes de la Ley de Leibniz, lo hace usando el principio de Identidad de los Indiscernibles.

En segundo lugar, no me parece tan claro que este principio proporcione «condiciones necesarias y suficientes» para la identidad de los objetos A y B necesariamente. Podría considerarse un criterio de identidad *entre otros*, en un conjunto más complejo que compusiese una suerte de *metacriterio de identidad* compuesto, p. ej., por la Ley de Leibniz + algún tipo de esencialismo (p. ej., el esencialismo de los orígenes de Kripke) + algún criterio mereológico (p.ej. un esencialismo mereológico parcial de grado 0,4, o lo que fuese). En contra de esto se podría objetar que la Ley de Leibniz, al exigir que los dos objetos tengan exactamente las mismas propiedades, ya incluye de algún modo a todos los demás criterios que

[68] Formalmente, la Ley de Leibniz Material sería: «$\forall x \forall y (x=y \equiv \forall P(Px \equiv Py))$» (Shumener 2022, p. 3).

podamos postular, ya que cualquier cosa que estos estipulen (p. ej. que el segundo objeto no puede tener menos del 40% de las partes del primero, o lo que fuese) podría ser reformulada en términos de propiedades y en tal caso, al tener que tener exactamente las mismas, ya estaría incluida cualquier otra restricción.[69]

Pero, si prestamos atención a este argumento, veremos que fracasa. Si la Ley de Leibniz ha de decir que dos objetos no pueden tener absolutamente ningún rasgo distinto sin dejar de ser idénticos entre sí, estaríamos ante la postura límite (la más restrictiva de todas) que yo llamo «*esencialismo global total*»: un esencialismo total (por oposición a esencialismos locales, como el mereológico o el de los orígenes), máximamente intolerante o restrictivo, pero a través no solo de un aspecto –p. ej. el mereológico u otro–, sino de *todos los aspectos o parámetros posibles a la vez*. Un esencialismo global total de este tipo implicará que la identidad del objeto no tolerará ni un mínimo cambio, en ningún aspecto o ámbito: cualquier mínima alteración (ya sea de propiedades, de partes, o incluso de localización espaciotemporal, etc.) haría que su identidad se rompiese y el objeto resultante (B) tuviese que ser considerado ontológicamente distinto del original (A).

Esta postura sería, a su vez, la más escorada hacia el extremo analítico en el Eje Analítico-Sintético: la que exigiría más división; de hecho, una división tan constante y omnímoda que el Julio de dentro de 5 segundos (en la medida en que ya tendrá alguna propiedad o aspecto que no tiene el Julio actual, por ejemplo haber respirado una vez más, o ser 5 segundos más viejo, o lo que fuera) tendría que contar como un individuo numéricamente distinto del Julio que está escribiendo estas líneas ahora mismo. Este estado de máxima fragmentación ontológica, donde toda diferencia, por minúscula que fuese, justificaría trazar una división ontológica, y considerar al objeto en cuestión como dos entidades distintas a cada paso en lugar de una, y por tanto donde *nada es igual a nada* y *todo es distinto a todo*, es una postura límite que podríamos llamar "extremo analítico ontológico», «ontología hiperanalítica», o tal vez «ontología hiperfragmentada».[70] El extremo contrario, a su vez, sería una ontología donde *todo es*

[69] Brody (1980) defiende algo parecido: según él, la Ley de Leibniz es suficiente como criterio de identidad universal ya que permite englobar todas las propiedades posibles, haciendo innecesario cualquier otro esencialismo local para distintos tipos de entidades (p. ej. específicamente para artefactos o para seres vivos, etc.) como los que veremos más adelante.

[70] «Extremo analítico ontológico» o «extremo analítico aplicado a la ontología» me parece apropiado porque el Eje Analítico-Sintético también puede aplicarse a cuestiones que no son las reglas de producción de ontologías (restricción que se encontraría al nivel de nuestro sistema ontológico); por ejemplo, el extremo analítico aplicado a una cuestión de perspectiva consistirá en escoger la perspectiva más detallada, cercana o de mayor resolución (esto es, con más cantidad de información) posible, frente a otras posibles perspectivas más alejadas, y por tanto más abstractas, de menor resolución, o con menos información (y por ello más sintéticas y menos analíticas). Por otro lado, dado que imponer como restricción a todo modelo ontológico que los objetos tengan que regirse por un criterio de identidad u otro (en este caso, el criterio de identidad más restrictivo posible: el esencialismo global total) es algo que se da al nivel del sistema ontológico, la nomenclatura «extremo analítico *metaontológico*» podría ser más apropiada que «extremo analítico *ontológico*», por hacer referencia mediante el prefijo «meta»

una misma cosa y donde, por tanto, no podría haber diferencia alguna, por mayúscula que fuese, que justificase trazar una división ontológica. Este otro polo podría denominarse «extremo sintético ontológico», «ontología hipersintética», «ontología hiperunificada» o tal vez «holismo total»: una ontología donde todo constituye una misma entidad (que podríamos quizá llamar el «Holoente», o quizá «Dios»), y no hay ninguna otra fuera de esta.

Ontología hiperanalítica o extremo analítico ontológico: hiperfragmentación	**Ontologías intermedias** (correspondientes a grados intermedios del Eje Analítico-Sintético)	**Ontología hipersintética o extremo sintético ontológico: hiperunificacion u holismo total**
Todo es distinto a todo, nada es idéntico a nada, cada mínimo cambio o diferencia justifica una ruptura de la identidad del objeto; ningún objeto tiene continuidad alguna a través del espaciotiempo ni a través de mundos posibles, todos son objetos distintos. Máxima fragmentación ontológica. Toda diferencia se considera lo bastante importante como para justificar una ruptura de la identidad.	Algunas cosas son distintas entre sí y otras cosas son idénticas entre sí. Algunas diferencias se consideran lo bastante importantes como para justificar una ruptura de la identidad y otras no. Esta es la posición de sentido común.	Todo es idéntico a todo lo demás, nada es ontológicamente distinto a nada: puede haber diferencias cualitativas (diferentes propiedades, diferentes cualidades, etc.), pero ninguna diferencia se considera bastante importante como para justificar una ruptura de la identidad. Por tanto, todo es idéntico a todo; y, *a fortiori*, todo constituye una misma entidad u objeto unitario: que podríamos llamar «Holoente» o «Dios» (desde teologías panteístas, p. ej.).

Fig. 5. Clasificación de ontologías por su posición en el Eje Analítico-Sintético.

Una vez explicado qué es el esencialismo global total, y que, usado como criterio de identidad universal (aplicado a todos los entes de nuestros modelos ontológicos) resultaría en ontologías hiperfragmentadas o hiperanalíticas como se muestra en la

a este cambio de nivel. Pero también podría llevar a equívocos, dado que el significado del término «metaontología» suele ser más bien algo así como «reflexión de segundo orden sobre la ontología» (por ejemplo cuestiones metodológicas, cómo hacer buena ontología, etc.), y no el sentido más específico que adoptaría en este caso: «algo que se da al nivel de los sistemas ontológicos y no al nivel de los modelos ontológicos». Todo esto es un debate terminológico y no me parece que esté del todo claro cuál sea la mejor opción.

Fig. 5, podemos retomar el argumento anterior. Una interpretación tan estricta de la Ley de Leibniz que nos llevase al esencialismo global total, de tal modo que no pudiésemos admitir ningún cambio o variación, por mínimo que fuese, por considerarse que ello ya constituye un cambio de propiedades y por tanto una violación de la Ley de Leibniz (y por tanto, que los objetos A y B, con y sin dicho cambio respectivamente, han de contar forzosamente como objetos distintos al nivel ontológico), iría, como venía diciendo, no solo contra el sentido común, sino contra los más básicos principios de utilidad teórica. Un sistema ontológico donde cada mínima variación de propiedades conllevase una ruptura en la identidad del objeto sería sencillamente inútil para la mayoría de los casos de uso, tanto reales como concebibles. No deja de tener interés teórico y por eso lo contemplo como una posibilidad (al igual que el extremo contrario, hipersintético, donde ninguna variación de propiedades, por grande que fuese, conllevaría una ruptura de la identidad), pero en la gran mayoría de los casos resultará inaplicable por excesivamente restrictivo.

Siendo así las cosas, parece claro que esta interpretación de la Ley de Leibniz no es viable y que habrá que interpretarla de otro modo: de algún modo que no implique adoptar un esencialismo global total. Y, si esto es así, entonces quizás no sea posible reformular todos los criterios de identidad en términos de la Ley de Leibniz, o subsumirlos todos en ella. El argumento es el siguiente: para subsumir todos los criterios de identidad en la Ley de Leibniz hace falta una interpretación muy restrictiva de la misma que nos conduciría al esencialismo global total, y por tanto nos forzaría a tener solo ontologías hiperfragmentadas. Esto es un resultado inaceptable la mayor parte de las veces; por tanto, esta interpretación de la Ley de Leibniz debe rechazarse. Pero si rechazamos esta interpretación de la Ley de Leibniz, puede que no todos los criterios de identidad puedan reducirse a ella, ya que entonces no sería lo suficientemente general como para englobarlos todos.

Esto es así porque, como hemos visto, reducir todos los posibles criterios de identidad a la Ley de Leibniz requiere reformularlos en términos de cambios de propiedades. Por ejemplo: el esencialismo mereológico (de cualquier subtipo), reformulado en términos de propiedades (donde tener una parte más o una parte menos que el objeto original conllevaría tener una propiedad que el original no tiene; a saber, la propiedad «tener X como parte» cuando el otro no la tuviera, o la propiedad «no tener X como parte» cuando el otro sí la tuviera), podría entenderse como contenido en el principio de la Ley de Leibniz: si no pueden cambiar las propiedades del objeto sin que deje de ser el mismo, tampoco podrá adquirir partes nuevas o perder partes antiguas, ya que eso conllevaría un cambio de propiedades.

El problema, como decía, es que para hacer esta operación hace falta interpretar la Ley de Leibniz en un sentido muy estricto, como diciendo que *cualquier mínimo cambio implica un cambio de propiedades y por tanto un cambio de identidad*, lo cual

nos conduce, como decía, al esencialismo global total. Pero esto es obviamente problemático, por lo que ya hemos visto. De modo que no se debería interpretar la Ley de Leibniz de manera tan estricta. Y si no hacemos eso, tampoco está claro si se podrían seguir reduciendo otros criterios de identidad (por ejemplo, el esencialismo mereológico u otros) a la Ley de Leibniz, como hemos hecho ahora. Además, tampoco es obvio que todos los criterios de identidad puedan reformularse en términos de cambios de propiedades. En ciertos sistemas metafísicos donde no hubiera propiedades en absoluto, por poner un caso especialmente saliente, no podría hacerse esta operación. Por todo ello, la idea de reducir todos los criterios de identidad a la Ley de Leibniz bajo la suposición de que todos podrían reformularse en términos de cambios de propiedades y que la Ley de Leibniz ya cubre todo lo relativo a las diferencias o cambios de propiedades, es problemática.

De modo que, respondiendo a la segunda cuestión de si la Ley de Leibniz proporciona «condiciones necesarias y suficientes» para la identidad de dos objetos cualesquiera, yo diría que no tiene por qué, dado que, si la combinamos con otros criterios de identidad (si finalmente aceptamos que no son todos reducibles a ella), ella por sí misma no podría dar las condiciones necesarias y suficientes para la identidad, sino, como mucho, ser solo una condición necesaria entre otras. Un metacriterio compuesto por la Ley de Leibniz + el esencialismo mereológico total, por ejemplo, podría tenerlos a ambos (a la conjunción de ambos) como condiciones necesarias y suficientes para la identidad del objeto, pero entonces cada uno de esos dos criterios por separado no podría ser, obviamente, condición necesaria y suficiente a su vez, sino solo, como máximo, condición necesaria (y solo ser *conjuntamente suficiente* junto al otro).[71]

De hecho, la propia Erica Shumener (2022, p. 20) presenta una objeción de este tipo basada en el problema de la persistencia transtemporal con cambios de propiedades (a veces llamado problema de los «intrínsecos temporales»)[72] y en la mencionada interpretación «estricta» de la Ley de Leibniz que, en mis términos, conduce al esencialismo global total. El ejemplo es el siguiente, llamado por ella «el argumento de la pérdida de cabello» («*The hair-loss argument*»), que transcribo traducido y con mínimas modificaciones:

> P1. Si Amelia a las 11:59 es idéntica con Amelia a las 12:01, entonces Amelia a las 11:59 tiene 100.000 cabellos si y solo si Amelia a las 12:01 tiene 100.000 cabellos.
>
> P2. Amelia a las 11:59 tiene, en efecto, 100.000 cabellos.

[71] Veremos más sobre condiciones necesarias y suficientes en la sección 5.1 y a lo largo de todos los capítulos 5 y 6.

[72] La terminología de los «intrínsecos temporales» y la inauguración de este tipo de problemas filosóficos acerca de la persistencia de objetos en el tiempo con cambios de propiedades de por medio se debe a Lewis (1986); después, los debates resultantes sobre endurantismo, perdurantismo y otras posibles soluciones al problema han sido muy variadas, pero yo recomiendo consultar Haslanger & Kurtz (2006) para un repaso panorámico por todas ellas.

P3. Amelia a las 12:01 no tiene 100.000 cabellos, porque se le ha caído uno.

C. Amelia a las 11:59 es (ontológicamente) distinta de Amelia a las 12:01 (Shumener 2022, p. 20).

Según Shumener, la premisa P1 es una «aparente instancia del principio de Indiscernibilidad de los Idénticos en su versión material». Efectivamente, lo que dice P1 es que *si A y B son idénticos* (antecedente), *entonces tienen que tener las mismas propiedades* (consecuente), que es exactamente lo que dice el principio de Indiscernibilidad de los Idénticos según su formulación más habitual, como veíamos en la sección 2.1 al repasarlo como principio o axioma de la Noción Clásica de identidad. Y la aplicación de este principio parece llevarnos a pensar que, en este y otros casos similares, cualquier cambio en el objeto que pueda conceptualizarse como un cambio en sus propiedades (como tener un pelo más o un pelo menos) nos debería llevar a considerar que ha habido un cambio de identidad en el objeto.

Algunas formas de resistir este argumento, que lleva a una conclusión absurda y para la mayoría de nosotros indeseable, son:

1. Negar la Ley de Leibniz.

2. Negar que se esté aplicando, formulando o interpretando correctamente la Ley de Leibniz.

3. Aceptar que en efecto son objetos ontológicamente distintos pero intentar reconstruir un sentido intuitivo en el cual podríamos seguir diciendo, a pesar de ello, que Amelia sigue siendo la misma (la solución de los perdurantistas y de los «teóricos de fases» o «*stage theorists*»).

4. Negar que ciertos cambios en el objeto deban contar como cambios en sus propiedades, por ejemplo reconceptualizando las propiedades (al nivel del sistema ontológico o sistema metafísico más amplio) para que sean eternas: p. ej., en vez de tener en el momento t1 la propiedad de tener 100.000 cabellos y en el momento t2 la propiedad de tener 99.999 cabellos, podríamos decir que Amelia tiene la *metapropiedad* –eterna, durante toda su existencia– de «tener 100.000 cabellos en t1 y 99.999 cabellos en t2».

5. Negar que los objetos tengan propiedades en absoluto. Aunque, como señala Magidor (2011, p. 183), también son posibles ciertas reformulaciones de la Ley de Leibniz que no hacen referencia a las propiedades.

No me detendré en cada una de estas opciones, dejándolas meramente apuntadas como posibles respuestas.[73] Lo que me interesa señalar aquí es que una interpretación estricta de la Ley de Leibniz conduce a este tipo de paradojas o aporías, que surgen de imponer como criterio de identidad algo tan severo como que cualquier cambio, por mínimo que sea, conlleva una pérdida de la identidad al nivel ontológico: lo que he venido llamando un «esencialismo global total».

Es cierto que algunas de las respuestas a este tipo de aporías, como la solución de los teóricos de fases, que efectivamente «muerden la bala» y aceptan que los objetos (al menos los que tienen extensión espaciotemporal) son *a cada instante de tiempo objetos distintos al nivel ontológico*, aunque luego se unifiquen (ilusoriamente) al nivel del lenguaje o de nuestra cognición o de nuestros marcos conceptuales habituales, no requieren ni abandonar la Ley de Leibniz como criterio de identidad, ni restringir su alcance o darle una interpretación más suave. Es decir: se puede convivir con el esencialismo global total derivado de aceptar la Ley de Leibniz en su interpretación más estricta, y con una ontología hiperfragmentada (en el extremo analítico), y aun así intentar «salvar las intuiciones» de sentido común mediante esotéricos remedios filosóficos. No es una condena de muerte. Sin embargo, yo creo que son soluciones teóricamente indeseables, y que resulta mucho más sencillo y espiritualmente liberador reducir el alcance de la Ley de Leibniz para que no sea tan severa, o directamente desecharla y aceptar que un mismo objeto puede, a pesar de todo, tener propiedades distintas en distintos momentos de su existencia o bajo distintas perspectivas (lo cual, así enunciado, tampoco debería sonar tan extraño).

Y, si hacemos caso a mi recomendación y restringimos el alcance de la Ley de Leibniz para que no nos lleve al esencialismo global total, quizás nos topemos, como decía antes, con que no todos los otros criterios de identidad puedan reducirse a casos de aplicación específicos de la Ley de Leibniz. Lo cual concluye mi objeción contra lo que dice Shumener (2022, p. 3) de que la Ley de Leibniz proporciona condiciones *necesarias y suficientes* para la identidad de los entes. Lo haría si fuese *el único criterio de identidad* en nuestro sistema ontológico, por poder reducirse todos los demás a él (al interpretar todo otro criterio de identidad en términos de cambios de propiedades); pero, como hemos visto, esto no tiene por qué ser así. Y si es solo un criterio de identidad más entre otros, entonces será como mucho una condición necesaria entre otras, y conjuntamente suficiente junto con todas las demás o en alguna combinación particular con ellas, pero no necesaria y suficiente por sí misma (veremos más sobre esto en el capítulo 5).

[73] Para un repaso de todas estas estrategias posibles, *vid.* Magidor (2011), y, para el problema general de la identidad transtemporal o la persistencia a través del cambio, Kurtz & Haslanger (2006).

Después de introducir la versión *material* de la Ley de Leibniz (la más básica), Shumener introduce las demás variantes: la versión *modal*, la versión *explicativa* y la versión *definicional*. Empecemos por la modal:

- La **Ley de Leibniz Modal** dice que «necesariamente, A es idéntico a B si y solo si A y B comparten todas sus propiedades» (Shumener 2022, p. 3).[74]

La versión material, más básica, carece de esta fuerza modal, y se limita a decir que *si de hecho ocurre* (por tanto, en términos modales: si ocurre en el mundo real) que A y B comparten todas sus propiedades, entonces A y B son idénticos (sin decir que esto *tenga que ser necesariamente* así, afirmándolo meramente como una cuestión de hecho). La versión modal, en cambio, afirma que esta inferencia de A y B compartiendo todas sus propiedades a A y B siendo la misma entidad ha de darse necesariamente, y, por tanto, que no hay ningún mundo posible en el que A y B no sean idénticos si A y B comparten todas sus propiedades. Shumener interpreta esto como diciendo que todos aquellos aparentes contraejemplos a la Ley de Leibniz que invoquen algún mundo posible que no sea el mundo real, como el famoso contraejemplo de las dos esferas de Max Black (1952), afectarán solo a la versión *modal* de la Ley de Leibniz, pero no a la versión *material*, puesto que «esos contraejemplos no describen estados de cosas del mundo real» («*actual states of affairs*») (Shumener 2022, p. 3).

Yo creo que esta interpretación es dudosa. En principio, desde mi punto de vista, cualquier mundo posible de nuestro sistema ontológico (si es que nuestro sistema ontológico admite mundos posibles) debería poder tomarse como el «mundo real» con un cambio de perspectiva, de tal modo que lo que ocurra en todos los demás mundos posibles aparte de ese constituyan lo modalmente posible, necesario, imposible, etc. *respecto de ese mundo concreto*, con independencia de que tal mundo sea *en efecto* el real (el que nosotros habitamos) o no. Esto nos llevaría a una discusión más profunda sobre la naturaleza de la modalidad y cómo entender los mundos posibles, pero dejémosla de lado por el momento.

Lo relevante aquí es que afirmar, como hace Shumener, que ciertos contraejemplos a la Ley de Leibniz, como el de Black (1952), no afectan a la Ley de Leibniz en su formulación material o básica porque hablan de mundos que no existen realmente (o que no son el mundo real) es errar el tiro: la Ley de Leibniz, bien entendida, no debería decir que solo lo que se da en el mundo real o deja de darse en el mundo real es relevante de cara a si dos objetos A y B pueden considerarse idénticos; sino que lo interesante es entenderla como diciendo que *sea lo que sea lo que se dé de hecho* (en el mundo real), dos objetos *han de ser necesariamente* idénticos si y solo si comparten todas sus propiedades (Identidad de los Indiscernibles),

[74] Formalmente, la Ley de Leibniz Modal sería simplemente la Ley de Leibniz Material pero con un operador de necesidad al principio: «$\Box\forall x\forall y(x=y\equiv\forall P(Px\equiv Py))$» (Shumener 2022, p. 3).

o *han de compartir necesariamente* todas sus propiedades si y solo si son idénticos (Indiscernibilidad de los Idénticos). Con independencia de si eso de hecho es así en el mundo real o no. Es decir: desde mi punto de vista, entre la formulación material y la modal de la Ley de Leibniz, la única interesante es la modal, y la material no vale para nada si solo vale para hablar de lo que es realmente el caso. Y esto es así porque los criterios de identidad no pueden limitarse a hablar de lo que es realmente el caso: tienen que imponer condiciones sobre cómo *pueden ser* o *tienen que ser* las cosas bajo distintas circunstancias.

De nada serviría que postulásemos el esencialismo mereológico total como criterio de identidad (en una versión *material* del mismo) si luego dijésemos que eso lo único que implica es que *las cosas que de hecho existen tienen que regirse por él*, pero todas las demás cosas posibles o existentes en otros mundos posibles no están sujetas al mismo. En ese caso, claramente, estaríamos hablando acerca de *cómo son de hecho las cosas* que realmente existen (son tales que no hay, *de facto*, ningún hecho de identidad positivo entre A y B tal que A y B no compartan también todas sus partes), pero no estaríamos diciendo nada acerca de *cómo podrían ser* si cambiasen las circunstancias: si A y B dejasen de tener una parte en común, ¿serían el mismo objeto? Esta pregunta quedaría sin respuesta, si entendemos la versión material de los criterios de identidad como la Ley de Leibniz o el esencialismo mereológico como lo hace Shumener: es decir, como no diciendo absolutamente nada acerca de posibilidades o cualquier estado de cosas que vaya más allá del que realmente, de hecho, ocurre. Pero esto a mi juicio es innecesariamente limitante. Los criterios de identidad no deben limitarse a hablar de cómo es de hecho el mundo, sino que tienen que servir de guía para decirnos lo que podría pasar o no (al nivel de los hechos de identidad) si se diesen ciertas circunstancias contrafácticas. Si no, no servirían de mucho (o de casi nada) como criterios de identidad, puesto que no podrían dar respuesta a preguntas básicas como: ¿estos dos objetos A y B seguirían siendo el mismo si se diesen las circunstancias X, Y, Z?, u otras similares, que son precisamente las que resultan filosóficamente interesantes de cara a hacer una teoría de la identidad.

Si entendemos la versión modal de la manera que indicaba antes, de tal modo que cualquier mundo posible podría ponerse en principio en la posición de «mundo real» a efectos teóricos, obtendríamos que, siempre que en cualquier mundo posible los objetos A y B compartan todas sus propiedades, en todos los demás mundos posibles (incluido ese) A y B serán idénticos, lo cual llevaría, si no estoy equivocado, a validar la Ley de Leibniz como criterio de identidad universal, aplicable a lo largo de todo nuestro sistema ontológico: al margen de que en unos modelos ontológicos u otros ocurran tales o cuales hechos en el mundo real, la Ley de Leibniz así entendida diría que el hecho de identidad (se dé en el mundo en que se dé) de que A y B sean idénticos *tiene que ir siempre* de la mano del hecho de que A y B compartan todas sus propiedades, y viceversa. Eso, desde luego, incluirá al mundo real, al ser un mundo

posible entre otros, pero no nos limitará a él, al contrario de lo que ocurre con la versión *material* de este principio que presenta Shumener.

Por todo esto, reitero mi afirmación de que entre la versión material y la modal de la Ley de Leibniz, tal como las entiende Shumener, la única realmente interesante o teóricamente útil es la versión modal. Un criterio de identidad que se aplica solo a *uno* de los mundos posibles de nuestro sistema ontológico (p. ej. al mundo real) pero no al resto, no es un criterio de identidad en el sentido relevante (universal). De modo parecido, muchas veces los criterios de identidad restringen su alcance solo a un cierto tipo de entidad (p. ej., hay criterios de identidad solo para artefactos, o solo para seres vivos, etc., como veremos en la sección 4.4) siendo aplicables solo a esa clase de objetos y a ninguna otra, y en ese caso habremos de considerarlos también como criterios de identidad locales y no universales (aplicables de manera indiscriminada a todo ente del sistema). Podemos tener en nuestro sistema ontológico un «criterio de identidad para coches», o un «criterio de identidad para objetos físicos», o un «criterio de identidad para eventos» o un «criterio de identidad para propiedades», etc., pero no debemos confundirlos con un criterio de identidad *simpliciter*, que sería un criterio de identidad universal, aplicable por igual a todas las entidades de nuestro sistema. La Ley de Leibniz suele entenderse de este modo; y, si no lo hacemos así, deberíamos especificarlo, por ejemplo introduciéndola como una «Ley de Leibniz para coches» si solo se aplica a los coches pero se mantiene muda respecto a otros tipos de entidad, o una «Ley de Leibniz para objetos físicos», etc. Lo mismo debería hacerse, a mi juicio, si la entendemos como restringida solo a los objetos del mundo real: en este caso tendríamos una «Ley de Leibniz para el mundo real», pero que se mantiene muda respecto a lo que ocurre más allá de este (es decir: respecto a lo que *puede* o *no puede* ocurrir, lo que *tiene que* ocurrir, etc.), y por tanto no sería un criterio de identidad universal, sino local, al estilo de los anteriores (solo que restringiendo su aplicación por mundos posibles en lugar de por tipos de entidad o categorías ontológicas), y no debería ponerse al mismo nivel que la Ley de Leibniz universal, aplicable a lo largo y ancho de todo el sistema ontológico, incluyendo toda su amplitud modal.

Después están la versión *explicativa* y la *definicional*, algo más complejas. Las repasaré brevemente:

- La **Ley de Leibniz Explicativa** invoca la noción de «*grounding*» o «fundamentación» (a veces también llamada «dependencia ontológica») y dice que si A es idéntico a B, entonces el hecho de identidad de que A es idéntico a

B está totalmente fundamentado («*fully grounded*») por el hecho de que A y B comparten todas sus propiedades.[75]

Shumener comenta que hay una asimetría entre los criterios de identidad explicativos y los criterios de identidad materiales o modales, de tal forma que uno puede aceptar los segundos sin aceptar los primeros, pero no está tan claro que se puedan aceptar los primeros sin aceptar los segundos. Es decir: para tener un criterio de identidad explicativo probablemente tengas que validar a su vez ese criterio de identidad en sus versiones materiales o modales, pero no a la inversa (Shumener 2022, p. 11).

También dice que, según la formulación anterior, la Ley de Leibniz Explicativa dice que la identidad entre A y B está fundamentada en hechos solo del mundo real, pero que no habría problema en principio en introducir explícitamente un alcance modal en la formulación (Shumener 2022, p. 11) para que también se pudiesen fundamentar los hechos de identidad en hechos que se den en otros mundos posibles que no sean el real, por ejemplo añadiendo simplemente un operador de necesidad al principio, al igual que en el caso de la Ley de Leibniz Modal, de forma que quedase: «necesariamente, si A es idéntico a B, entonces el hecho de que A es idéntico a B está totalmente fundamentado por el hecho de que A y B comparten todas sus propiedades».[76]

Shumener también afirma que los criterios de identidad explicativos «no proporcionan condiciones necesarias y suficientes para la identidad y la distinción –al menos no directamente–. En lugar de esto, nos dicen *en virtud de qué* se dan los hechos de identidad y distinción» (Shumener 2022, p. 6). De modo que cualquier formulación de un criterio de identidad (sea la Ley de Leibniz u otros) en términos explicativos, si aceptamos lo que dice Shumener, haría que el criterio no pueda utilizarse (como sería *prima facie* deseable) para poder restringir, al nivel del sistema ontológico, cuándo dos objetos tienen que contar o no como el mismo, sino meramente para *explicar* por qué esto es así si es que es así, o por qué esto no es así si es que no es así. Esta labor explicativa podría entenderse en algún sentido (indirecto, como dice Shumener) como dando condiciones necesarias y suficientes para la identidad, pero no en sentido estricto: lo más que nos dice es que el hecho de identidad entre A y B (sea positivo o negativo, es decir, identidad o distinción) estará fundamentado («*grounded*») en el hecho de que A y B tengan o no las mismas propiedades, pero esto nos deja más en el terreno epistemológico que en el metafísico. Por ello, la Ley de Leibniz Explicativa tampoco resulta teóricamente tan

[75] Formalmente, la Ley de Leibniz Explicativa sería: «If $x=y$, then $x=y$ is fully grounded in the fact $\forall P(Px\equiv Py)$» (Shumener 2022, p. 11).
[76] Formalmente: « If $x=y$, then $x=y$ is fully grounded in the fact $\forall P(Px\equiv Py)$» (Shumener 2022, p. 11).

interesante o útil, a la hora de hacer metafísica de la identidad, como la Ley de Leibniz Modal.

Por último, Shumener introduce la versión *definicional* de la Ley de Leibniz:

- La **Ley de Leibniz Definicional** dice que se define la relación de identidad misma entre dos objetos cualesquiera A y B como «A y B comparten todas sus propiedades».

Evidentemente, al *definir* la propia noción de identidad, en nuestro sistema ontológico, por medio de la Ley de Leibniz, estamos haciendo algo aún más fuerte que introducir la Ley de Leibniz como un principio o axioma al nivel de nuestra noción de identidad: estamos *reduciendo todo lo que es la identidad* a la Ley de Leibniz, dejando fuera de ella todos los demás principios, tanto lógicos como metafísicos.[77] Pero hacer esto sería, *de facto*, crear una Noción No Clásica de identidad en la que el único principio fuese la Ley de Leibniz, excluyendo todos los demás, lo cual resultaría un movimiento extremo hacia el lado «no clásico», y crear una noción de identidad extraordinariamente empobrecida, que seguramente la mayoría de metafísicos rechazarían al instante. Por tanto, tampoco la Ley de Leibniz Definicional resulta metafísicamente tan interesante o útil como la Ley de Leibniz Modal, en este caso por ser extremadamente disruptiva de cara a la propia noción de identidad.

Por todo ello, en conclusión, de todas las variantes posibles de la Ley de Leibniz que presenta Shumener (2022), creo que la única realmente apta como candidata a ser un criterio de identidad universal (que es como suele entenderse), como condición sistémica aplicable a todos los objetos de nuestras ontologías, es la Ley de Leibniz Modal. Pero, obviamente, la cuestión de si introducir esta variante como criterio de identidad universal en nuestro sistema ontológico es, en verdad, deseable o no, es otra cuestión muy distinta, y ahí el debate está servido, habiendo argumentos tanto a favor como en contra.

[77] A no ser que entendamos que una definición puede ser compatible con otras, pero normalmente no se entienden así, sino como dando condiciones necesarias y suficientes para ser X; es decir, como siendo exhaustivas y excluyentes respecto a cualquier otro rasgo definitorio que tenga que tener X. Pero los principios de la noción de identidad (ya sea la Noción Clásica o alguna variante No Clásica) son principios que la noción de identidad tiene que cumplir sí o sí, y por tanto propiedades esenciales (o definitorias) suyas: por ello, entender que la *definición* de la noción de identidad misma podría hacer referencia solo a uno de ellos sin excluir al resto me parece inadecuado. Y por ende, se aplica lo que digo en el cuerpo del texto de que convertir la Ley de Leibniz en *la definición* de la noción de identidad lo que haría sería vaciarla de todo otro contenido que no sea la propia Ley de Leibniz: es decir, en la práctica, implicaría crear una Noción No Clásica de identidad que *solo* tuviese como principio o axioma la ley de Leibniz, y ningún otro (potencialmente ni siquiera los principios lógicos, como el de reflexividad, simetría y transitividad). Este sería, por tanto, un movimiento extremadamente controvertido.

4.3.1. Principal argumento a favor de la Ley de Leibniz: la intuición leibniziana

En la *Monadología* (1720), Leibniz presenta un sistema metafísico en el que las *mónadas,* o los individuos últimos al nivel ontológico, se distinguen solo por sus propiedades. Podríamos decir que dentro de su sistema metafísico u ontológico (si obviamos la distinción propuesta en la sección 3.3) es posible producir diferentes *modelos ontológicos* (en nuestra terminología) en función de cómo se distribuyan, cómo se relacionen y cuáles sean esas mónadas. Esto daría lugar a distintos *mundos posibles*, en el sentido leibniziano del término; que no hemos de confundir con la noción de mundo posible de la metafísica modal actual. Después, apoyado en su *principio de razón suficiente*, Leibniz concluirá que nosotros vivimos en *el mejor de los mundos posibles*, en el sentido de ser el mundo teológicamente y metafísicamente más perfecto de todos los que podrían haber sido. Lo relevante del sistema de Leibniz para los propósitos de esta sección es entender que su noción de *mónada* solo tiene sentido si se asume que no podrían existir dos mónadas distintas que compartiesen todas sus propiedades, así como no podría existir una misma mónada con propiedades distintas. Siendo esto así, los principios parejos de Indiscernibilidad de los Idénticos e Indiscernibilidad de los Indistinguibles se vuelven una necesidad para que el sistema leibniziano mantenga su coherencia.

Trasladándola desde el sistema ontológico de Leibniz hasta el sentido común, la idea intuitiva detrás de la Ley de Leibniz es que, en efecto, si dos cosas son ontológicamente *uno y el mismo objeto*, parece que deberían tener también las mismas propiedades. Sería raro que un mismo objeto tenga la propiedad de ser blanco y no tenga la propiedad de ser blanco al mismo tiempo. De hecho, no solo sería raro, sino contradictorio, cosa que para la gran mayoría de teóricos, y probablemente también para la gran mayoría de personas de la calle, lo volvería metafísicamente imposible. O, si consideramos las propiedades de ser blanco y de ser rojo como mutuamente excluyentes, sería raro (y de nuevo, en el límite, imposible) que un mismo objeto fuese blanco y rojo al mismo tiempo. Esto apoya la intuición de que si algo es un objeto ontológicamente unitario, no debería tener propiedades distintas a las que, en efecto, tiene: una consecuencia del principio de Indiscernibilidad de los Idénticos. Este principio dice que si dos cosas son idénticas, tienen que ser indiscernibles; esto es, tienen que compartir todas y exactamente las mismas propiedades: por tanto, no pueden existir dos cosas que sean idénticas y tengan exactamente las mismas propiedades, lo cual invalida la posibilidad recién mencionada de que un objeto sea el mismo pero tenga propiedades distintas a las que, en efecto, tiene. Inversamente, también hay una intuición parecida que dicta que si una cosa tiene propiedades distintas, entonces es porque no era una misma cosa al fin y al cabo, sino dos cosas distintas: una consecuencia del principio de Identidad de los Indiscernibles. Este principio dice que si dos cosas son indistinguibles, es decir, si

tienen las mismas propiedades, tienen que ser idénticas: por tanto, no pueden existir dos cosas que compartan todas sus propiedades y no sean idénticas.

Combinando los dos principios llegamos a la Ley de Leibniz como tal: el principio unificado que afirma que ni dos cosas pueden ser ontológicamente unitarias y tener propiedades distintas (posibilidad bloqueada por la Indiscernibilidad de los Idénticos), ni dos cosas pueden ser ontológicamente distintas y tener las mismas propiedades (posibilidad bloqueada por la Identidad de los Indiscernibles).

4.3.2. Principal argumento en contra de la Ley de Leibniz: no permite dar cuenta del cambio de propiedades

Esta condición impuesta por la Ley de Leibniz, o por los dos principios combinados, puede formar parte de las intuiciones preteóricas de mucha gente, y ciertamente parece ser aceptada, al menos nominalmente, por la mayoría de los metafísicos actuales. Sin embargo, bajo distintas interpretaciones este criterio de identidad puede tener resultados también radicalmente distintos. Ya hemos visto en la sección anterior cómo, bajo la interpretación más estricta posible, en lugar de ir en línea con nuestras intuiciones cotidianas, pasaría a estar fuertemente en contra, pues nos llevaría a negar la posibilidad de que ningún objeto pudiera sobrevivir jamás a un cambio de propiedades; mientras que, intuitivamente, aceptamos que los objetos pueden sobrevivir a (al menos algunos) cambios de propiedades con total naturalidad. De modo que parece razonable concluir que: (1) o bien la mayor parte de quienes aceptan la Ley de Leibniz no se la toman suficientemente en serio, o no saben lo que implica en el fondo; o bien (2) la están interpretando de manera más laxa o de alguna manera que la haga compatible con el cambio de propiedades.

Dejemos de lado la primera suposición (aunque probablemente sea correcta en muchos casos) y exploremos, por el momento, la segunda. Vamos a suponer que, por lo menos, los teóricos que suscriben la Ley de Leibniz como criterio de identidad no lo hacen porque ignoren sus consecuencias o porque no se la estén tomando lo bastante en serio, sino porque la interpretan de una manera que la hace compatible con aceptar la posibilidad del cambio.[78]

Una primera posibilidad es que haya algún tipo de restricción al rango de lo que se consideran propiedades, o al menos propiedades susceptibles de estar sujetas a la

[78] También, obviamente, es una postura teóricamente posible la de «morder la bala» y admitir la Ley de Leibniz bajo la interpretación estricta que conduciría al «extremo analítico» de las ontologías hiperfragmentadas, comentado en la sección 4.3, donde al mínimo cambio los objetos pierden su identidad y se transforman en otro nuevo. Sin embargo, creo que no es demasiado arriesgado asumir que los filósofos que defienden esta posición son seguramente muy escasos, y probablemente la gran mayoría preferirían hacer compatible la Ley de Leibniz con la posibilidad del cambio, de manera que dicho conflicto sigue exigiendo una solución.

Ley de Leibniz o relevantes de cara a la Ley de Leibniz, de modo que no cuente literalmente cualquier cosa (por ejemplo, un cambio de posición tres centímetros a la izquierda o tres centímetros a la derecha). Si contásemos absolutamente cualquier cosa como una propiedad relevante de cara a la aplicación de la Ley de Leibniz, incluyendo cambios de localización espacial, cambios en las relaciones con otros objetos, etc., llegaríamos rápidamente al estado de hiperfragmentación ya conocido, en el que hasta la más mínima y sutil alteración provocaría una ruptura de la identidad del objeto. Moverse tres centímetros a la izquierda o tres centímetros a la derecha sería suficiente para tener que hablar de un objeto distinto del que, por lo demás aparentemente idéntico, ocupaba ese espacio tres centímetros a la izquierda o a la derecha unos momentos antes. Más preocupantemente aún: que el planeta Marte se moviese tres centímetros a la derecha o la izquierda sería también suficiente, si admitimos propiedades relacionales como «estar a X distancia del planeta Marte» (y una interpretación estricta de la Ley de Leibniz), para que cambiase la identidad de cualquier objeto en cualquier otro lugar del universo. De modo que la ruptura de la identidad del objeto ni siquiera dependería de que el objeto en cuestión se mueva o se deje de mover, sino que dependería de que *cualquier otro objeto susceptible de estar en una cierta relación con él* se mueva. Y dado que todo objeto físico en el universo está en la relación «estar a X distancia» de todos los demás objetos físicos en el universo, el cambio de propiedades relacionales sería continuo: literalmente, a cada instante de tiempo todos los objetos perderían su identidad y se convertirían en otros distintos, incluso los que, aparentemente, permaneciesen estáticos y no cambiasen sus propiedades en absoluto desde una perspectiva concreta.

De modo que, enfrentados a este problema, la mayor parte de metafísicos sí aceptan, aunque en ocasiones no lo hagan explícito, algún tipo de restricción al rango de propiedades sobre las que se aplica la Ley de Leibniz.[79] Normalmente, siguiendo con la distinción anterior, se entiende que las propiedades susceptibles de estar sujetas a la Ley de Leibniz son las *propiedades intrínsecas* y no las *extrínsecas* o *relacionales*. Las propiedades intrínsecas son aquellas que se pueden predicar *simpliciter* de un objeto y que solo lo incumben a él (por tanto, propiedades monádicas); por ejemplo: ser rojo, estar combado, tener el inglés como lengua materna, haber dado la vuelta al mundo, ser de acero, medir 7 metros, etc. Las extrínsecas o relacionales son aquellas que se predican siempre entre dos o más objetos (y por tanto necesariamente no monádicas) poniéndolos en algún tipo de relación; por ejemplo: estar a 100 kilómetros del Mar

[79] Otra opción, para algunos tal vez más elegante, sería restringir el propio rango de propiedades que admitamos en nuestro sistema ontológico. Las propiedades «aceptables» podrían ser solo las intrínsecas, por ejemplo, siendo las relacionales consideradas «ilusorias» o en algún otro sentido «impropias» y ontológicamente despreciables o incluso inexistentes. Esta jugada tiene la ventaja teórica de no imponer ninguna restricción al alcance de la Ley de Leibniz, conservándola así en una forma más «pura»; pero al coste, obviamente, de restringir el tipo de entidades en nuestro sistema metafísico, eliminando una clase entera de ellas (en este caso, las propiedades extrínsecas) que parecen *prima facie* tan cotidianas e intuitivamente válidas como las otras (las propiedades intrínsecas).

Muerto, ser del mismo color que una amapola que existe ahora mismo en cierto lugar de Afganistán, tener una lengua materna diferente de la lengua materna de Cervantes, ser más alto que Pepe, ser del mismo material que un Boeing 747, etc.

Esta distinción, no obstante, también es problemática. Principalmente, se podría argumentar, especialmente desde una perspectiva antirrealista como la que yo mismo defiendo, que *todas* las propiedades son relacionales en cierto sentido, en la medida en que solo emergen como tales en la interacción entre un sujeto y un objeto, o entre dos objetos, y nunca se dan por sí solas. Ser rojo, en cierto sentido, no es una propiedad que pueda existir independientemente de un sujeto capaz de percibir el color rojo. Tener el inglés como lengua materna no es una propiedad independiente de la existencia de sujetos con algún tipo de capacidad de reconocimiento que les permita discriminar el inglés de otras lenguas. La propiedad «tener el inglés como lengua materna» solo tiene sentido predicada *desde un punto de vista* en el que el inglés, como lengua, existe. Un mundo sin seres inteligentes de ningún tipo no tendría *inglés* por la misma razón por la que un mundo sin seres sintientes de ningún tipo no tendría *rojo* (en el sentido del *quale* o la sensación de color rojo) ni olor a hierba (en el sentido del *quale* o la sensación de olor a hierba). Hasta aquí, esto no es más que una observación en línea con la distinción de Locke entre propiedades primarias y secundarias (Locke 1690, Libro 2, cap. 7).

Pero se podría ir más allá y argumentar que incluso las propiedades que Locke consideraría primarias, como la masa, el volumen, la forma, y otras propiedades físicas consideradas «objetivas» se encuentran, en realidad, en la misma situación de dependencia.[80] El ya mencionado Carlo Rovelli, como hemos visto antes, sostiene una interpretación de la mecánica cuántica en la que se considera exactamente esto: que las propiedades de cualquier sistema físico solo emergen en la interacción de ese sistema físico con otro con el que intercambie información, y no pueden predicarse en abstracto, sino siempre relativas a un marco de referencia (otros sistemas físicos) que funcione a modo de «observador». Que una partícula se mueva de tal o cual manera o tenga tanta energía no se puede predicar en términos absolutos, desde esta interpretación, sino siempre *desde la perspectiva* de otro sistema físico con el que tal partícula esté interactuando (el «observador»). Para Rovelli, esta interpretación *relacionalista* de la física se sigue de la captación de la naturaleza de la mecánica cuántica: «El concepto que la mecánica cuántica nos obliga a abandonar es el de una descripción de un sistema físico independiente del observador que hace dicha descripción; esto es, el concepto de un estado absoluto del sistema» (Rovelli 1996, p. 1669, mi traducción).

Pero también pueden elaborarse argumentos puramente filosóficos, y no físicos, a favor de esta posición. El místico Osho pone un ejemplo con el que intenta trazar una

[80] Como de hecho hace, p. ej., Priest (1989).

distinción similar a la lockeana. En un pasaje (que parafraseo de memoria, pues no logro encontrar la referencia) decía que en una habitación con cuatro sillas, en el momento en el que la habitación se quedase vacía y dejase de haber una persona delante capaz de contarlas, dejaría de haber *cuatro* sillas. Seguirían existiendo las sillas, pero ya no serían «cuatro», debido a que no habría ningún sujeto capaz de contarlas o conceptualizarlas como «cuatro». Pero a mí esta distinción siempre me resultó poco convincente. Si dejarían de ser cuatro por no haber ningún sujeto conceptualizándolas como «cuatro», ¿no dejarían también de ser sillas por no haber ningún sujeto conceptualizándolas como «sillas»? En mi opinión, la distinción de Locke entre cualidades primarias y secundarias colapsa en las cualidades secundarias, así como la distinción de Osho entre «cuatro» y «sillas» colapsa en el momento en que nos apercibimos de que también para que algo sea una silla hace falta un observador que la conciba como silla y no de otra manera.

Alguien podría en este punto replicar que, incluso aunque concediésemos que no habría ni «cuatro» ni «sillas» en la habitación vacía, seguiría habiendo *algo*; seguiría habiendo alguna clase de entidad o simplemente unas porciones de materia con determinada forma, masa, volumen y otras propiedades físicas. Pero a mi juicio lo mismo se aplica en este caso: la forma es dependiente del observador, la masa y el volumen son dependientes de una medición que determine que se trata de esa masa y no otra (y todo medidor, sea o no sea inteligente, es también un «observador» en sentido amplio) y en general cualquier otra propiedad física que se le pueda atribuir a una silla depende, para existir (esto es: para *aparecer*, para *entrar en la existencia*) de un punto de vista capaz de captarla de alguna manera.

Argumentando en paralelo a Rovelli, el que la silla pese tres kilos es exactamente igual de relativo a un marco de referencia (para Rovelli: otro sistema físico, no necesariamente un ser consciente) que actúe a modo de «observador» que el que la silla forme parte de un conjunto de «cuatro» sillas, o que se conceptualice como una «silla», o que sea de color marrón, o que huela a madera, etc. Todas las propiedades son dependientes del observador y por tanto todas las propiedades son relacionales en el fondo; no se dan por sí mismas, en términos absolutos, sino siempre relativamente a un punto de vista o marco de referencia en el que *se aparezcan* como tales propiedades (en el que algo *se aparezca* como rojo o *se aparezca* como pesando tres kilos o teniendo tal o cual forma, o *se aparezca* como una nube de partículas, etc.).[81]

[81] Entiendo que esta argumentación es polémica y solo funciona bajo ciertos supuestos antirrealistas; por eso no la presento como una solución, sino simplemente como un subproblema añadido al problema general de cómo entender las propiedades de cara a aplicar la Ley de Leibniz sin que implique la imposibilidad del cambio, y en particular como una objeción a la distinción entre propiedades intrínsecas y extrínsecas como solución a dicho problema. La posición que yo mantengo personalmente es que dicha distinción no tiene sentido, porque las propiedades siempre son fruto de la interacción entre objeto y sujeto; por tanto, para mí no existen las propiedades intrínsecas, en el sentido de propiedades que están en el objeto de manera 100% independiente, autónoma o absoluta.

Pero incluso aunque descartemos las precedentes objeciones y aceptemos la distinción entre propiedades intrínsecas y extrínsecas, el problema persiste. Aun cuando nos limitemos solo a las propiedades intrínsecas, postulándolas como las únicas propiedades relevantes de cara a la aplicación de la Ley de Leibniz (o eliminando directamente las propiedades extrínsecas de nuestros sistemas ontológicos, como decía en la nota 79), seguimos enfrentándonos al problema de tener que hacer compatible la Ley de Leibniz con la posibilidad del cambio de propiedades.

Históricamente, este debate se ha desarrollado con particular profundidad en torno a la cuestión del cambio a través del tiempo y la *persistencia transtemporal o diacrónica* de los objetos (usualmente objetos físicos), aunque la Ley de Leibniz no siempre ha ocupado un lugar explícitamente prominente en él: se trata del llamado «problema de los intrínsecos temporales» («*problem of temporary intrinsics*»).[82] En su excelente libro sobre este largo debate, que lleva ya varias décadas acaparando la atención y el esfuerzo de muchos dentro de la filosofía analítica, Sally Haslanger y Roxanne Kurtz (2006) presentan así el problema:

> Muchos filósofos mantienen un profundo compromiso con tres tesis metafísicas que expresan algunas de nuestras intuiciones más firmes y seguras acerca de cómo son las cosas.
>
> (1) *Consistencia*. Ninguna cosa puede tener propiedades incompatibles. (La *Consistencia* se sigue del Principio de No Contradicción: necesariamente, no puede ser el caso que, para cualquier objeto x, el objeto x tenga la propiedad F y no tenga la propiedad F).
>
> (2) *Cambio*. El cambio involucra propiedades incompatibles.
>
> (3) *Persistencia*. Los objetos persisten a través del cambio.
>
> Cuando intentamos afirmar estas tres tesis a la vez, enseguida nos topamos con una tensión inicial. Al mantener cualesquiera dos de ellas, parece que tenemos que negar implícitamente la restante (Haslanger & Kurtz 2006, pp. 1-2, mi traducción).

Esta característica, señalada por Kurtz, de que al mantener cualesquiera dos de las tres tesis tenemos que negar la restante (o que no pueden sostenerse las tres a la vez), es lo que convierte al problema, así formulado, en un *trilema*. Las soluciones posibles son de dos tipos principales: o bien negar alguna de las tres premisas del trilema (la tesis de la consistencia, la del cambio o la de la persistencia), aceptando su

[82] Este es el nombre con el que Lewis (1986) bautizó el problema originalmente, aunque luego se ha venido conociendo también como el problema de la *persistencia* temporal (o transtemporal), y yo propongo concebirlo como el problema de la *identidad transtemporal*, por analogía con el problema de la *identidad transmundana*, debido a que ambos son estructuralmente parejos.

incompatibilidad, o bien intentar hacerlas compatibles de alguna manera, negando así su incompatibilidad; que sería declarada, en tal caso, como meramente aparente.

Kurtz descarta la primera posibilidad (abandonar alguna de las tres tesis) por considerar que sus implicaciones, en cualquiera de los tres casos, serían demasiado costosas como para que fuese teóricamente aceptable hacerlo. En el primer caso, si negamos la tesis de la consistencia, estaríamos, según ella, negando algo tan básico como el Principio de No Contradicción: «Pero nuestra intuición de que la tesis de la *Consistencia* es obvia y necesariamente verdadera es tan fuerte como nuestras intuiciones que dicen que pueden existir cosas que persistan a través del cambio, o tal vez incluso más aún. Esto hace que las graves consecuencias filosóficas de tal maniobra sean indeseables» (Haslanger & Kurtz 2006, p. 2). Lo mismo ocurre con la tesis del *Cambio*: sería muy raro creer en un mundo de entidades totalmente estáticas, al estilo de Parménides, donde nada cambia. Y una vez más, lo mismo se aplica a la tesis de la *Persistencia*, cuyo abandono, dice Kurtz, nos llevaría al otro extremo presocrático: el de Heráclito, donde todo cambia en todo momento, negando así «la existencia de objetos en favor de una realidad constituida solo por procesos en constante flujo» (Haslanger & Kurtz 2006, p. 2).

De modo que, según las autoras del libro, la única solución teóricamente aceptable es la segunda: intentar hacer a las tres tesis compatibles entre sí, negando, por ende, su incompatibilidad. Para lograrlo, se han diseñado a lo largo de las últimas décadas diversas soluciones que no entraré a analizar sistemáticamente aquí (de nuevo, el libro de Haslanger & Kurtz ofrece una excelente introducción a cada una de ellas y una discusión sobre sus virtudes y defectos), limitándome a mencionar las tres corrientes principales: el endurantismo, el perdurantismo y la llamada «teoría de fases» («*stage theory*» o «*stage view*»).[83]

De manera extremadamente esquemática, el *endurantismo* es la tesis (quizás la más aproximada al sentido común) de que los objetos persisten a través del tiempo permaneciendo indivisos, «enteros» («*whole*»), en todos los instantes de tiempo en los que existen (básicamente, es una negación de la tesis, propuesta por Lewis, de que los objetos pueden dividirse en partes temporales). El *perdurantismo*, que es la solución defendida por Lewis, es la tesis de que los objetos se pueden dividir en partes temporales de manera análoga a como se pueden dividir también en partes espaciales, y que son las partes temporales de los objetos a las que se les pueden atribuir las propiedades, eliminando así la contradicción; pues, al igual que no vemos

[83] La nomenclatura de las dos primeras posiciones, «endurantismo» y «perdurantismo» («*endurantism*» y «*perdurantism*» en inglés) se debe, de nuevo, a la discusión seminal del «problema de los intrínsecos temporales», en Lewis (1986). Por su parte, la «teoría de fases», también llamada a veces «exdurantismo» («*exdurantism*»), fue introducida por primera vez por Ted Sider (1996) y defendida más en detalle en su libro *Four-Dimensionalism* (2001), dedicado al problema de la persistencia transtemporal, y también en Hawley (2001) y Varzi (2003).

contradicción en que una carretera sea recta en sus primeros 10 kilómetros y curva en los 10 kilómetros siguientes, sino que lo atribuimos a que tiene partes espaciales con propiedades incompatibles, sin ser ella misma una entidad autocontradictoria (como un triángulo de cuatro lados o un círculo cuadrado), lo mismo podría hacerse dividiendo al objeto en *partes temporales*. En el caso de un objeto que cambiase en el tiempo de ser recto a ser curvo (por ejemplo, una vela), algunas de sus partes temporales tendrán la propiedad de ser rectas y otras tendrán la propiedad de ser curvas, sin que ello implique que la vela, como objeto unitario, tenga *al mismo tiempo* (o *en el mismo sentido*) las propiedades contradictorias de ser recta y curva a la vez.

Por último, la *teoría de fases* consiste en ir un paso más allá hacia el extremo analítico (si la entendemos a la luz del Eje Analítico-Sintético) y postular que cada una de estas partes temporales en las que podríamos dividir cualquier cosa es ya en sí un objeto ontológicamente distinto. Esta solución pretende solventar algunos de los problemas del perdurantismo de Lewis, pero por otra parte se aproxima mucho al «extremo hiperanalítico» en el que solo podríamos tener ontologías hiperfragmentadas con objetos instantáneos y en los que cualquier mínima variación bastaría para que se convirtieran en una entidad numéricamente distinta, de modo que, como solución al problema de hacer compatible el cambio con la Ley de Leibniz, no sirve de mucho. Desde la perspectiva de la teoría de fases, el mundo está poblado por objetos que *dejan de existir y dan lugar a otro objeto numéricamente distinto* en el momento en el que haya un mínimo cambio de propiedades entre ellos. Una pelota azul que pasase a convertirse en verde sería, a partir de ese momento, otra pelota numéricamente (léase: ontológicamente) distinta.

Entonces, dependiendo de lo fina que sea nuestra perspectiva (de lo *analíticos* que seamos), qué cuente como un *cambio* puede ser más estricto o menos. Si entendemos como cambios, en el sentido relevante, el tipo de alteraciones que nosotros, humanos, desde nuestra perspectiva mesocósmica, podemos percibir y conceptualizamos como tales, quizás lograríamos tener una ontología con objetos de unos minutos de duración media. El hombre que está caminando por la calle tiene la propiedad de estar en movimiento; cuando se para ante el semáforo, pasa a tener la propiedad de estar parado; de modo que en ese mismo instante habría que considerarlo ya como una entidad distinta a la anterior: literalmente, el hombre parado ante el semáforo sería un objeto numéricamente distinto del hombre que unos segundos antes pasaba por la calle dirigiéndose hacia dicho semáforo. O, si alguien objetase que estar parado y estar en movimiento son propiedades extrínsecas, hay que notar que lo mismo pasaría con otras propiedades que sí son claramente intrínsecas: presumiblemente, tener barba o dejar de tenerla (de modo que la identidad del hombre cambiaría cada vez que se afeitase) o tener barriga frente a no tenerla (de modo que la identidad del hombre cambiaría si se pusiese a dieta o si engordase), etc.

Estas ya parecen consecuencias teóricamente indeseables desde el sentido común, pero si afinamos un poco más la perspectiva (o si nos ponemos un poco más *analíticos*) y consideramos cambios relevantes también cosas como las ligeras variaciones en la composición microscópica de los objetos (por ejemplo, tener unos cuantos átomos de nitrógeno más o menos, o que la suela del zapato del hombre que camina por la calle pierda unas cuantas moléculas de materia por la fricción con el asfalto tras dar un paso, etc.), la fragmentación ontológica iría cada vez a más, hasta llegar, en el límite, al extremo hiperanalítico o a las ontologías hiperfragmentadas a las que llevaría también la Ley de Leibniz en su interpretación más estricta, que es justamente lo que pretendíamos evitar. De modo que la teoría de fases parece ser a todas luces una solución inadecuada por excesivamente *intolerante*.

Siguiendo con la discusión del trilema de la persistencia a través del cambio de Haslanger & Kurtz, hay que señalar también que ellas conceptualizan la tesis de la Consistencia no como sustentada en la Ley de Leibniz, sino como sustentada en el todavía más venerable Principio de No Contradicción. Sin embargo, en una nota al pie, Kurtz explica que también podría igualmente fundamentarse sobre la Ley de Leibniz, presumiblemente sin alterar el resultado: «Nótese que la tesis de la Consistencia podría estar igualmente bien fundamentada sobre la Ley de Leibniz: necesariamente, para cualesquiera dos objetos *x* e *y*, si *x* e *y* son idénticos, entonces *x* tiene la propiedad *F* si y solo si *y* tiene la propiedad *F*». (Haslanger & Kurtz 2006, p. 25, n. 2).[84] Y en otra nota un poco más adelante comenta que, aunque se han hecho intentos de solucionar el trilema de la persistencia rechazando el principio de la Consistencia, siendo tal rechazo a su vez motivado por una desconfianza o crítica hacia la Ley de Leibniz, «estos proyectos pueden estar teóricamente justificados, pero siguen entrando en conflicto con nuestras intuiciones más profundas» (Haslanger & Kurtz 2006, p. 25, n. 5). Por lo tanto, podemos afirmar sin arriesgarnos demasiado que para Haslanger & Kurtz la Ley de Leibniz sí es un buen reflejo de algunas de «nuestras intuiciones más profundas» respecto a la identidad; es decir, que ellas parecen compartir lo que en la sección anterior he llamado la «intuición leibniziana».

Sin embargo, en mi opinión, esa «intuición leibniziana» también puede ser criticada desde el sentido común. O dicho de otro modo: no creo que nuestras intuiciones cotidianas apoyen la Ley de Leibniz de manera tan clara e inequívoca como piensan los teóricos que la defienden como parte de «nuestras intuiciones más

[84] Nótese que el principio al que Kurtz hace aquí referencia es solo el de Indiscernibilidad de los Idénticos, y no aclara si también aceptaría la implicación en sentido inverso, la Identidad de los Indiscernibles. La autora parece identificar Ley de Leibniz solo con el primero de los dos principios, y no con la conjunción de los dos. Esto es relativamente común en la literatura, pero yo me posiciono en el bando de quienes consideran que solo debería llamarse «Ley de Leibniz», propiamente dicha, a la conjunción de los dos principios, y no a cada uno de ellos por separado, por cuestiones de claridad. Nótese también, por último, que ella apela a una versión *modal* de la Ley de Leibniz, siguiendo la clasificación de Shumener (2022) expuesta en la sección 4.3, al precederla del operador de necesidad.

profundas», como dicen Haslanger & Kurtz. Mi impresión es que si le preguntásemos a cualquier persona de la calle si un objeto, para ser idéntico a sí mismo, tiene que tener las mismas propiedades, probablemente, tras el estupor inicial, una mayoría de personas responderían que sí. Pero ante esa misma pregunta formulada de manera distinta, la mayoría respondería, seguramente, que no. Por ejemplo: «¿un objeto tiene que tener siempre las mismas propiedades?» Esta pregunta puede interpretarse como lógicamente equivalente a la anterior, pues al fin y al cabo también implica que, para que un objeto sea idéntico a sí mismo, ha de tener las mismas propiedades. Sin embargo, en esta pregunta queda tácitamente connotada la idea de que un objeto no podría nunca cambiar de propiedades con el tiempo, lo cual es intuitivamente falso.

De modo que la Ley de Leibniz puede resultar intuitiva bajo ciertas formulaciones en el lenguaje común, mientras que, formulada de una manera que la haga entrar (explícita o implícitamente) en conflicto con la tesis de la persistencia (o la intuición de que los objetos sobreviven a ciertos cambios de propiedades), probablemente una mayoría de personas estaría más bien en contra, y la percibiría como una tesis demasiado restrictiva. Esto no deja de ser una pura especulación por mi parte y debería ser puesto a prueba empíricamente, pero lo crucial es entender que esa apariencia de plausibilidad intuitiva de la que goza la Ley de Leibniz tal vez sea fruto del «*framing*»: tal vez, presentada de cierta manera (que no la haga entrar en conflicto con otras intuiciones, como la de que los objetos pueden cambiar de propiedades con el tiempo) resulte más intuitiva, pero, bajo otras formas de presentación (bajo otro «*framing*» distinto) el resultado sea el opuesto, y se revele como menos intuitiva, o menos acorde con el sentido común, de lo que pensábamos.

Y si aceptamos esta crítica, la Ley de Leibniz dejaría de gozar de, al menos, una parte de los argumentos que normalmente la justifican, y probablemente la tesis de la Consistencia resultaría más prescindible. Si pudiéramos simplemente abandonarla, el problema de la persistencia a través del cambio quedaría resuelto y se revelaría como un pseudoproblema que solo se aparecía como tal por la insistencia de algunos filósofos en conservar un principio metafísico de dudosa utilidad. Lo cierto es que la Ley de Leibniz, *prima facie*, sin matices ni reinterpretaciones que intenten hacerla compatible con el cambio, se encuentra con innumerables contraejemplos. Cada vez que algo cambia y a pesar de ello decimos que sigue siendo el mismo objeto, la Ley de Leibniz, entendida según su interpretación más natural, se topa con un contraejemplo. Las cosas cambian todo el rato. Bajo ciertas concepciones nada extravagantes de la noción de *propiedad*, puede decirse sin problema que yo tengo propiedades distintas a las que tenía hace cinco minutos, e incluso que desde distintas perspectivas todos los objetos tienen propiedades diferentes: este árbol tiene las hojas verdes para mí, pero seguramente no para una ardilla, una mosca o un alienígena.

Además, no solo hay cambios de propiedades a través del tiempo: también hay cambios de propiedades a través de mundos posibles (los objetos podrían ser distintos a como realmente son) y cambios de propiedades según la perspectiva, como acabo de señalar, y en ninguno de esos casos nos resulta intuitivo decir que por ello los objetos dejen de ser el mismo. Al contrario: se nos antoja de lo más natural pensar en los términos en los que yo acabo de enmarcar la cuestión; diciendo que *el árbol*, *este mismo árbol*, tiene propiedades distintas para mí que para una mosca, o tendrá propiedades distintas a las actuales en cinco minutos o cinco años, o podría tener ciertas propiedades distintas y seguir siendo el mismo árbol. La Ley de Leibniz, que, bajo su interpretación más espontánea, sin matices especiales, impide afirmar todas estas cosas, se aparece, a la luz de esto, más como un pesado grillete que constriñe innecesariamente nuestros movimientos que como una herramienta teórica útil e iluminadora.

Con todo, al margen de los posibles méritos de esta crítica, lo cierto es que muchos teóricos y expertos (más allá de la opinión de la gente de la calle) sostienen que la Ley de Leibniz les resulta intuitivamente irrenunciable: la opinión de Haslanger & Kurtz no es en absoluto minoritaria, sino más bien todo lo contrario. De modo que, aunque esta crítica a la Ley de Leibniz a mí me parece acertada, entiendo que la mayoría de metafísicos tienen una visión contraria, y por tanto que el trilema de la persistencia no se puede resolver tan fácilmente simplemente renegando de la Ley de Leibniz y, con ello, de la tesis de la Consistencia. O al menos no para la mayoría de teóricos actuales. Quizás en un futuro, con un cambio de paradigma en la disciplina metafísica, la Ley de Leibniz llegue a perder su estatus de principio metafísico irrenunciable. Pero de momento lo tiene, y eso exige elaborar estrategias para hacerla compatible con nuestras demás intuiciones, como que los objetos pueden sobrevivir a cambios de propiedades sin dejar de ser ontológicamente los mismos. Sin embargo, a la luz de todo lo anterior, creo que es evidente que sería todo mucho más fácil si simplemente nos resignásemos a abandonarla.

4.3.3. Posibles soluciones para hacer la Ley de Leibniz compatible con el cambio de propiedades

Si decidimos intentar hacer compatible la Ley de Leibniz con la persistencia de los objetos a través del cambio de propiedades, tenemos varias opciones. La primera de ellas, ya mencionada, es la de restringir la aplicación de la Ley de Leibniz solo a *propiedades intrínsecas*, ignorando las extrínsecas o relacionales. Pero, como hemos visto, esta solución no es suficiente: como delata el propio nombre que le puso Lewis al problema de la persistencia a través del cambio («*the problem of temporary intrinsics*»), las propiedades intrínsecas de los objetos también entran en conflicto con la Ley de Leibniz. No es un problema achacable solo a las propiedades relacionales;

aunque estas, sin duda, lo agravan. Un esencialismo global total, a través de *todas las propiedades posibles* (incluyendo propiedades extrínsecas), como el que introducía en la sección 4.2, sería tan extremo que incluso un cambio de localización espaciotemporal (un movimiento 5 centímetros a la izquierda o a la derecha de donde actualmente esté situado el objeto, por ejemplo) sería suficiente para considerar que la identidad se ha roto y que el objeto tras el cambio es numéricamente distinto al objeto anterior al cambio. Un esencialismo total pero relativo solo a propiedades intrínsecas eliminaría este problema: los cambios de localización, al ser considerados por lo general propiedades extrínsecas o relacionales del objeto, no obligarían a romper su identidad. Pero cualquier otro cambio, como pasar de estar recto a estar combado (como la vela del ejemplo de Lewis), o pasar, en el caso de una silla, de tener cuatro patas a tener tres, sí contarían como cambios de propiedades intrínsecas, y por tanto, bajo una interpretación estricta de la ley de Leibniz, como cambios susceptibles de acabar con la identidad del objeto; lo cual sigue siendo, a todas luces, excesivo.

Una segunda solución posible, como hemos visto también ya, es la de Lewis y los *perdurantistas* que han adoptado su idea original: dividir los objetos en partes temporales y atribuir las propiedades no a los objetos como tales, sino a sus partes, de modo que podamos predicar del objeto sin contradicción que tiene y no tiene cierta propiedad; pero no al mismo tiempo, sino en tiempos distintos: es decir, que son las diferentes partes temporales del objeto las que pueden tener propiedades diferentes, no el objeto en sí. Cada una de las partes por separado respeta la Ley de Leibniz (así como el Principio de No Contradicción); no hay ninguna que sea blanca y no blanca a la vez, por ejemplo. Pero sí que puede haber unas partes blancas y otras partes no blancas (tanto espaciales como temporales), sin que ello implique que el objeto mismo sea blanco y no blanco a la vez en un sentido que pudiese poner en riesgo la tesis de la Consistencia en el trilema tal como lo presentan Haslanger & Kurtz, ya sea que la fundamentemos en el Principio de No Contradicción o en la Ley de Leibniz.

Sin embargo, un fallo de esta solución (de los muchos que han sido observados en la literatura filosófica al respecto) es que, para que el objeto unitario no constituya una violación de la Ley de Leibniz, parecería que hay que devaluar su estatus ontológico al de un mero «constructo» menos fundamental que sus partes más simples (sean espaciales o temporales). Puesto que son las partes las que tienen las propiedades, el objeto como tal no tiene propiedades propiamente hablando; y de hecho, al ser las partes las que respetan la Ley de Leibniz (porque son ellas las que no pueden ser blancas y no blancas a la vez), y no el objeto unitario (pues del objeto, tomado en su conjunto, sigue pudiendo decirse que es blanco y no blanco, en la medida en que tiene ciertas partes blancas y ciertas partes no blancas), resulta al final que el objeto ha de ser tratado más bien como una especie de «ilusión» o «ficción», dejando solo a sus partes como entidades ontológicas de pleno derecho, o al menos

susceptibles de cumplir la Ley de Leibniz (y, por tanto, presumiblemente también cualesquiera otros criterios de identidad).

Pongamos un ejemplo para comprenderlo mejor. Imaginemos primero un caso donde son partes espaciales, y no temporales, las que se usan de este modo para salvar al objeto de incumplir la Ley de Leibniz. Supongamos que hay una carretera que tiene un tramo recto y otro curvo. Para no decir que la carretera es recta y no recta a la vez, lo cual incumpliría la Ley de Leibniz (así como el Principio de No Contradicción, como señalan Haslanger & Kurtz), se la divide en su parte recta y su parte curva y se les atribuyen tales propiedades a dichas partes, no a la carretera misma. Pero entonces, la carretera en sí, como entidad unitaria, ¿qué es? Si dijésemos que es recta, estaríamos diciendo solo una media verdad, pues nos estaríamos dejando la otra parte curva; si dijésemos que es recta y curva, estamos violando la tesis de la Consistencia, pues un objeto no puede tener propiedades excluyentes; y si dijésemos que no es ni una cosa ni la otra, porque la carretera en sí no tiene propiedades, sino solo sus partes, estaríamos ofendiendo gravemente al sentido común.

Por otro lado, en el caso de dividir un objeto en diversas partes temporales pasaría algo muy parecido. Supongamos el caso de un objeto en el que la parte temporal 1 es un gusano, la parte temporal 2 es un capullo y la parte temporal 3 es una mariposa. Si atribuimos la propiedad de volar solo a la parte temporal 3, entonces, el objeto transtemporal (la entidad tetradimensional «gusano-capullo-mariposa»), ¿vuela o no vuela? Nótese que este no es un mero problema lógico, sino metafísico. No es una cuestión solamente de *predicar propiedades* en un sentido que no las haga lógicamente contradictorias, sino de *atribuir propiedades a objetos*, lo cual tiene una carga ontológica: afecta a (lo que pensamos que) hay o no en la realidad, no solo a cómo usamos el lenguaje para dar cuenta de ella. Si decimos, en un sentido ontológicamente cargado, que la mariposa tiene la propiedad de volar pero el gusano no; o que el objeto «gusano-capullo-mariposa» es un objeto ontológicamente unitario o tres objetos ontológicamente distintos, eso no es solo una cuestión acerca de cómo usamos el lenguaje, sino de cómo dividimos la realidad; y por tanto, presumiblemente, de qué *hay* en la realidad misma (al menos desde alguna perspectiva o desde alguna forma de conceptualizarla).[85]

Este ejemplo es ilustrativo porque, en este caso, al contrario que en otros que suelen ofrecerse al tratar este problema (por ejemplo, una vela que en un momento está combada y en otro momento está recta, u otros por el estilo), nuestras intuiciones

[85] Aunque, para ciertos metafísicos, la ontología misma puede ser una cuestión meramente lingüística. En ese caso, desde esa postura, sí nos moveríamos siempre en el nivel puramente lógico; siendo la ontología solo una parte de la lógica, si se quiere ver así, o en cualquier caso una parte del lenguaje, sin decir nada acerca de la realidad misma. Para los defensores de esta postura, hacer ontología y hacer filosofía del lenguaje serían una y la misma cosa. Esta es una forma de antirrealismo que denomino «lingüicismo» y de la que hablaré con más detalle en la sección 7.4.1.

ordinarias sí parecen favorecer la doctrina perdurantista. Los enemigos de las partes temporales, que las rechazan por considerarlas un artificio teórico contrario al sentido común, tienen a las intuiciones cotidianas de su lado cuando dicen que dividir un objeto como una vela o un animal en varias partes temporales, sin saber muy bien lo que esto significa, como señala, p. ej., Merricks (1999), resulta, cuando menos, inquietante. Sin embargo, en el caso del gusano, el capullo y la mariposa, el parecer mayoritario puede darse la vuelta en su contra. De hecho, para algunas personas, puede que sea más razonable pensar en el gusano, el capullo y la mariposa (o al menos en el gusano y la mariposa) como dos entidades numéricamente distintas que como dos «fases» de una misma entidad, al margen de que biológicamente lo sean. Las diferencias morfológicas y sus consecuencias biomecánicas (que una vuele y la otra no, principalmente) son, en este caso, tan salientes, al menos para nosotros, que fácilmente nos pueden llevar a sentir que considerar al gusano, al capullo y a la mariposa como un solo objeto unitario sería lo «raro» o lo contrario al sentido común.

Probablemente nos resulta más natural identificar al gusano y a la mariposa como dos entidades en cierto sentido distintas para no tener que hacernos cargo de si el objeto temporalmente extendido «gusano-capullo-mariposa» vuela o no: podemos simplemente decir que la mariposa vuela y el gusano no (y el capullo) no, sin entrar en disquisiciones ulteriores. Y, si esto es así, también es probable que veamos con mejores ojos la solución perdurantista en este caso: considerar que el gusano y la mariposa son dos partes temporales distintas y que son ellas las que tienen las propiedades de, por ejemplo, no volar y volar, respectivamente. Por lo tanto, en algunos casos puede que la solución perdurantista resulte intuitivamente más artificiosa (como en el caso de dividir un objeto tan sencillo como una vela en una parte temporal curva y una parte temporal recta, u otros similares) y otros en los que resulte intuitivamente más natural o incluso preferible (como yo especulo que pasaría en el caso del gusano y la mariposa).

Pero, al margen de si resulta más natural o no, el problema al que aludía al principio se mantiene: incluso aunque nos sintiéramos cómodos diciendo que la parte-mariposa vuela y la parte-gusano no, resolviendo así a la manera perdurantista el problema de si la entidad tetradimensional «gusano-capullo-mariposa» vuela o no, el hecho es que esto último sigue requiriendo de una respuesta determinada. No podemos simplemente suspender el juicio o declararlo un hecho indeterminado, a no ser que aceptemos la indeterminación ontológica, como hacen Parsons (2000) o Barnes (2010). Y, si hay que decidir si la entidad temporalmente extendida «gusano-capullo-mariposa» (y no solo sus partes) vuela o no, seguimos igual que al principio.

Una manera de resolver el problema, como adelantaba antes, es tratar a los objetos cotidianos como «ficciones» o «constructos» que nos resultan intuitivamente aparentes pero sin embargo *no existen en realidad*. De hecho, algunos atomistas

mereológicos proponen exactamente esto: que la realidad está compuesta primariamente por «átomos» mereológicos, es decir, por partes que a su vez no se dividen en partes; que estas son las entidades ontológicamente reales, y que luego todos los objetos «construidos» a partir de estas son meras «ilusiones» que pueden resultarnos útiles o aparentemente existentes, pero que no tienen un estatus ontológico como objetos en sí mismos, o al menos no gozan del mismo grado de «realidad» que los átomos mereológicos (o la que sea que consideremos la entidad fundamental en este sentido; por ejemplo, partículas subatómicas o campos cuánticos).

Esta maniobra solventaría el problema de la persistencia, ya que nos permitiría decir, ahora sí con toda la razón de nuestro lado, que los objetos realmente existentes son las partes temporales, y que son ellas las que tienen las propiedades en un sentido metafísico fuerte, y que los objetos cotidianos compuestos por dichas partes temporales (las velas, los animales, las carreteras, los «gusanos-capullos-mariposas», etc.) son meramente ilusorios y no tienen estatus ontológico salvo como ficciones, ilusiones o confabulaciones nuestras. Por tanto, el problema de si la vela, como tal, o el «gusano-capullo-mariposa», como tal, tendrían tal o cual propiedad, sería un pseudoproblema, pues podríamos responder con confianza que, propiamente hablando, no tienen ninguna, pues ni siquiera *existen* en el sentido ontológicamente estricto.

Pero esta solución es problemática por varias razones a su vez, principalmente dos. La primera es que, dependiendo de la finura o nivel de detalle (o de lo *analíticos* que nos pongamos en el Eje Analítico-Sintético), la subdivisión en partes temporales con propiedades distintas puede multiplicarse *ad infinitum*. Una división en tres partes temporales de trazo grueso, como la división de la entidad «gusano-capullo-mariposa» en una parte-gusano, una parte-capullo y una parte-mariposa, no deja de ser una simplificación útil solo a niveles de resolución relativamente bajos. Si la propiedad relevante es «volar», esta división en tres partes tales que dos no vuelan y una sí puede ser quizá suficiente, pero si adoptamos una perspectiva más cercana (o «*zoomed in*») y pensamos en la propiedad «haber volado más de 5 minutos», y luego en la propiedad «haber volado más de 10 minutos», etc., inmediatamente se hace necesaria una división más fina, y por tanto un mayor número de partes temporales, de tal modo que a una podamos atribuirle la propiedad «haber volado más de 5 minutos», a otra posterior podamos atribuirle la propiedad «haber volado más de 10 minutos», etc. De manera que, en el fondo, como se ha revelado también en otros casos anteriormente tratados, la cuestión de *en cuántas partes temporales* esté dividido cada objeto no tiene una única respuesta, ni tampoco una respuesta fácil, sino que depende de nuestra perspectiva, de nuestros intereses teóricos, y, como mínimo, del nivel de detalle o del grado de resolución (o de la posición en el Eje Analítico-Sintético) que deseemos tener en cada caso.

Y el segundo problema, evidentemente, es que esto choca gravemente con el sentido común. Incluso aunque en algunos casos se nos haga intuitivamente más tolerable la división de los objetos en partes temporales, como he aventurado que de hecho ocurre en el caso de la mariposa y el gusano u otros parecidos, he argumentado que la solución más completa pasaría por considerar además que los objetos unitarios no existen en sentido estricto, o no son tan reales como sus partes. Esto es así porque si no, incluso tras haber dividido al objeto en partes temporales, seguiría siendo una pregunta metafísicamente legítima la de si el objeto compuesto (el «gusano-capullo-mariposa», por ejemplo) tiene, como tal objeto unitario, la propiedad X o no (por ejemplo, en este caso, la propiedad de volar), y entonces seguiríamos sometidos al mismo problema de tener varias cosas (el gusano, el capullo y la mariposa) que queremos considerar como ontológicamente idénticas pero, contra lo que dice la Ley de Leibniz, tienen propiedades distintas (una de ellas vuela y las otras dos no).

No quiero decir con esto que no haya otras soluciones posibles a este problema. Solo digo que la de considerar, al modo de quienes defienden ontologías más frugales, que los objetos realmente o propiamente existentes son las partes (a las que se les pueden atribuir sin contradicción las propiedades) y que luego los objetos compuestos por dichas partes son meras ilusiones o ficciones o constructos, o en cualquier caso que no existen ontológicamente en el mismo sentido o con el mismo grado de realidad, es la solución más simple y parsimoniosa, a mi juicio. Pero la contrapartida evidente es que nos condena a una ontología extraña y contraintuitiva en la que las partes temporales de las sillas existen pero las propias sillas no, o las partes-de-vela-combadas y las partes-de-vela-rectas existen pero las velas como tales no.

Tampoco pretendo con esto hacer un hombre de paja: de nuevo, insisto en que esta no es la única solución posible. Solo la destaco por parecerme la más sencilla a nivel teórico, a pesar de sus obvios problemas. Muchos teóricos han tenido ya en cuenta estos mismos problemas y los han debatido durante años; yo no pretendo aportar nada sustantivo al debate, sino simplemente repasarlo por sus implicaciones de cara a lo que realmente aquí nos interesa, que es la Ley de Leibniz como criterio de identidad y los problemas que entraña al intentar hacerla compatible con el cambio de propiedades.

Otra posibilidad, ya explorada por muchos, es indexar o relativizar las propiedades a tiempos (para resolver el problema de compatibilizar la identidad transtemporal y la Ley de Leibniz) o a mundos posibles (para resolver el problema análogo de compatibilizar la identidad transmundana y la Ley de Leibniz) o a puntos de vista (para resolver el problema de compatibilizar la identidad transperspectival y la Ley de Leibniz).[86] Al dejar de considerar a las propiedades como relaciones monádicas

[86] Para una propuesta sobre cómo incluir perspectivas o puntos de vista en nuestra metafísica, *vid.* Colomina (2018).

(«X es rojo») y pasar a considerarlas como necesariamente diádicas («X es rojo en el tiempo t1», «x es rojo en el mundo w1») o incluso triádicas («X es rojo en el tiempo t1 en el mundo w1») o más complejas («X es rojo en el tiempo t1 en el mundo w1 desde la perspectiva v1»), nuestra metafísica se complica, lo cual va en contra del desiderátum de la elegancia teórica o la simplicidad en general (Baker 2022), pero la promesa es que al hacerlo podríamos por fin compatibilizar el cambio de propiedades con la Ley de Leibniz (y con el Principio de No Contradicción), dado que, mientras que las propiedades simples «ser rojo» y «no ser rojo» son claramente excluyentes, las propiedades «ser rojo en el momento temporal 1» y «no ser rojo en el momento temporal 2» parecen no serlo, y lo mismo para los mundos posibles o las perspectivas.

Así pues, parece que un sistema ontológico con «propiedades eternas» o temporalmente extendidas resolvería el problema de la identidad transtemporal, al menos a primera vista. Si en vez de las propiedades de estar recta o estar combada, predicadas en distintos momentos, pudiésemos atribuirle a la vela la propiedad eterna «estar recta en t1 y estar combada en t2», la contradicción y la violación de la Ley de Leibniz desaparecerían. Sin embargo, existen varias objeciones a esta solución más allá del hecho de que vuelven nuestra metafísica más compleja; algunas ya adelantadas por el propio Lewis, como las que recoge Wasserman (2003), y otras más recientes, algunas de las cuales son examinadas, de nuevo, en el volumen de Haslanger & Kurtz (2006). Pero, al margen de si nos parece aceptable o rechazable, veamos sus consecuencias en mayor profundidad.

Empecemos por el caso de los mundos posibles. En este caso, indexar las propiedades a mundos posibles para evitar contradicciones o violaciones de la Ley de Leibniz entre objetos en distintos mundos posibles con propiedades distintas, como, por ejemplo, un Donald Trump rubio en w1 y un Donald Trump moreno en w2, no sería crear «propiedades eternas» como en el caso temporal, sino «propiedades transmundanas» o «propiedades modalmente extendidas». Si las propiedades tienen que referir siempre al mundo posible en el que el objeto las instancia (incluyendo al mundo real entre los «mundos posibles» como uno más), entonces tendríamos que un objeto transmundano cualquiera, como el Donald Trump modalmente extendido, tendría propiedades muy distintas al mismo tiempo, pues sería, si consideramos todas sus «facetas» o «aspectos» en distintos mundos posibles, rubio, moreno, pelirrojo, y todos aquellos colores de pelo que le sean *posibles* o que *podría tener* según su *esencia* (y por tanto, todos aquellos colores de pelo que *tiene en los distintos mundos posibles donde Trump exista*).

Esta noción de «todas aquellas propiedades que podría tener según su esencia» es clave, pues es lo que delimita el *rango modal* del objeto. El rango modal es el rango de transformaciones posibles que el objeto real podría sufrir sin dejar de ser el mismo, esto es, sin perder su identidad. El objeto del mundo real (el Trump del mundo real)

tiene, digamos, la propiedad de ser rubio. Pero en nuestro sistema ontológico consideramos como posible que pudiera haber sido moreno, pelirrojo o calvo. Entonces hay un Trump en un mundo posible w1 que es moreno, un Trump en un mundo posible w2 que es pelirrojo, y un Trump en un mundo posible w3 que es calvo. Sin embargo, supongamos que en nuestro sistema ontológico no consideramos como posible que pudiera haber tenido el pelo de color violeta (al menos de manera natural), por ser una posibilidad demasiado extraña que no se da entre los humanos naturalmente. Entonces, no hay ningún mundo posible en el que haya un Trump con el pelo de color naturalmente violeta.

Esta distribución de facetas o aspectos de Trump (o *partes modales* de Trump, por analogía con las *partes temporales* de los perdurantistas)[87] con distintas propiedades en distintos mundos posibles es lo que genera el *rango modal* del objeto modalmente extendido: del Trump transmundano. Cualquier cosa que entre dentro de dicho rango modal será (metafísicamente) posible para el objeto, y cualquier cosa que se salga de dicho rango modal será (metafísicamente) imposible para el objeto. Y esto también se aplica a Trump en tanto que miembro de aquellas clases a las que pertenezca y que también impongan restricciones sobre las propiedades que los objetos que caen bajo ellas pueden o no pueden tener: si consideramos, por ejemplo, que es imposible para un humano medir más de 3 metros de altura, Trump, en la medida en que es humano, tampoco podrá medir más de 3 metros de altura, y por tanto dicha propiedad quedará fuera de su rango modal.

Ahora imaginemos cómo sería nuestro sistema ontológico si estipulásemos que las propiedades tienen que ser modalmente extendidas. En lugar de la propiedad de ser rubio o ser moreno, Trump (el Trump transmundano, o modalmente extendido) tendría, por ejemplo, la propiedad de «ser rubio en el mundo real, @, y en los mundos posibles w3, w8, w45, w778…». Después, tendría la propiedad «ser moreno en los mundos posibles w1, w5, w20, w21, w22, w23, w620…», etc. Si consideramos que las propiedades de ser rubio y ser moreno son mutuamente excluyentes, mientras no haya solapamiento (tal que Trump instancie la propiedad de ser rubio en w33 y también instancie la propiedad de ser moreno en w33, p. ej.), no habrá problemas de inconsistencia. Y el problema de violar la Ley de Leibniz quedaría también solucionado si consideramos que las propiedades propiamente dichas, o al menos las propiedades en el sentido relevante de cara a la Ley de Leibniz, son estas propiedades modalmente extendidas, y las agrupamos todas en una sola propiedad compleja por cada aspecto que queramos tratar.

Por ejemplo, la propiedad compleja «color de pelo de Trump» sería la suma o conjunción de todas las propiedades modalmente extendidas «ser rubio en todos los

[87] Para la noción de partes modales y de objetos modalmente extendidos *vid.* Wallace (2019) y Wallace (2023).

mundos posibles w_i», «ser moreno en todos los mundos posibles w_j», «ser pelirrojo en todos los mundos posibles w_k», etc. Sería, sin duda, una propiedad muy compleja y muy larga, pero no podría decirse que Trump (el Trump modalmente extendido, no el del mundo real) tenga «propiedades distintas» a las que tiene. Los Trumps de distintos mundos posibles sí tendrían propiedades diferentes respecto a su color de pelo, pero el Trump modalmente extendido, tomado como el objeto propiamente dicho a nivel ontológico, tendría una única propiedad respecto a su color de pelo: la propiedad (compleja) de «tener el pelo rubio en w_i, moreno en w_j, pelirrojo en w_k», etc. Así no se violaría la Ley de Leibniz.

El precio a pagar en este caso, aparte de la complejidad, sería lo contraintuitivo de tener que decir que (1) el Trump propiamente dicho no es el Trump del mundo real, sino el Trump modalmente extendido que se extiende a lo largo y ancho de una miríada de mundos posibles (como defiende Wallace 2019), y (2), que el color de pelo de Trump, en ese sentido modalmente extendido, no es rubio, ni moreno, ni pelirrojo, sino *multicolor*, pues es de todos esos colores *a la vez* solo que en distintos mundos posibles.

Así como cuando miramos un objeto desde una determinada perspectiva espacial solo vemos una faceta espacial suya, y no el objeto entero, y cuando miramos al objeto en un determinado tiempo solo vemos una faceta temporal suya, y no el objeto entero o temporalmente extendido, lo mismo pasaría con la extensión modal: al mirar al objeto solo en un mundo posible de entre todos en los que este existe (por ejemplo, al mirar al Trump del mundo real con su pelo de color rubio platino, que a tantos ha fascinado), solo estaríamos viendo una faceta modal suya, y no al objeto entero (modalmente extendido). Y al igual que en los casos anteriores entendemos que el objeto propiamente dicho es el objeto entero (en el espacio, en el tiempo, o las dos cosas), y no solo la parte o faceta que estamos viendo, también en el caso modal, argumentan los defensores de esta postura, hay que aceptar que el objeto propiamente dicho, o el objeto correcto a nivel ontológico, es el objeto modalmente extendido.

Pero en ese caso, como decía, Trump no sería rubio, sino de pelo multicolor y multiforme. Y, si admitimos mundos posibles en los que Trump fuera una mujer (si consideramos que entra dentro de su rango modal el ser una mujer en lugar de un hombre), el Trump modalmente extendido no tendría un único género, sino dos: sería hombre y mujer *a la vez* (solo que en distintos mundos posibles). Etcétera. Esta consecuencia es obviamente contraintuitiva, pero al menos el problema de compatibilizar la Ley de Leibniz con que el objeto tenga diferentes propiedades en distintos mundos posibles quedaría, *prima facie*, resuelto.

Además de esta extensión de las propiedades en el espacio modal, en la *línea temporal* de cada mundo posible los valores que atribuimos a dichas propiedades

podrían también variar entre unos momentos de tiempo y otros, de modo que podríamos relativizarlas también a tiempos a la par que a mundos para poder dar cuenta de esta variación sin violar la Ley de Leibniz. Así, combinando las propiedades modalmente extendidas (a través de todos los mundos posibles) y las propiedades temporalmente extendidas (dentro de cada mundo posible), e intentando combinarlas en una sola *megapropiedad*, obtendríamos una propiedad compleja con dos parámetros o dimensiones (mundos posibles y momentos temporales en cada mundo) que permitiría compatibilizar a la vez la Ley de Leibniz con el cambio de propiedades a través del tiempo (en cada mundo posible) y con la divergencia de propiedades del objeto entre distintos mundos posibles. Por ejemplo, la *megapropiedad* del peso de Trump, tanto modal como temporalmente extendida, podría expresarse en forma de una matriz como la siguiente:

Peso	**Mundo @**	**Mundo w1**	**Mundo w2**	**Mundo w3**	**Mundo w4**	**Mundo w5…**
Momento t1	3	3,3	3,1	3,5	3	4
Momento t2	3,5	3,7	3,2	3,8	3,2	4,3
Momento t3	3,7	4	3,5	4,1	3,3	4,7
Momento t4	4	4,2	3,7	4,4	(Trump ha muerto)	5
Momento t5…	4,5	4,8	4	4,7	(Trump ha muerto)	5,3

Fig. 6. Fragmento de la matriz de la megapropiedad *modal y temporalmente extendida del peso de Trump.*

Por último, a esta *megapropiedad* modal y temporalmente extendida podría sumársele también la extensión *perspectival* o de puntos de vista, de forma que la propiedad asigne valores (en este caso, del peso de Trump en kilogramos) no solo a cada momento temporal dentro de cada mundo posible, sino también desde cada una de las perspectivas desde las que sea observado el objeto (Trump) en cada uno de esos momentos temporales dentro de cada mundo posible. La representación de esta clase de *hipermegapropiedades*, extendidas tanto modal como temporal como perspectivalmente, sería aún más compleja, y yo no intentaré hacerlo aquí, pero considerar estas *hipermegapropiedades* como las «genuinas» propiedades en nuestro sistema metafísico resolvería las fricciones con la Ley de Leibniz relativas a la disparidad de propiedades tanto a través del tiempo como a través de los mundos posibles como a través de las distintas perspectivas posibles, lo cual las haría

máximamente respetuosas con la Ley de Leibniz; al precio, eso sí, de complicar las propiedades en nuestra metafísica hasta extremos casi inasequibles.[88]

Finalmente, otra posibilidad para reducir el alcance de la Ley de Leibniz para hacerla más tolerante o menos estricta sería convertirla en un continuo de manera análoga a como hicimos con el esencialismo mereológico en la sección 4.2. En lugar de tener dos opciones dicotómicas; a saber, aplicar o no aplicar la Ley de Leibniz como criterio de identidad, podría convertirse en un gradiente de modo que pudiéramos decidir aplicarla en un 20%, un 50% o un 70%. Y, al igual que en el caso del esencialismo mereológico anterior, no solo cabría esta restricción puramente cuantitativa (al *número* de propiedades o partes que toleramos que cambien), sino también restricciones cualitativas (al *tipo* de propiedades o partes que toleramos que cambien), pero eso lo veremos en la sección siguiente. De momento, centrémonos en esta posible restricción cuantitativa.

Bajo esta concepción, la Ley de Leibniz podría llamarse (de nuevo, por analogía con el caso del esencialismo mereológico) un «*esencialismo de propiedades*»; y, al igual que otros, este esencialismo no tiene por qué ser automáticamente *total*. Recordemos que el esencialismo mereológico total es el que dice que *no puede cambiar ni una sola parte* entre los objetos A y B para que puedan considerarse el mismo objeto, pero, como vimos, podría suavizarse para que en vez de ser *total* sea *parcial*, y en tal caso, en vez de ser el 100% de las partes las que tienen que mantenerse para que se mantenga la identidad, podríamos poner cualquier otro número arbitrario entre 0 y 1, o entre 0% y 100%. El extremo mínimo, el 0%, sería un *antiesencialismo mereológico* y el extremo máximo, el 100%, sería el conocido *esencialismo mereológico total*, y entre medias de ambos extremos tendríamos grados intermedios; por ejemplo, el punto medio o lo que yo he llamado «esencialismo mereológico del 51%» sería el que pone el límite en 50%, de modo que, de cambiar más del 50% de las partes, la identidad se rompa, pero en caso contrario la identidad se mantenga.

Pues bien: lo mismo puede aplicarse a la Ley de Leibniz reinterpretada como un *esencialismo de propiedades*. El grado máximo, o grado 1, coincidiría con lo que he venido llamando la «interpretación estricta» de la Ley de Leibniz, según la cual cualquier cambio de propiedades, por mínimo que sea, cambiaría la identidad del objeto, y que, como he apuntado ya varias veces, resulta en un criterio de identidad excesivamente taxativo para la inmensa mayoría de los casos. El grado mínimo, o grado 0, podría llamarse «antiesencialismo de propiedades», y sería lo mismo que negar cualquier versión de la Ley de Leibniz: un objeto podría cambiar de manera

[88] Esta nomenclatura de las «*megapropiedades*» y las «*hipermegapropiedades*» puede sonar pueril, pero yo creo que puede ser preferible, por su resonancia, al nombre completo de «propiedades modal y temporalmente extendidas» o «propiedades modalmente, temporalmente y perspectivalmente extendidas», respectivamente.

absolutamente radical, en absolutamente todas sus propiedades, sin restricción alguna, y seguir manteniendo su identidad.

Ley de Leibniz de grado 0	*Ley de Leibniz de grado 0,01-0,49*	*Ley de Leibniz de grado 0,5*	*Ley de Leibniz de grado 0,51-0,99*	*Ley de Leibniz de grado 1*
Antiesencialismo de propiedades (aunque cambiasen todas las propiedades del objeto, no cambiaría la identidad el objeto; o dicho de otro modo, ningún cambio de propiedades impactará a su identidad)	**Esencialismo de propiedades parcial laxo**	**Esencialismo de propiedades parcial de punto medio o del 51%** (hace falta que cambie más del 50% de las propiedades para que cambie la identidad del objeto)	**Esencialismo de propiedades parcial restrictivo**	**Esencialismo de propiedades total** (la Ley de Leibniz en su versión más estricta, tal que si cambia una sola propiedad, cambia la identidad del objeto)

Fig. 7. Clasificación de grados de esencialismo de propiedades en sentido puramente cuantitativo (sin tener en cuenta posibles restricciones cualitativas).

Esta segmentación cuantitativa de la Ley de Leibniz en grados permite ya flexibilizar sustancialmente su aplicación, pero muchos filósofos podrían encontrarla una solución tosca o imprecisa, porque normalmente no ponemos todas las propiedades al mismo nivel, y no consideramos que se puedan poner o quitar «al peso», como quien compra garbanzos a granel. Muy al contrario, es probable que la mayoría de filósofos piensen, no sin cierta razón, que lo importante no es restringir *cuántas* propiedades podemos cambiar antes de que cambie la identidad del objeto, sino *cuáles*. Esta intuición de que hay ciertas propiedades que el objeto tiene que poseer sí o sí en la medida en que pueda seguir considerándose como el mismo ente y hay otras que pueden cambiar arbitrariamente sin afectar a su identidad en absoluto es lo que subyace a la noción tradicional de *esencia*, que remonta su noble linaje hasta la *Metafísica* de Aristóteles. Las *propiedades esenciales*, según la concepción tradicional, heredada de Aristóteles, son aquellas que el objeto tiene necesariamente, porque le son, en cierto sentido, consustanciales; mientras que las propiedades que podrían variar en un sentido o en otro sin que el objeto deje de ser ontológicamente el mismo son llamadas *propiedades accidentales*. Y es por eso que los criterios de identidad que emplean esta distinción entre esencial y accidental para demarcar qué tipos de cambios podría sufrir un objeto sin dejar de ser el mismo, y qué tipos de

cambios no (o, en el caso de las propiedades, qué propiedades podrían cambiar y qué propiedades no sin que el objeto pierda su identidad), son llamados «*esencialismos*».

Por último, hay que destacar que el mismo problema que aquejaba a la flexibilización del esencialismo mereológico en grados aqueja también a la flexibilización de la Ley de Leibniz en grados: la violación del principio de Transitividad de la identidad. Si admitimos que el objeto puede cambiar un 20% de sus propiedades y seguir siendo el mismo, a lo largo de las suficientes iteraciones el objeto resultante, tras haber sufrido diversos cambios de un 20% de sus propiedades, puede no tener ya ninguna de sus propiedades originales, en cuyo caso el criterio se violaría. De nuevo, una posible salida es mantener una noción de identidad intransitiva, aunque, como ya he dicho, este es un sacrificio que la mayoría de filósofos no estarían dispuestos a hacer. Otra posibilidad, como mencionaba también en el caso del esencialismo mereológico gradual, es aplicar esta gradación solo en casos concretos: por ejemplo, estipular que entre tal y cual periodo, el objeto no puede cambiar más de un 40% de sus propiedades sin dejar de ser el mismo, sin que eso conlleve que el resto de veces se tenga por qué seguir aplicando esa norma; es decir, que la norma se pueda aplicar en situaciones específicas sin necesidad de generalizarla iterativamente a todas. Pero esto, asimismo, resulta insatisfactorio, pues, como decía también en el caso del esencialismo mereológico, un criterio de identidad que solo vale para una situación particular, o un conjunto de situaciones particulares, parece no ser un criterio de identidad en absoluto.

Ya hemos visto, entonces, dos posibles tipos muy generales de esencialismo: el esencialismo mereológico, relativo a las partes, cuyo extremo es el esencialismo mereológico total, y el esencialismo de propiedades, cuyo extremo es la Ley de Leibniz en su interpretación habitual (o sea, en su versión más estricta). Hemos visto también que restringirlos cuantitativamente haciéndolos criterios graduales (%) en lugar de dicotómicos (0/1) nos obligaría a violar el principio de Transitividad de la identidad, lo cual nos conduce a la engorrosa conclusión de que, en caso de querer admitirlos en nuestro sistema ontológico, la única manera de hacerlo de manera consistente con la transitividad de la identidad es hacerlo de manera dicotómica, es decir, o bien afirmándolos en su versión más restrictiva (grado 1) o bien negándolos por completo (grado 0).

Esta es ya una conclusión interesante por derecho propio: a saber, que la transitividad de la identidad introduce una suerte de «pendiente resbaladiza» tal que, si la aceptamos como parte de nuestra noción de identidad, todo criterio de identidad cualitativamente irrestricto, que no entre a discriminar qué *tipos* de parte o de propiedad (o de lo que sea) pueden cambiar o no, sino solo *cuántas*, tiene que ser *infinitamente iterable.* Y esto deja, en la práctica, solo dos opciones: o bien afirmarlos en su versión máximamente restrictiva, donde no se admite *ningún* cambio

(esencialismo total de partes, de propiedades o de lo que fuera, de grado 1) o bien negarlos por completo, admitiendo todo cambio posible (antiesencialismo, de grado 0).

Por otro lado, si restringimos la Ley de Leibniz no cuantitativamente, sino cualitativamente, demarcando la *clase de propiedades* que podrían cambiar o que tendrían que mantenerse necesariamente si queremos que el objeto siga siendo el mismo, obtenemos toda una panoplia de *esencialismos locales* según qué tipos de propiedades consideremos *esenciales* para determinados tipos de objetos, y es a estos esencialismos locales a los que dedicaremos las siguientes secciones de este capítulo.

4.4. Criterios de identidad en términos de propiedades (II): esencialismos locales

A lo largo de las últimas décadas, la metafísica analítica ha visto nacer multitud de criterios de identidad para distintos tipos de entidades en términos de propiedades esenciales. El más conocido probablemente sea el llamado «*esencialismo de los orígenes*» de Kripke, pero hay muchos otros, aunque no siempre hayan recibido expresamente el nombre de «esencialismo»: el esencialismo de la materia, el esencialismo de la forma y el esencialismo de la función para los artefactos, el esencialismo psicológico y el esencialismo orgánico u organicista para la identidad personal, el esencialismo secuencial para los eventos, el esencialismo de la composición microfísica para algunas clases naturales, etc. Todas estas son formas de concebir diversos criterios de identidad bien conocidos en la filosofía analítica en términos de propiedades esenciales. Lo que yo propongo es darles un tratamiento unificado en términos de esencias y de propiedades esenciales, para poder ponerlos a la par con otros tipos de esencialismo como el mereológico o el esencialismo general de propiedades (la Ley de Leibniz) repasados en las secciones anteriores.

Pero antes de verlos en mayor detalle, centrémonos en una objeción que ya discutíamos al principio de la sección anterior sobre la Ley de Leibniz: la idea de que todos estos esencialismos locales podrían ser reducibles a la Ley de Leibniz al poder ser formulados en términos de propiedades. Ahora, tras haber visto con detenimiento en qué consiste la Ley de Leibniz, entendiéndola como un «esencialismo de propiedades» (a su vez más o menos restrictivo según el grado), queda claro que, en efecto, es teóricamente posible comprender los esencialismos locales que postulan que tales o cuales propiedades son esenciales al objeto o al tipo de objeto X como *restricciones cualitativas a la Ley de Leibniz*, como aventurábamos al final de la sección anterior. Mientras que la restricción cuantitativa consistía en hacerla gradual y modular el grado de intensidad (qué porcentaje de propiedades toleramos que cambie), las posibles restricciones cualitativas consisten, como decía, en acotar *el tipo de propiedades* que

pueden o no cambiar. Y eso es justo en lo que consisten los diversos *esencialismos locales* que veremos en esta sección.

De modo que sí, es posible entenderlos como contenidos en la Ley de Leibniz: la Ley de Leibniz en su versión cualitativamente irrestricta abarca *todos los esencialismos locales*, al abarcar *todas las propiedades de cualquier objeto*, y por tanto, *a fortiori*, también todas las propiedades que podríamos considerar esenciales para cada tipo de objeto. Incluso una interpretación de la Ley de Leibniz que la restringiese solo a propiedades intrínsecas para dejar fuera las extrínsecas como la localización espaciotemporal, podría entenderse también como un esencialismo local o una restricción cualitativa a la Ley de Leibniz más general posible, que englobaría ambas, tanto intrínsecas como extrínsecas.

Del mismo modo, un esencialismo local como el esencialismo de los orígenes de Kripke, que fuerza a que, para que dos individuos biológicos sean el mismo, hayan de tener el mismo origen (sea como sea que definamos esto), podría conceptualizarse como una restricción mucho más particular de la Ley de Leibniz que la enfoca solo en *una propiedad particular* y solo *para un tipo de entidad particular* (restricciones ambas que podríamos considerar como cualitativas). Lo que dice es que no puede haber ningún cambio *en este ámbito particular* y *para esta clase particular de entidades*: si hubiera algún cambio en esa propiedad concreta (o las propiedades que reflejen o conceptualicen el ámbito que nos interesa, en este caso, el origen biológico de los seres), el objeto perdería su identidad. Evidentemente, llamar a esto «Ley de Leibniz», o una versión de la Ley de Leibniz, se hace decididamente raro.

Una Ley de Leibniz aplicable solo a un tipo de entidades (no universalmente) y a una propiedad concreta (y no a todas) no es, en puridad, una Ley de Leibniz, sino otra cosa. Pero lo que me interesa destacar es que la Ley de Leibniz puede verse, entonces, como un *límite*: como la suma de todos los esencialismos locales posibles (todas las posibles restricciones a la identidad de ciertos tipos de objetos postulando ciertas propiedades esenciales que no pueden no tener); y por tanto, como un *esencialismo de propiedades global,* del que luego cada uno de los esencialismos locales que postulan ciertas propiedades esenciales para ciertos tipos de objeto podrían considerarse como restricciones cualitativas al rango de propiedades y al tipo de objetos sobre el que tal criterio de identidad debería aplicarse. Intuitivamente, la diferencia entre el esencialismo de propiedades global (la Ley de Leibniz usualmente entendida) y los esencialismos de propiedades locales, como los que veremos a continuación, es la diferencia entre tener como criterio de identidad «no puede cambiar *ninguna* propiedad de *ningún* objeto» (o, con alguna restricción cuantitativa, p. ej.: «no pueden cambiar más del 50% de las propiedades de ningún objeto») y tener, en cambio, un criterio de identidad que diga: «para los objetos de tipo X, no puede cambiar la propiedad F (o las propiedades F, G, H, etc.)».

Dicho esto, sin embargo, no deja de ser cierto lo que dije en la sección 4.3 al comentar esta cuestión: subsumir todos estos criterios de identidad en términos de propiedades cualitativamente restringidos (o esencialismos locales) en la Ley de Leibniz como un único criterio que los englobase a todos a la vez exigiría (1) perder esa especificidad de que unos se apliquen a unos tipos de entidad y otros a otras (pues la Ley de Leibniz se aplicaría por igual a todas); y (2) exigiría, para no violar también la Transitividad de la identidad, aplicarlos en el grado más restrictivo o grado 1, es decir, como un esencialismo global total, con lo que, como hemos visto ya, la Ley de Leibniz así entendida nos obligaría a llegar a ontologías hiperfragmentadas, a no ser que la hiciéramos compatible con el cambio de propiedades de alguna manera como las repasadas en la sección anterior. Además de esto, hay criterios de identidad, como el esencialismo mereológico, que podrían no ser reformulados en términos de propiedades, en cuyo caso no podrían incluirse como esencialismos locales de propiedades, subsumidos bajo la Ley de Leibniz.

En suma: aunque la Ley de Leibniz pueda verse como englobando todos los esencialismos locales, eso no quiere decir que estos puedan ser *sustituidos* por ella, como piensan los que defienden que podríamos tener en nuestro sistema ontológico la Ley de Leibniz como *único* criterio de identidad universal (p. ej. Brody 1980). Esto no permitiría la flexibilidad necesaria para sostener que algunos criterios de identidad locales se aplican a unas clases de entes y otros no, además de que podría haber criterios de identidad no formulables en términos de propiedades, y sería demasiado intolerante al cambio. Por tanto, una cosa es que teóricamente puedan considerarse contenidos en ella (o considerarse aspectos parciales o locales de ella) y otra cosa muy distinta es que sea deseable, operacionalmente, al hacer un sistema ontológico, *reducirlos a ella* o postular la Ley de Leibniz, en su alcance más general y más restrictivo (tanto cualitativamente irrestricta –global– como cuantitativamente de grado 1 –total–; es decir, lo que he venido llamando un «esencialismo de propiedades global total») como *único criterio de identidad*. Esto último es contra lo que argumentaba en la sección 4.3.

Hecha esta aclaración, vamos a ver algunos tipos de esencialismos locales según el tipo de entidad al que se aplican.

4.4.1. Criterios de identidad para artefactos

Se trata de esencialismos locales para artefactos, es decir, de postular como criterio de identidad para los objetos de la categoría ontológica «artefacto» que estos tienen una propiedad esencial concreta, que es lo que *nunca puede cambiar* si queremos que el objeto sea considerado el mismo; o, en otras palabras, la propiedad o

propiedades que *necesariamente tiene que tener el objeto* para poder seguir siendo considerado el mismo.

- El esencialismo de la materia: postula como propiedad esencial de los artefactos su composición material. Así, para que dos artefactos sean idénticos, tendrán que estar necesariamente hechos de la misma materia. Es decir, que bajo este tipo de esencialismo como criterio de identidad, así entendido, *no podrá haber dos artefactos que sean idénticos y no estén hechos de la misma materia*.

Este es un criterio de identidad introducido por Kripke en *El nombrar y la necesidad* (1980). Él utiliza como ejemplo una mesa o escritorio de madera, y se plantea si podría haber sido hecho de cualquier otra materia que no fuese el pedazo de madera del que fue originalmente (realmente) hecho. Podría entenderse, pues (y de hecho el propio Kripke parece entenderlo así) como una versión para artefactos de su criterio del esencialismo de los orígenes para las entidades biológicas, por su énfasis en la noción de *origen* en ambos casos. Pero, como los orígenes de los seres vivos y los orígenes de los artefactos son de índole muy distinta, además de aplicarse a tipos de entidad distintos, los trataremos como criterios diferentes. El esencialismo material para artefactos delineado por Kripke postula que «si un objeto material tiene su origen en determinado pedazo de materia, no podría haber tenido su origen en ninguna otra materia» (Kripke 1980/2017, p. 112, n. 56). A continuación cito el ejemplo de la mesa de madera, por el que llega a esta generalización, porque merece un examen detallado al ser el *locus classicus* de las discusiones sobre este tema:

> En el caso de esta mesa, podemos no saber de qué pedazo de madera procede la mesa. Ahora bien, ¿podría haber sido hecha *esta mesa* de un pedazo de madera completamente *diferente* o, incluso, de agua hábilmente endurecida hasta hacerla hielo –de agua tomada del río Támesis–? Podríamos concebiblemente descubrir que, en contra de lo que pensamos ahora, esta mesa está hecha efectivamente de hielo del río. Pero supongamos que esto no es así. Entonces, aunque podamos imaginar que hacemos una mesa a partir de otro pedazo de madera, o incluso de hielo, idéntica en apariencia a esta mesa, y aunque la hubiésemos podido colocar en esta misma posición en el salón, me parece que eso *no* es imaginar *esta* mesa como si estuviese hecha de madera o de hielo; sino más bien, eso es imaginar otra mesa, *parecida* a esta en todos sus detalles exteriores, hecha de otro pedazo de madera, o incluso de hielo (Kripke 1980/2017, p. 112, trad. de Margarita Valdés, énfasis como en el original).

Aunque Kripke habla de «objetos materiales» en general, creo que es razonable entender este criterio de identidad como aplicable solo a artefactos, puesto que, si consideramos a las montañas o los desiertos u otras entidades físicas naturales como «objetos materiales», la cuestión de su *origen* deja de tener el mismo sentido: el origen de un río, una montaña o un desierto parece ser de un orden completamente diferente del origen de una mesa o una bicicleta; no son entidades «hechas de» alguna

otra cosa en un sentido similar a como una mesa puede estar hecha de un pedazo concreto de madera o de metal. Pero, no obstante esto, podría hacerse extensible, si así lo deseamos, a este tipo de entidades físicas naturales y no solo a los artefactos: bastaría con estipular que para que dos desiertos sean el mismo tienen que estar compuestos de la misma materia (en este caso, de la misma arena, sea como sea que luego operacionalicemos eso más en detalle), o para que dos montañas sean la misma tienen que estar compuestas de la misma materia (de la misma roca o combinaciones de rocas), aunque la tarea de individuar extensiones de materia, como haría falta para decir que esta montaña y aquella otra montaña están formadas de *la misma materia* (en el sentido de identidad numérica), y no solo *del mismo tipo de materia*, se encuentra con muchas dificultades, repasadas por Hirsch en su obra *The Concept of Identity* (1992, cap. 4).

En el caso de los artefactos, esta individuación por el origen de la materia de la que están compuestos puede ser algo más inteligible en la medida en que podemos individuar más fácilmente si este trozo de madera vino de este o de aquel árbol, o si este trozo de hierro vino de esta o aquella veta de hierro, o lo que fuera. Pero, sin duda, los problemas no dejan de estar presentes. Un trozo de hierro puro podría quizás individuarse por la veta de la que salió, pero una aleación o un compuesto como el acero lo pone más difícil. ¿Habría que saber de dónde vino el carbono que se mezcló con el hierro para producir tal o cual pieza de acero? Una posible salida sería individuar los pedazos de materia de este tipo una vez ya constituidos: el acero a partir del cual se fabrica tal o cual pieza de un coche ha tenido que ser, antes de llegar a ese proceso manufacturero, una lámina o plancha o barra, o tener algún tipo de forma más o menos individuable: no salió directamente de la mina ya con forma de cilindro. De modo que podría trazarse su origen de alguna manera.

Esta visión de Kripke sobre la identidad de los objetos materiales, expresada en la cita anterior, también adolece de algunas idealizaciones. Las mesas y las sillas, hoy día, no suelen estar hechas ya de madera maciza, de un trozo del tronco de un árbol cortado de tal o cual manera. Suelen ser conglomerados, pastas y otros procesados que tal vez tengan en su interior virutas de madera de cien árboles distintos, o mezclas de madera y materiales sintéticos, o, directamente, solo materiales sintéticos. En el caso de la mesa de madera maciza podemos, mediante un proceso de retrospección, llegar más o menos hasta un árbol concreto, y resulta fácil e intuitivo pensar, como piensa Kripke, algo así como: «si la madera que compone esta mesa hubiese venido del árbol de al lado en lugar de este del que realmente vino, sería otra mesa». Pero en el caso de conglomerados y compuestos más complejos, la posibilidad de llevar a cabo este proceso retrospectivo hasta dar con un objeto bien delimitado del que podamos decir que ese compuesto procede (como un árbol, o quizá una veta de mineral concreta), se difumina, en ocasiones hasta volverlo imposible.

Asimismo, otros problemas, destacados por ejemplo por Robertson (1998) y reevaluados luego por Hawthorne y Gendler (2000), tienen que ver con la excesiva astringencia de la posición del esencialismo de los orígenes, tal que, según Robertson, impediría que hubiese cambios siquiera mínimos en el origen de las cosas; cambios que, con todo, querríamos poder considerar como posibles. Robertson (1998) introduce la idea de la *flexibilidad de los orígenes*, argumentando que sería teóricamente deseable poder considerar que ciertos objetos podrían haber tenido un origen material *ligeramente* diferente del que de hecho tuvieron y aun así ser los mismos. En concreto, la tesis de la *flexibilidad de los orígenes,* tal como la reinterpretan y generalizan Hawthorne y Gendler (pues Robertson la expone aplicada a ejemplos concretos), propone que «es posible que haya alguna variación en la constitución material original de una entidad» y que «es posible que haya alguna variación en la serie de precursores de una entidad» (Hawthorne & Gendler 2000, p. 286).

El principal problema, aunque no el único, de admitir ligeras variaciones en el origen es que en el momento en que admitimos ligeras variaciones y además una iteración de pasos lo suficientemente numerosos, la transitividad de la identidad se rompe, como señalan Hawthorne y Gendler (2000), y como hemos visto que sucede también con el esencialismo mereológico y la Ley de Leibniz. La razón, por repetirla de nuevo, es que una serie de pequeñas variaciones, al estilo de las paradojas *sorites*, acaba conllevando variaciones lo bastante grandes como para resultar intolerables. En este caso, por ejemplo, una pequeña variación en la composición material de la mesa que en una sola iteración (p. ej. entre A, con el material original, y B, con el material original excepto una mínima parte) nos podría resultar tolerable, al reiterarse un número suficiente de veces acabaría dando como resultado una variación tan grande que ya no nos resultaría tolerable (donde, en el extremo, acabase cambiando toda la materia constituyente, no quedando nada de la original). Hawthorne y Gendler (2000, pp. 286-287) repasan algunas posibles soluciones a este problema, pero todas ellas acarrean costes teóricos importantes (por ejemplo, adoptar una *teoría de las contrapartes* como la propuesta por David Lewis, donde la relación de «identidad» entre contrapartes es intransitiva, al contrario que la noción de identidad al uso).[89]

Por otra parte, si prescindimos de la idea de buscar el «origen» del material y nos quedamos solo con la idea de que los dos objetos tengan que estar compuestos de la «misma materia» (en el sentido de identidad numérica), nos topamos con los problemas señalados por Hirsch:

> ¿Qué podría querer decir que *esta madera* estaba en mi mesa ayer, siendo, como es, una porción totalmente indiferenciada dentro de una masa uniforme del mismo

[89] Para una revisión más reciente de los argumentos en torno al esencialismo de los orígenes como criterio de identidad para artefactos, *vid.* Ballarin (2013).

> material? Si quiero hablar de esta misma madera persistiendo desde ayer hasta hoy, parece que debería tener criterios de identidad que expliquen qué quiere decir esto, que permitan dar cuenta de cuál es la relación que une las partes temporales de esa porción de madera persistente en el tiempo. Pero parece que no tengo tales criterios de identidad; al menos, [ninguno de los que se aplican normalmente a los objetos físicos, por oposición a los pedazos o masas de materia], como el criterio de la minimización del cambio o el de seguir una trayectoria como parte de un objeto categorizado mediante un *sortal* (Hirsch 1992, p. 116, mi traducción; la aclaración entre corchetes es introducida por mí).

No entraré aquí a discutir la compleja teoría de Hirsch al respecto de la individuación y por qué los pedazos de materia o las masas de materia informes (una porción de madera dentro de una masa de madera más grande, como en su ejemplo, o una masa de arena o de tierra) suponen un problema para ella. El hecho es que suponen un problema para cualquier teoría que intente encontrar criterios de identidad objetivos para ellas, porque el grado de complejidad requerido para especificar sus límites de manera objetiva (p. ej. al nivel microfísico) sobrepasa el alcance de una teoría filosófica realizada en un lenguaje natural. Quizás matemáticamente podría hacerse, o quizás una inteligencia artificial lo bastante avanzada podría hacerlo. Pero intentar hacerlo mediante especificaciones hechas en un lenguaje natural cualquiera, como el español o el inglés, como las que intenta dar Hirsch, es una tarea, a mi juicio, sisífica. (El propio Hirsch lo da básicamente por imposible tras examinar el problema a lo largo de todo el capítulo cuarto de su libro).

Por tanto, aunque la teoría de Kripke se aplica bien a un reducido número de casos en los que podemos intuitivamente retrotraernos a un objeto unitario fácilmente individuable (como un árbol concreto) como origen de la materia que compone tal o cual objeto, para lo que parece ser una mayoría de casos, al menos en nuestros días, resulta difícil o incluso imposible de aplicar. Para dar con el origen material de un ordenador, por ejemplo, donde cada mínima parte de cada chip, así como el plástico de los cables, etc., puede tener su origen en un lugar del mundo distinto, la tarea de dar respuesta de manera unitaria a la pregunta «¿cuál es el origen de la materia que compone este ordenador?» hasta retrotraerse a un conjunto de entidades bien diferenciadas se vuelve, en la práctica, imposible.

En cualquier caso, obviando estas dificultades, el esencialismo de la materia lo que dice es que, allá donde sea aplicable (al tipo de objetos a los que lo apliquemos, sean solo los artefactos o sean todos los objetos físicos), dos objetos solo podrán ser considerados uno y el mismo objeto si están compuestos de la misma materia (ya sea como una condición necesaria entre otras, o como la única condición, y en ese caso tanto necesaria como suficiente).[90]

[90] Recuérdese de nuevo que «estar compuesto de la misma materia» ha de entenderse aquí en el sentido de «estar compuesto de una y la misma porción de materia», en el sentido de identidad

También entramos con esto en un problema de perspectiva, y tenemos que volver a hacer referencia al Eje Analítico-Sintético. Desde una perspectiva macroscópica (y por tanto relativamente sintética, amplia, «*zoomed out*», de baja resolución, etc.), podría tal vez entenderse que la materia que compone mi mano derecha es la misma desde que nací (o desde que era muy pequeño) hasta hoy, más de treinta años después. Puede considerarse que mis huesos son los mismos desde entonces hasta hoy, que mi piel es la misma desde entonces hasta hoy, que mis músculos son los mismos, etc. Y todo ello podría considerarse a su vez como la «materia» que compone el objeto «la mano derecha de Julio». Sin embargo, si nos deslizamos hacia el polo analítico dentro del Eje Analítico-Sintético e intentamos afinar más, en seguida nos toparemos con una realidad mucho más compleja. Si llegamos hasta el nivel celular, es un hecho bien conocido que cada ciertos años casi todas las células de nuestro cuerpo (excepto las neuronas y las células de las lentes oculares, al parecer) se renuevan por completo, y eso incluye las células de los huesos, los músculos y otros tejidos que conforman mi mano.[91]

En ese caso, individuando la materia que compone mi mano al nivel celular, la materia que componía mi mano (léase: las células concretas que componían mi mano) cuando yo tenía 1 año ya no existen; y por tanto, usando la materia como criterio de identidad o individuación, mi mano actual ya no debería ser considerada como el mismo objeto, sino como otro objeto numéricamente distinto. Y si vamos aún más allá, bajando hasta el nivel atómico o incluso el subatómico (aunque, a su vez, la posibilidad de individuar partículas subatómicas es un tema de intenso debate, *vid.* French & Bigaj 2024), solo cabe esperar que la frecuencia de sustitución sea aún mayor, y que los átomos que componen mi mano derecha, si es que tiene sentido hablar en estos términos (lo cual ya es en sí muy discutible), cambien por completo cada cierto tiempo; de modo que, si insistiéramos en usar la composición material como criterio de identidad aplicable a las manos, y a ese nivel de resolución o «*zoom*» particular, mi mano sería un objeto numéricamente distinto cada poco tiempo.

Puede que este problema de la sustitución de materia sea más acusado en el caso de las entidades biológicas, y eso podría dar esperanzas al teórico del esencialismo material para poder aplicarlo, al menos, a los artefactos u otros seres inertes. Pero el problema también se aplica fácilmente, por ejemplo, a objetos como nubes, huracanes, tornados, masas de agua, suelos, trozos de tierra, y a todas aquellas

---

numérica, y no del mismo *tipo* de materia. Evidentemente, dos objetos pueden estar compuestos del mismo tipo de madera de cedro (incluso un tipo muy específico: madera de cedro centroeuropeo tratada durante dieciséis meses, o lo que fuera) o de la misma clase de piedra silícea, y no por ello el esencialismo de la materia dice que tengan que ser el mismo objeto.

[91] Un conocido estudio de 2005 dató mediante la técnica del carbono 14 la edad de las células de varios órganos del cuerpo de distintos individuos y descubrió que las células del intestino tenían una edad media de 10 años, otras de unos 15 años, y otras, como algunas neuronas, eran «tan antiguas como el individuo», lo cual sugiere que la mayor parte de células de nuestro cuerpo, aunque no todas, son numéricamente distintas a las que teníamos aproximadamente hace una década (Spalding et al. 2005).

entidades que estén sujetas a algún tipo de flujo de su materia subyacente. La máxima de Heráclito es aplicable en este caso: «nadie se baña dos veces en el mismo río». Desde una perspectiva lo suficientemente analítica o de alta resolución, no cabe duda de que es así: las moléculas concretas de H_2O (y de otros elementos mezclados) que rozan un cuerpo sumergido en una masa de agua en movimiento, como un río, están en un flujo constante que impide decir que la materia en la que está uno sumergido sea, *a ese nivel de resolución particular*, la misma de un momento al siguiente.

Pero, como tantos otros problemas de perspectiva, quizás este se solventaría siendo menos exigentes y conformándonos con niveles de resolución inferiores y más bastos. Hay un sentido en el que el agua del río Manzanares es la misma hoy que hace cien años, y un sentido en el que podemos decir sin miedo que quien se bañase hoy en el Manzanares (práctica nada recomendable, por otra parte) se estaría bañando en el mismo río, e incluso en las mismas aguas, que quien se bañase en él hace cien años. «¿Pero cuál es la *verdad* del asunto?» se preguntará, en este punto, el realista. «Sin duda habrá un nivel de resolución que sea el correcto, o una interpretación que sea la correcta», pensará: «no puede ser que sean verdad a la vez las dos cosas; que un hombre bañándose hoy en el Manzanares se está bañando en el mismo río que otro que se bañas en él hace cien años y al mismo tiempo que no se esté bañando en el mismo río que aquel». Pero a estas alturas el lector ya estará, indudablemente, preparado para adivinar mi respuesta.

Solo por ser explícito: mi respuesta es que, dado que la metafísica no es más que la práctica de hacer modelos de la realidad en el marco de cierta tradición teórica, puede haber dos modelos contradictorios entre sí que sean verdaderos al mismo tiempo, por ser simplemente dos perspectivas distintas pero igualmente válidas sobre la misma realidad. ¿Y qué es lo que determina, entonces, que una perspectiva sea «válida» o no? En primer lugar, si tiene algo de empírica, es decir, si pretende poder hacer predicciones sobre hechos futuros o sobre el comportamiento real del mundo en un sentido empíricamente comprobable y no solo hacer una *interpretación* de los hechos, entonces será falsable, y la realidad misma o la práctica pondrá a cada teoría metafísica en su lugar. Pero, como las más de las veces la metafísica está totalmente divorciada de la experiencia y propone solo entelequias imposibles de corroborar en un sentido o en otro (¿qué diferencia empírica, en el mundo, podría decantar la balanza entre una teoría donde las propiedades son monádicas o son, por el contrario, diádicas y relativas a mundos posibles o a momentos temporales; o qué diferencia en el mundo podría decantarnos decisivamente por una teoría de la identidad gradualista frente a una teoría de la identidad dicotómica o binaria?), la cuestión de decidir entre un modelo de la realidad y otro cuando ninguno de los dos puede ser descartado por la vía de los hechos se tiene que basar en otras consideraciones: por ejemplo, consideraciones de utilidad, o de perfección teórica, o lo que se quiera.

Por tanto, sí, una persona puede (hablando de posibilidad metafísica) bañarse dos veces en el mismo río y al mismo tiempo no bañarse dos veces en el mismo río, dependiendo de la interpretación que le demos a ese hecho. Lo importante es mantener la coherencia y atender a los fines teóricos y prácticos que guíen nuestra actividad, incluida nuestra actividad ontológica, tanto teórica como preteórica. Si para ciertos efectos es mejor conceptualizar lo que ocurre ahí como que la persona está bañándose en dos aguas distintas, pues afírmese eso como verdad. Si para ciertos otros efectos es mejor conceptualizarlo como que la persona está bañándose en la misma masa de agua, afírmese esto otro. Lo importante es poder hacer cosas como predecir si se va a resfriar por hacerlo, o si tiene posibilidades de infectarse con una bacteria intestinal por hacerlo, o si se va a ahogar por hacerlo, o si tendrá que secarse luego para no padecer una hipotermia. Pero mientras todas estas predicciones puedan hacerse con la misma fiabilidad bajo ambas interpretaciones (a saber, que ontológicamente consideremos que el agua en la que se está bañando es la misma o no), entonces los criterios para escoger una sobre la otra serán cosas como la elegancia teórica, la simplicidad, la explicabilidad, la coherencia o incluso la estética. Y serán esos criterios, y no ninguna cuestión empírica, lo que determine cuál haya de ser considerada la postura metafísicamente «correcta» o «válida».[92]

Por otra parte, evidentemente, si entendiésemos que estas dos interpretaciones ontológicamente contrapuestas, como que la persona se esté bañando en el mismo agua o no se esté bañando en el mismo agua, tienen consecuencias empíricas distintas, que afecten a posibles predicciones sobre lo que puede pasar o no a continuación, entonces será importante decidir una perspectiva metafísica frente a otra *por esas implicaciones empíricas de una y de otra*, más allá de cuestiones de elegancia u otras virtudes teóricas. Por ejemplo, supongamos que un grupo de biólogos consideran que *si el agua no es la misma, no puede estar infectada por bacterias*, o cualquier otra cosa semejante. Y por tanto, que si optamos por el modelo ontológico en el cual la persona no se está bañando en el mismo agua que existía allí hace cinco minutos (y que se ha determinado que estaba infectada de bacterias), entonces no podrá infectarse. Evidentemente, ahí sí tenemos entonces algo a lo que aferrarnos para descartar una interpretación o un modelo ontológico frente al otro: esta predicción («no hay nade de lo que preocuparse; como no es el mismo agua que antes, no estará infectada como la de antes») puede demostrarse empíricamente como verdadera o falsa, y en ese caso la perspectiva metafísica que adoptemos *sí tendrá implicaciones empíricas*, y será, por ende, posible discriminar una de otra en base a dichas consecuencias. Pero las más de las veces esto no es así. Parafraseando la pregunta de antes: ¿acaso alguien sabe qué hecho en el mundo, qué suceso empírico,

[92] Esta es una idea que también defiende Hirsch (1992): para él, puede haber dos interpretaciones ontológicas (en sus términos: dos lenguajes distintos) que sean radicalmente diferentes y sin embargo sean compatibles con los mismos hechos empíricos, y la cuestión de decidir entre una u otra ontología será, entonces, independiente de los hechos.

podría falsar una teoría de la modalidad en términos de mundos posibles entendidos como entidades abstractas –si de nada sirve apelar a que esas entidades abstractas son invisibles, intangibles o no se encuentran en ningún espacio determinado– o decantar la balanza por una versión de la Ley de Leibniz en términos definicionales frente a otra en términos de *grounding*?

Estas son algunas de las consideraciones que se pueden hacer respecto al esencialismo de la composición material como criterio de identidad, ya sea para artefactos o para objetos físicos más en general. Pero hay que señalar que las observaciones aquí presentadas solo representan una parte ínfima de los problemas y las discusiones que este criterio de identidad suscita. Como este repaso es más bien para dar una perspectiva panorámica sobre distintos criterios de identidad, y no para ahondar de manera exhaustiva en cada uno de ellos, espero que se me disculpe. Pasemos ahora a otros posibles tipos de esencialismo aplicables a artefactos u objetos construidos.

- El esencialismo de la forma: postula como propiedad esencial de los artefactos su forma. Así, para que dos artefactos sean idénticos, tendrán que tener necesariamente la misma forma. Es decir, que bajo este tipo de esencialismo como criterio de identidad, así entendido, *no podrá haber dos artefactos que sean idénticos y no tengan la misma forma.*

Esta idea podría considerarse como la alternativa más obvia al esencialismo de la materia, siguiendo la distinción tradicional entre materia y forma. Si una cosa (un artefacto, normalmente), para ser la misma que otra, tiene que tener también necesariamente la misma forma, eso implica que no podrá haber dos cosas (del tipo que sea, por ejemplo artefactos, o cualquier cosa en general) que sean consideradas idénticas y no tengan la misma forma. Incluso restringido a los artefactos, este criterio de identidad se encuentra con contraejemplos obvios en su interpretación más natural, pero intentaré rescatar algunos casos de uso en los que podría ser apropiado.

Evidentemente, hablando desde el sentido común, que dos bicicletas tengan la misma forma no implica que sean idénticas: de hecho, tal vez en la Antigüedad o en una época preindustrial este criterio podría tener más visos de validez, pero en la época industrial de la producción en masa deja de tener sentido por completo. Precisamente lo que caracteriza típicamente a los objetos producidos en serie en una cadena de montaje es que tienen la misma forma, a pesar de ser entidades que individuamos como distintas; es decir, a pesar de ser objetos ontológicamente distintos. Todos los coches del modelo X salen de fábrica siendo *isomorfos*, o teniendo la misma forma; isomorfismo que luego, tal vez, se pierda con el tiempo, según algunos coches de esa misma serie se vayan desgastando de manera visible más que otros o se les vayan reemplazando piezas, etc.; pero que, al menos durante un tiempo, resultará intuitivamente aparente. Por otra parte, a pesar de tener la misma forma,

está claro que no están compuestos de la misma materia;[93] por ello, el esencialismo de la materia se antoja, *prima facie*, como un candidato mucho más viable para distinguir o individuar artefactos que el esencialismo de la forma, especialmente en esta «era de la reproductibilidad técnica», por tomar prestado el término de Walter Benjamin.

Si hubiera dos artefactos que fueran idénticos y *no* tuvieran la misma forma, eso bastaría para refutar el esencialismo de la forma, tal como lo hemos formulado más arriba (como *condición necesaria*), como criterio de identidad. Contraejemplos de este tipo pueden encontrarse con la misma facilidad con la que encontrábamos antes contraejemplos a la Ley de Leibniz en su interpretación más estricta: cualquier objeto que cambie de forma con el tiempo, sin que por ello dejemos de considerarlo como el mismo individuo a nivel ontológico, sería un contraejemplo al esencialismo de la forma así entendido (como *condición necesaria* para la identidad del objeto). Por ejemplo, un animal cualquiera que tenga formas distintas en distintas etapas de su vida, o una misma masa de plastilina o arcilla con diversas formas, pero que sigamos considerando ontológicamente como el mismo objeto (por ejemplo, la misma masa de plastilina o arcilla), o tantas otras cosas.

Por otra parte, los ejemplos de los objetos producidos en serie, como los coches de un mismo modelo salidos de una misma cadena de montaje, resultarían contraejemplos para el esencialismo de la forma si lo entendemos como dando una *condición suficiente pero no necesaria,* o bien como dando la *condición tanto necesaria como suficiente,* para ser el mismo objeto. Ahí es cuando, al ver dos objetos que tienen la misma forma pero son claramente distintos, como los salidos de una cadena de montaje, podríamos decir que se refuta el esencialismo de la forma.

En resumen: entendido el esencialismo de la forma como estableciendo una condición necesaria para la identidad, no podría haber dos objetos que fuesen idénticos y no tuviesen la misma forma; y, por otra parte, entendido como una condición suficiente para la identidad, no podría haber dos objetos que tuviesen la misma forma y no fuesen idénticos. Los casos del cambio de forma a través del tiempo refutan lo primero (condición necesaria), mientras que los casos de los objetos producidos en serie (o cualquier par de objetos que sean isomorfos y a pesar de ello no sean idénticos) refutan lo segundo (condición suficiente). Así pues, el esencialismo de la forma, sea como sea que lo entendamos, ya sea como proporcionando una condición necesaria o suficiente para la identidad, o ambas, padece de obvios contraejemplos.

Volveremos sobre los conceptos de condición necesaria y condición suficiente y su aplicación de cara a la identidad en los capítulos 5 y 6. De momento tengámoslos en

[93] En el sentido detallado en el apartado anterior sobre el esencialismo de la materia, aunque ya hemos visto, de la mano de Hirsch, que es muy difícil individuar dos «porciones de materia» distintas dentro de una masa homogénea del mismo material.

cuenta solo a modo de precaución, para ser conscientes de que no es lo mismo, ni tiene las misma consecuencias respecto a qué clase de situaciones resultarían contraejemplos, formular un criterio de identidad (uno de estos tipos de esencialismo local, por ejemplo) como una condición necesaria o como una condición suficiente, o como condición tanto necesaria como suficiente, para individuar al objeto o la entidad en cuestión.

Pero antes de pasar al siguiente tipo de esencialismo local, me parece apropiado presentar un escenario en el que el esencialismo de la forma sí podría tener sentido. Imaginemos la ontología extremadamente simple de un juego para niños pequeños. El juego consiste en apilar cubos de madera de distintas maneras. Todos los cubos son de las mismas dimensiones pero varían en color. Supongamos que el niño que está jugando apila cuatro cubos amarillos en forma de torre, uno encima del otro. Vamos a suponer también que eso el niño lo conceptualiza como una única entidad (al menos dentro de su juego, mientras está jugando a eso): una «torre de cuatro cubos amarillos». Ahora imaginemos que el perro de la familia entra retozando en la habitación y derriba la torre recién construida. El niño decide reconstruirla, y la pretende reconstruir en tanto que *el mismo objeto de antes*, no otro objeto parecido pero ontológicamente distinto.[94] Como él ha individuado la torre por su forma (por estar compuesta de cuatro cubos amarillos apilados verticalmente: supongamos que entendemos eso como su «forma»), para él la manera de reconstruirla es volver a tomar de la pila de piezas cuatro cubos amarillos cualesquiera y apilarlos de nuevo verticalmente.

Para un esencialista de la materia esto sería un sinsentido, pues lo que investiría a esa torre de su identidad como objeto ontológicamente único sería estar compuesta de *una misma materia*: en este caso, de los cuatro cubos de madera *concretos* que la construyeron en un inicio, no de cuatro cubos amarillos cualesquiera. Pero, en este juego, bien podría tener más sentido ser, como el niño, un esencialista de la forma, e individuar las entidades no por los pedazos de materia concretos de los que están construidas (que podríamos considerar irrelevante, como hace el niño) sino por su forma. En un juego así, podría tener sentido considerar que cualquier estructura que pudiéramos llamar una «torre de cuatro cubos amarillos», sean cuales sean los cubos particulares que la forman (siempre que sean amarillos y estén apilados verticalmente,

[94] Un caso similar a este puede encontrarse en Scaltsas (1981). Scaltsas está de acuerdo en que una torre o estructura creada con cubos de madera por un niño sería una y la misma, incluso después de haber sido derribada y posteriormente reconstruida. No obstante, él no habla de la cuestión de si la torre está individuada por su materia o por su forma, y en cambio usa este ejemplo para argumentar que el origen no es una propiedad esencial de las entidades no biológicas, porque las dos torres de cubos de madera (la original y la reconstruida tras el derribo) serían la misma torre pero con distintos orígenes. Repasaremos de nuevo su argumento en la sección 4.4.3 sobre el esencialismo de los orígenes de Kripke.

y quizás también en el mismo lugar) fuese *la misma torre*. Ciertamente, no parece difícil imaginar, al menos, que un niño jugando a ese juego podría considerarlo así.

La objeción obvia a este tipo de ejemplos es que son casos demasiado específicos y que hay que hacer una distinción entre hacer «ontologías locales», para contextos muy específicos, como este, y «ontología en general» o incluso «Ontología» con mayúsculas, para referirse al entramado de cosas que existen *en la realidad en su conjunto*, no en una u otra parcela particular. De nuevo nos topamos aquí con una lucha entre intuiciones realistas e intuiciones antirrealistas. El realista quiere creer que existe una descripción completa a nivel ontológico de la realidad en su conjunto, como si la observásemos desde el punto de vista de Dios, o en cualquier caso desde un punto de vista absoluto, lo que es lo mismo que postular que hay *un modelo ontológico únicamente correcto*, y el antirrealista niega esta posibilidad. Desde el punto de vista del antirrealista lo único que se pueden hacer son ontologías parciales, siempre contextuales, y siempre desde una perspectiva concreta que excluye otras: no existe la perspectiva absoluta.

Por tanto, para el antirrealista no hay ninguna diferencia sustantiva entre la ontología del juego del niño y la ontología que podría intentar hacer un filósofo de la realidad en su conjunto: desde el punto de vista antirrealista, ambas son modelos siempre imperfectos y siempre relativos a un marco de referencia o perspectiva que resalta unas cosas en detrimento de otras, y la única diferencia sería el alcance pretendido: uno pretende dar cuenta de una pequeña porción de realidad muy específica (un juego de apilar cubos de madera) desde una perspectiva concreta (en este caso, la del niño), mientras que otro pretende dar cuenta de toda la realidad en su conjunto pero también desde una perspectiva concreta (la del filósofo en cuestión, partiendo de sus propios esquemas conceptuales aprendidos tanto de su cultura como de la tradición filosófica, o la «nuestra» en tanto que humanos del siglo XXI, o en tanto que occidentales, o la de la física contemporánea, o lo que se quiera), y no podría ser de otro modo.

Pero hay que subrayar que cualquiera de estas perspectivas anteriores es ya un constructo, y todas ellas son divisibles en varias, si nos ponemos un poco más *analíticos* (en el sentido del Eje Analítico-Sintético). Por ejemplo, no hay una sola ontología que pueda arrogarse el título de «la ontología de la física contemporánea», sino muchas en competición. Tal vez en un futuro puedan llegar a unificarse por consenso en una sola, pero más bien habría que esperar, en línea con lo que ha venido sucediendo siempre, que las disputas seguirán *ad aeternum*, mientras siga existiendo la física como disciplina. Y lo mismo con «nuestra ontología como occidentales» o como «humanos del siglo XXI», o lo que fuera: hay millones de occidentales que creen en las almas desencarnadas, millones de occidentales que no; hay humanos del siglo XXI que son animistas, otros monoteístas, otros fisicalistas y otros panpsiquistas, y no

hay un consenso pleno respecto a quiénes llevan razón, al menos a un nivel de resolución relativamente fino. A un nivel de resolución más grueso podría decirse que la ontología de la humanidad del siglo XXI es tal o cual, pero no hay que olvidar que eso es siempre una abstracción, y que en esa *síntesis* se pierde mucha información potencialmente valiosa.

Por tanto, frente a la objeción del realista de que la ontología de un juego no es equiparable a la «Ontología» con mayúsculas, el antirrealista ha de responder que su «Ontología» con mayúsculas es, en verdad, una ficción y un imposible; que lo único que se pueden hacer son ontologías parciales desde perspectivas particulares, y que, siendo así las cosas, la ontología hiperespecífica de un juego de niños no tiene nada de sustancialmente diferente frente a la ontología más general que intenta hacer un filósofo dividiendo la realidad en su conjunto en objetos y propiedades, o en objetos, propiedades y eventos, a su vez con distintos criterios de identidad, etcétera, salvo el alcance pretendido. Ambas son constructos, y si el filósofo realista piensa que la suya no lo es, sino que es algo así como «la manera en que se estructura verdaderamente la realidad», se engaña. El que naturaliza su propia ontología y la entiende como *la única que verdaderamente corresponde a como es el mundo en realidad*, en lugar de como un constructo más entre otros, peca de *excepcionalismo*.

Respondida esta objeción, se puede apreciar entonces que el esencialismo de la forma, aunque se encuentra con múltiples contraejemplos al aplicarlo a gran escala –por ejemplo, en una ontología general que intente dar cuenta de la realidad en su conjunto–, para ciertos contextos muy específicos, como la ontología de un juego, o de una práctica particular, o de un programa informático, o quizá incluso para la ontología de una cultura (humana, animal o alienígena) posible, podría ser apropiado como criterio de identidad.

Pasemos ahora al último esencialismo local típicamente usado para artefactos, y opuesto tanto al de la materia como al de la forma: el esencialismo de la función.

- El esencialismo de la función: postula como propiedad esencial de los artefactos su función. Así, para que dos artefactos sean idénticos, tendrán que tener necesariamente la misma función. Es decir, que bajo este tipo de esencialismo como criterio de identidad, así entendido, *no podrá haber dos artefactos que sean idénticos y no tengan la misma función.*

Este criterio de identidad puede parecer, a primera vista, tan problemático como el esencialismo de la forma: es en seguida aparente que hay artefactos (y objetos en general) que son idénticos y a pesar de ello no tienen la misma función (si la entendemos, como en la formulación anterior, como condición necesaria) y otros que tienen la misma función y a pesar de ello no son idénticos (si la entendemos, alternativamente, como condición suficiente). Un contraejemplo del primer tipo podría

ser cualquier objeto al que asignemos una función en un determinado momento y otra función distinta más adelante. Por ejemplo, una nevera en desuso reconvertida en casita para el perro: mismo objeto, diferentes funciones. Contraejemplos del segundo tipo podrían ser todos aquellos casos en los que dos objetos comparten una misma función y a pesar de ello no son idénticos: prácticamente infinitos. Dos bicicletas comparten función pero no son por ello el mismo objeto. Dos sillas comparten función, e incluso, si se quiere ser más específico aún, dos sillas del mismo tipo concreto (por ejemplo, dos sillones anchos y con capacidad para aguantar mucho peso, especiales para personas obesas, del mismo modelo y colocadas exactamente en el mismo sitio) pueden compartir una función muy específica (no ya «servir de asiento» en general, sino «servir de asiento para el Dr. Medrano los viernes de cinco a siete de la tarde, que es cuando se sienta en su salón a leer el periódico») y a pesar de eso ser objetos numéricamente distintos.

Por lo tanto, al igual que en el caso del esencialismo de la forma, los contraejemplos contra el esencialismo de la función abundan a primera vista, lo cual podría llevar a muchos filósofos a desestimarlo de entrada. Sin embargo, creo que, también al igual que en el caso anterior, hay algunas situaciones o casos de uso más específicos en los que puede resultar rescatable. El primero viene de mi propia experiencia, de modo que ruego al lector que me permita presentarlo a modo de anécdota. Mi amigo Nicolás Pérez, de adolescente, cuando íbamos juntos al instituto, escribía de vez en cuando poemas o hacía garabatos en sus libretas, y lo hacía siempre, aparentemente, con una misma herramienta: un bolígrafo de marca Pilot de color negro, siempre del mismo modelo. Yo nunca le había visto cambiarlo hasta una vez, en que se quedó sin tinta y lo tuvo que reemplazar por otro. En efecto, el bolígrafo que vino a sustituir a su predecesor era del mismo tipo que los anteriores: un Pilot negro del mismo modelo. Y Nicolás me dijo, para mi sorpresa (no sé si bromeando, más bien sospecho que no), que para él ese no era un bolígrafo distinto, sino que, por estar imbuido del mismo «espíritu» que todos los anteriores, era *el mismo bolígrafo que él siempre había tenido*, solo que en otra nueva iteración o «reencarnación». Para mi amigo Nico, por tanto, al cumplir todos la misma función (además de quizás tener la misma forma), los sucesivos Pilot negros que iba utilizando hasta que se gastaban constituían una *metaentidad* compuesta de distintos cuerpos en diferentes momentos temporales. Y todos ellos en conjunto constituían su «*mítico boli negro*», integrados ontológicamente (al menos en su propia ontología, o desde su perspectiva) por servir a una misma función: permitirle escribir sus poemas y hacer sus garabatos.

Un ejemplo similar, igualmente anecdótico, viene de la mano de otro amigo mío: Valeriano Rodríguez. En este caso, durante una temporada, a mi amigo Valeriano le dio por poner nombre a sus objetos cotidianos: su bicicleta, sus auriculares, su ordenador, etc. A sus auriculares decidió llamarlos «Felipe», por ser de marca Philips. Al igual que en el caso del Pilot negro de Nico, hubo también alguna ocasión en que Valeriano

cambió los auriculares originales, al romperse, por otros, también de marca Philips y probablemente del mismo modelo (o muy parecidos), y la misma «transfusión espiritual» que se dio para Nico con sus bolígrafos debió de darse también en este caso, pues siguió llamando a estos nuevos auriculares, sustitutos de los anteriores, también «Felipe», como si fueran el mismo ser. En este caso, me imagino que el nombre iba ligado no solo a la función que cumplían para él los auriculares en su mundo cotidiano (permitirle escuchar música), sino también a la *marca*; en este caso, la marca Philips. Probablemente, mientras el factor de la marca se mantuviese constante, el sistema ontológico de Valeriano habría tolerado ciertas variaciones; por ejemplo, que los nuevos auriculares fuesen de un modelo distinto al de los originales, y por tanto con una forma ligeramente distinta y quizá hasta un color distinto, sin por ello dejar de considerarlos como idénticos.

Mientras que para Nico el Pilot negro tenía que ser siempre del mismo color y del mismo modelo, además de la misma marca (y por lo tanto, junto a la función, tenía que tener también la misma forma y el mismo color para poder seguir siendo su «*mítico boli negro*»), para Valeriano presumiblemente podría haber variado el modelo con tal de que se mantuviese la marca. Evidentemente, introducir por ello un «esencialismo de la marca» para artefactos en general resultaría excesivo: este es un caso extremadamente idiosincrásico, y ni siquiera para Valeriano era este criterio generalizable a todos los artefactos. Por ejemplo, aunque tuviera dos taladros distintos de la misma marca, p. ej. Bosch, no por ello iba a considerarlos un mismo objeto. Pero es interesante ver cómo ciertos criterios, en ciertas circunstancias o ciertos contextos muy específicos, interactúan entre sí, o se vuelven relevantes, cuando en otros casos no. En este caso, la marca no es un criterio de identidad relevante, ni para Valeriano ni para nadie, en la inmensa mayoría de contextos, pero en este caso concretísimo sí era relevante (junto con lo que podríamos llamar la «función» que ocupaban los auriculares en su sistema de objetos cotidianos: el «objeto que me permite oír música si lo conecto a un reproductor», o algo similar).

Otros ejemplos menos idiosincrásicos son también imaginables. Kantorowicz, en su famoso ensayo titulado *Los dos cuerpos del rey* (1957), detalla cómo en la Edad Media europea la figura del rey tenía un aspecto físico y otro metafísico, si se quiere, según el cual el rey era siempre, en cierto sentido, el mismo. El canto «el rey ha muerto, ¡larga vida al rey!» da cuenta hasta cierto punto de esta continuidad ontológica. El rey es siempre el mismo, a pesar de que su cuerpo cambie. Entendido esto de manera literal, podría concebirse una ontología en la cual el Rey de Inglaterra, por ejemplo, fuese una sola *metaentidad* compuesta sucesivamente por distintos cuerpos en diferentes momentos temporales, al estilo del bolígrafo de Nico. Así entendido, el Monarca de Inglaterra (por llamarlo de manera neutral respecto al género) podría individuarse, precisamente, por su función en el sistema institucional o jurídico inglés (esto habría que precisarlo) y no por los contornos de su cuerpo, de

modo que la *metaentidad* resultante sería una entidad decisivamente polimorfa o multiforme, multicorpórea, de miles de años de duración, que durante algunas temporadas es de sexo masculino y durante otras es de sexo femenino (o que quizás, unitariamente, podríamos considerar una entidad tanto masculina como femenina a la vez), que a veces tiene el pelo blanco, otras el pelo negro, otras es calva, y que con el tiempo va cambiando de nombre (p. ej. a veces es llamada «Isabel II», otras veces «Enrique VIII», otras «Jorge V»), de cara, etc. Una ontología que admitiese una entidad tal, aunque nos resulte extraña o incluso intuitivamente repugnante, es, con todo, posible, y yo propongo que deberíamos dejar espacio en nuestra teoría metafísica más amplia para que pudiesen desarrollarse sistemas ontológicos donde esto sea una posibilidad (es decir: donde pueda a su vez haber modelos ontológicos en los que haya entidades así).

Por último, en una teoría de la mente funcionalista podrían individuarse las «partes» de la mente por su función, independientemente de dónde se localicen en el sustrato físico correspondiente: localizaciones en un cerebro biológico o sistema nervioso, para los seres vivos, o quizás en un «cerebro» sintético o una pieza de *hardware*, en el caso de inteligencias artificiales suficientemente desarrolladas como para llamarlas «mentes» con propiedad. Si lo determinante para ser la parte de la mente encargada del lenguaje es que efectivamente procese *inputs* lingüísticos para conducir a *outputs* conductuales (lingüísticos o no), y si consideramos eso como una propiedad esencial o necesaria para que algo constituya esa «parte de la mente» dedicada al lenguaje, entonces dicha capacidad de procesado lingüístico tendrá que estar presente siempre que tengamos una parte dedicada al lenguaje, no pudiendo hablarse de ninguna «parte de la mente dedicada al lenguaje» que no tenga tal capacidad (condición necesaria); o, alternativamente, siempre que esté presente esa capacidad tendremos una parte dedicada al lenguaje (condición suficiente). Y lo mismo podría aplicarse a otro tipo de teorías funcionalistas, no ya de la mente, sino de cualquier otra cosa. Por ejemplo, las partes de una máquina podrían individuarse también por su función: el motor de un coche no sería aquello que tiene determinada forma, o que va en determinado lugar, o que está compuesto de determinados materiales, sino aquello que cumple una determinada función en el coche. O, al menos, estipulado como condición necesaria, el motor *tendría que cumplir siempre con esa función* para poder ser un «motor» propiamente dicho, al margen de que luego tenga o no también otras propiedades necesarias aparte de esa.

A su vez, es menester señalar que la noción de *función* es vaga y que individuar funciones puede ser también, en sí mismo, un reto ontológico. Normalmente, para hablar de funciones será necesario hacerlo en el marco de un sistema o entramado de partes internamente cohesionadas donde tales funciones tengan sentido. Es solo en el marco de un sistema cohesionado como un organismo, por ejemplo, que tiende hacia ciertos fines (mantenerse vivo, al nivel del propio organismo, o la supervivencia de su

linaje a un nivel superior, etc.), donde tiene sentido decir que el corazón tiene la *función* de latir. Visto desde una perspectiva neutra respecto a tales fines, o que no tenga en cuenta su integración en dicho sistema, que el corazón de un animal lata puede considerarse un hecho físico *afuncional*, como que las piedras se erosionen con el tiempo o los remolinos de agua se mantengan en movimiento mientras les llegue un caudal suficiente. De modo que las funciones, de manera especialmente relevante, no son cosas que aparezcan en la realidad por sí mismas al margen de nuestra perspectiva: aparecen precisamente por virtud de una perspectiva determinada que hace que aparezcan (aunque esto no implique que se puedan conjurar de la nada simplemente a base de *intentar* verlas). Igualmente, un objeto puede tener diversas funciones en diversos sistemas: mi función como ciudadano no es la misma que mi función como hijo, que no sería la misma que mi función como soldado en caso de ir a la guerra, etc. Todo esto hace que la tarea de individuar objetos por sus funciones sea especialmente sutil: requiere, más que en otros casos, tener siempre un cierto *sistema* como marco de referencia, en el que el objeto *cumpla un papel* u otro.

Así pues, parece que hay algunos casos de uso, si bien específicos y no generales, en los que puede tener sentido incluir la forma o la función como parte de los criterios de identidad que rijan sobre ciertos tipos de objetos. Aunque estos tres esencialismos locales (de la materia, de la forma y de la función) han sido expuestos como primariamente aplicables a artefactos, no tienen por qué aplicarse exclusivamente a ellos; podrían imaginarse sistemas ontológicos donde puedan ser también criterios de identidad de otros tipos de cosas que no sean artefactos. Y de hecho ya hemos visto algunos ejemplos: el de las partes de la mente, como en el caso de individuar partes de la mente por su función en el marco de una teoría funcionalista, o el Monarca de Inglaterra Multiforme, que sería un tipo de entidad decididamente extraño, pero desde luego no un artefacto, etc.

Es importante volver a recalcar que todos estos criterios de identidad, aplicados con la suficiente generalidad (por ejemplo, aplicables a *todos los artefactos*, o a *todos los objetos inertes,* o categorías así de generales) se topan con contraejemplos y suscitan problemas teóricos. De los tres, el que parece ser más intuitivo (al menos en Occidente; no así en otras culturas: *vid.* Han 2017) y el menos problemático es el de la composición material; pero, como señalamos más arriba, también se enfrenta a dificultades: cómo individuar porciones de materia (el problema tratado por Hirsch 1992), qué nivel de resolución adoptar (más analítico o más sintético),[95] y contraejemplos directos; casos en los que, por ejemplo, prefiramos individuar ciertos

[95] Cuanto mayor grado de detalle, más inviable será individuar a los objetos por su materia componente, pues siempre habrá cierta fluctuación, cierta materia entrante y saliente, p. ej. al nivel molecular, de modo que quizás haría falta complementarlo con criterios mereológicos como que la materia tiene que ser mereológicamente más de un 70% la misma, o cosas así: pero esto implica nuevos problemas a su vez, como determinar cuál debería ser esa línea de corte, o el problema de la violación de la transitividad a través de sucesivas iteraciones.

objetos por su forma o por su función o por cualquier otro criterio, siendo la materia que los compone totalmente irrelevante; como los ejemplos del niño y el juego de apilar bloques de madera, o el Pilot negro de mi amigo Nicolás, o las soluciones al Barco de Teseo que pasan por ignorar la composición material del barco (no concediéndole ninguna importancia a si las planchas de madera son o no las originales),[96] etc.

Por último, una posibilidad hasta ahora no discutida es la de combinar estos tres criterios de identidad, o cualesquiera dos de ellos, de forma que los artefactos tuviesen como condición necesaria para su individuación no solo cada uno de ellos por separado, sino dos o incluso los tres a la vez. Esto, como veremos, es teóricamente aún más espinoso. Si adoptásemos los tres a la vez, en calidad de condiciones necesarias para la identidad de artefactos, que es como los hemos venido formulando, tendríamos que para que dos objetos A y B cuenten como uno y el mismo artefacto tendrían que cumplir con tres condiciones necesarias: (1) tener la misma materia componente, (2) tener la misma forma, y (3) tener la misma función dentro de un sistema o un contexto dado. Siendo así las cosas, los artefactos, para no perder su identidad, (1) no podrían estar compuestos de otra materia más que de la que realmente están compuestos en un momento dado (sea como sea que definamos «estar compuesto de otra materia»), (2) no podrían tener otra forma más que la que realmente tienen en un momento dado, y por tanto no podrían cambiar de forma con el tiempo sin perder su identidad, como una silla a la que se le añadiesen reposabrazos, y (3) no podrían tener otra función distinta a la que realmente tengan en un momento dado, ni cambiar de función con el tiempo, como la nevera reconvertida en caseta para el perro. Todas estas consecuencias son a su vez matizables y puede que incluso evitables por medio de retoques, enmiendas y cataplasmas teóricas. Pero lo cierto es que, si ya cada uno de los tres por separado resultan problemáticos, combinados resultan aún más problemáticos, y no menos. Nuestra ontología, o al menos nuestra ontología respecto a los artefactos o respecto a los tipos de objetos a los que apliquemos estos criterios de identidad, se volvería excesivamente intolerante o restrictiva.

Por el lado contrario, una ontología sin criterios de identidad en absoluto (para ciertos tipos de objetos o en general) sería una ontología excesivamente tolerante o laxa, donde todo puede pasar, nada tiene límites ontológicos y cualquier cosa podría convertirse en cualquier otra cosa sin perder su identidad: las cosas no tendrían *rango modal* y por tanto podrían sobrevivir a cualquier tipo de transformación sin dejar de ser ellas mismas. Y esto es, sencillamente, el caos absoluto: la desaparición de cualquier distinción ontológica y la fusión de todo en un Todo u Holoente indiferenciado, como veíamos en la sección 4.2. Así como un sistema ontológico

[96] Trataremos el problema del Barco de Teseo en el capítulo 8.

máximamente intolerante, con criterios de identidad hiperrestrictivos (como la Ley de Leibniz en su versión más estricta; es decir, un *esencialismo global total*), donde cada mínimo cambio o alteración genera una ruptura de la identidad, lleva a ontologías hiperfragmentadas o hiperanalíticas, donde todo es distinto a todo y nada es idéntico a nada, o donde la identidad es extremadamente frágil y se rompe constantemente, hasta el punto de desaparecer; en el extremo opuesto, un sistema ontológico máximamente tolerante, sin criterios de identidad, o un *antiesencialismo global total*, donde nada tiene límites ontológicos y por tanto donde el rango modal de cada cosa se abre hasta el infinito, volviéndose por ello inexistente o inoperante, lleva a ontologías hipersintéticas o hiperunificadas, en donde todo se confunde con todo y las cosas son imposibles de diferenciar unas de otras; donde todo es una misma entidad continua, sin diferencias ni divisiones: el Holoente.

Ambos extremos son indeseables téoricamente, y por tanto hemos de tener ciertos criterios de identidad en nuestros sistemas ontológicos, pero eso implica enfrentarse a los problemas teóricos que cada criterio de identidad, inevitablemente, suscita. Por difícil que resulte hacer esto, no obstante, está claro que las dos alternativas (eliminar los criterios de identidad por completo o irse al extremo hiperrestrictivo de considerar que todo cambio rompe la identidad) son inviables.

4.4.2. Criterios de identidad para objetos físicos en general

Al hablar no solo de artefactos, sino de objetos físicos en general (incluyendo seres vivos y seres inertes, naturales y construidos, etc.), hay un criterio de identidad que tiene especial prominencia: la continuidad espaciotemporal. Pero antes de examinarlo, voy a proponer un par de candidatos que también se han propuesto a veces como criterios de identidad para entidades materiales en general, y expondré algunos de sus problemas.

En primer lugar, hay algunos filósofos –y no filósofos– a los que les resulta intuitivo pensar que la composición material determina la identidad de los objetos físicos en general, y no solo de los artefactos u objetos construidos. Uno de los experimentos mentales que mejor permiten sacar a la luz estas intuiciones al respecto es el **Paradigma del teletransportador**, al cual dio fama Derek Parfit (1984) por su innovador tratamiento. Aunque Parfit lo aplica a la identidad personal, que es un problema que no cubriremos aquí en detalle, puede extrapolarse a la identidad de objetos físicos en general, y esto es lo que veremos.

El experimento mental se divide en dos vertientes principales: la del *teletransporte simple* y la de la *ramificación* (Parfit 1984, pp. 199-200). En la versión original de Parfit, el *teletransporte simple* consiste en un escenario de ciencia ficción en que una persona (él mismo se pone como ejemplo) entra en un teletransportador

de materia que va a Marte y sale por el otro lado. Este teletransportador de materia funciona desintegrando el cuerpo del sujeto átomo a átomo cuando entra en él por el portal de la Tierra y recomponiendo un cuerpo exactamente igual, átomo a átomo, en Marte. El sujeto (según el experimento mental, claro) sale del teletransportador en Marte sintiendo exactamente lo mismo que sintió al entrar en él desde la Tierra, y teniendo exactamente las mismas intenciones, deseos, recuerdos y en general su misma psique, además de ser físicamente indistinguible tanto a nivel macroscópico como hasta el nivel atómico. La cuestión es si se trata del *mismo individuo* o no.

Olvidándonos de los aspectos relativos a la identidad personal, donde entran en juego cuestiones como la continuidad psicológica, etc., y haciendo uso de este mismo experimento mental para el caso de un objeto inerte como una silla o un vaso de leche, podemos observar que las intuiciones de muchas personas, tanto filósofos como legos, les llevan a concluir que lo que ocurre a lo largo de este proceso no es un genuino teletransporte del objeto original, sino una *replicación*, donde el individuo original deja de existir (en el caso de un ser vivo, muere) y otro indistinguible pero ontológicamente distinto de él es recreado en el lugar de destino.

Los que tienen estas intuiciones de partida podrían sentirse cómodos defendiendo un esencialismo de la materia aplicable a todos los objetos físicos en general, siempre que consideren, al hacer este experimento mental, que el resultado, para cualquier tipo de entidad material que entrase en ese teletransportador (ya sea viva o inerte, natural o construida), sería el anterior: dejar de existir y ser sustituida por una réplica exacta al otro lado. Por el contrario, quienes tienen la intuición opuesta; la de que el objeto (o persona) sobrevive al proceso y efectivamente se teletransporta al otro lado, rechazarán, seguramente, el esencialismo de la composición material como criterio de identidad para entidades físicas; aunque también hay opciones intermedias, como aceptarlo en el caso de artefactos y rechazarlo en el resto, o aceptarlo solo en el caso de personas y rechazarlo en el resto, o aceptarlo en el caso de cualquier objeto inerte (sea natural o artefacto) y rechazarlo en el resto, etc.

Estas intuiciones, en uno y otro sentido, pueden llegar a ser tan profundas y arraigadas que algunos se sorprenderían de saber que hay gente que no comparte las suyas. Ciñéndonos al caso de un objeto inerte (para evitar los problemas añadidos de la continuidad psicológica, la identidad personal, etc.), muchas personas consideran que si el objeto se desintegra átomo por átomo y se reconstruye con *otros átomos* (u otras moléculas) extraídas de otro lugar a miles de kilómetros de distancia (como Marte), es *autoevidente* que el objeto ha dejado de existir y que lo que emerge por el teletransportador al otro lado es otra entidad distinta. Pero, combatiendo esta intuición, tenemos algunos de los ejemplos ofrecidos en la sección anterior (4.4.1), como el del niño apilando bloques de madera: en ese caso, si se aceptan mis premisas, la ontología del niño (al menos mientras juega a ese juego) es una en la que lo

relevante para que algo sea *la misma torre*, o el mismo objeto en general, no es que esté compuesta de los mismos bloques de madera, sino que esté hecha de determinada manera o con determinada forma: por ejemplo, con cuatro bloques amarillos apilados verticalmente, sean cuales sean tales bloques amarillos. Alguien que aplicase esta misma lógica al caso del teletransportador y viese salir al otro lado del mismo una silla indistinguible de la que introdujo podría considerar perfectamente que se trata de la misma silla, desestimando su diferencia en cuanto a composición material como irrelevante de cara a su identidad.

Este problema sale a la luz también con el **Paradigma del templo sintoísta**. El Santuario de Ise, en Japón, es un templo sintoísta dedicado a la diosa del sol, Amaterasu, que se derriba y se reconstruye cada veinte años para simbolizar los ciclos naturales de muerte y regeneración. Pues bien: este santuario, que desde el siglo VII lleva desmantelándose y reconstruyéndose con piezas distintas (las tablas de madera que componen la versión actual no son las mismas que componían la versión anterior hace veinte años, ni las anteriores, etc.), ¿lleva siendo el mismo santuario desde el siglo VII, o es, en cada iteración, un edificio distinto? Parece que nuestras intuiciones como occidentales tienden a favorecer la segunda respuesta: que se trata de un edificio distinto a cada vez. De hecho, según cuenta Byung-Chul Han al comentar este caso: «Tras controvertidos debates, la UNESCO eliminó el templo de Shinto de la lista del patrimonio cultural de la humanidad. Según los expertos de la UNESCO, el Santuario de Ise no tiene más de 20 años de antigüedad» (Han 2017, p. 62). Por el contrario, la tradición oriental parece favorecer la primera respuesta: al margen de que la materia componente sea distinta, el objeto es el mismo, porque su forma es la misma, su localización es la misma, su función (en este caso, además, sagrada) es la misma, etcétera.

Para encontrar algo similar en la tradición occidental podríamos intentar encontrar paralelismos con el proceso de la transustanciación ocurrido durante la eucaristía, por el cual, según la doctrina católica, el pan de la hostia consagrada se transforma en la carne de Cristo, y el vino consagrado en su sangre. Aunque la justificación metafísica de este proceso en la doctrina católica es de corte aristotélico, trayéndolo a nuestros términos podría entenderse como algo parecido a lo anterior: la materia componente de la hostia y del vino, desde el nivel molecular al macroscópico, es irrelevante; su identidad, en este caso por un *fiat* divino ejecutado vicariamente a través del sacerdote católico, coincide a partir del punto de la consagración con la de la carne y la sangre de Cristo respectivamente, al margen de que materialmente (y en este caso también formalmente, o cualitativamente por todo lo demás) sigan conservando la estructura física del pan y del vino respectivamente, y no la estructura física de la carne o la sangre humana, como sería de esperar si nos tomásemos la transustanciación en un sentido literal.

No obstante las diferencias, son procesos parecidos en tanto que, en ambos casos, el poder sagrado (en un caso la doctrina católica, en el otro la sintoísta) impone una condición ontológica que puede chocar con las intuiciones espontáneas de algunas personas. A muchos occidentales, a primera vista, nos resulta extraño decir que el Santuario de Ise lleve siendo *un mismo edificio* desde el siglo VII si sabemos que se ha estado derribando y reconstruyendo cada dos décadas, y a cualquier persona que no acepte el dogma católico de la transustanciación le resultará extraño concebir que ese trocito de pan o ese vasito de vino son literalmente la carne y la sangre de Dios. Sin embargo, ambas cosas tienen sentido en el contexto de una metafísica particular: la del sintoísmo en un caso (aunque quizás este desprecio por la composición material sea extensible a la tradición filosófica oriental más en general)[97] y la del catolicismo en otro.

Pero entonces, ¿quién lleva razón en el caso del Santuario de Ise? ¿Es, o no es un mismo edificio desde el siglo VII? Mi respuesta, ya conocida, es que depende de nuestros intereses teóricos. Una metafísica puede ser mejor que otra para algunos usos o relativamente a algunos parámetros, y peor en otros. Si queremos dar una respuesta en sentido descriptivo, tendríamos que hacer una encuesta (idealmente, en el extremo, a toda la población mundial, o a una muestra globalmente representativa), presentarles el caso y analizar las respuestas. El metafísico que piense que se puede dar respuesta a este tipo de *casos de identidad dudosa* en un sentido descriptivo, como describiendo la realidad objetiva del asunto, simplemente haciendo un esfuerzo de introspección y examinando sus propias intuiciones para luego extrapolarlas y hacerlas pasar por universalmente válidas, se equivoca.

Y así, en este espíritu, cabe responder de la misma manera a la pregunta más general: ¿deberíamos aceptar el esencialismo de la materia como criterio de identidad para los objetos físicos? Depende de nuestros intereses teóricos y prácticos. Esto es lo que hay que responder, en primera instancia, desde una teoría metafísica antirrealista: hay que abrir la puerta a que algunos sistemas ontológicos tengan criterios de identidad incompatibles con los de otros sistemas ontológicos. Asumiendo que ninguno es *el correcto* en un sentido absoluto, sino solo localmente correctos o válidos en función de criterios (o marcos) de referencia que así lo determinen, no hay ningún problema en admitir que desde algunos sistemas ontológicos el Santuario de Ise puede ser un mismo objeto a pesar de cambiar de materia cada 20 años (dicho con más precisión: que ciertos sistemas ontológicos permiten crear modelos ontológicos donde el Santuario de Ise es un mismo objeto a pesar de cambiar de materia cada 20 años) y en otros sistemas ontológicos eso sea una imposibilidad metafísica, y por tanto en ellos no pueda haber modelos ontológicos donde el Santuario de Ise sea el mismo objeto desde el siglo VII hasta nuestros días.

[97] Una discusión sobre este fenómeno, contrastando la tradición china y la occidental, puede encontrarse también en Han (2017).

La cuestión de qué sistema ontológico es mejor, si uno que permite esa posibilidad (y por tanto permite crear modelos donde eso sea un hecho) u otro que no la permite, es una cuestión también metafísica, y desde luego importante: mi posición no es que haya que quedarse en la mera precaución antirrealista de decir que todas pueden ser opciones válidas en distintos contextos y suspender el juicio más allá de eso. Al contrario: hay que inquirir, hay que debatir, hay que seguir pensando en qué circunstancias o bajo qué condiciones una opción puede ser más razonable o mejor que la otra. Lo único que no debemos hacer, desde una perspectiva antirrealista, es presuponer que la solución que consideremos correcta lo es *en realidad*, o en algún sentido *absoluto*. Si es correcta, lo será siempre de manera *relativa*: relativa a nuestros marcos de referencia, perspectivas, intereses teóricos y prácticos, etc. Nunca en un sentido absoluto. Por eso, volviendo al principio, yo hablo de «corrección» o «validez» y no, como la mayoría de metafísicos, de «verdad»: para resaltar esta diferencia de orientación.

Entremos, ahora sí, de lleno en la cuestión principal de esta sección: el criterio de identidad de la continuidad espaciotemporal para objetos físicos. Aunque llamarlo «esencialismo de la continuidad espaciotemporal» podría resultar algo raro, y no es así como suele aparecer en la literatura filosófica, si seguimos la convención usada hasta ahora, resultaría adecuado: no hay nada sustantivamente diferente entre estipular la continuidad espaciotemporal como criterio de identidad o la continuidad psicológica, la continuidad material, la continuidad de forma o de cualquier otro tipo.

El criterio de la continuidad espaciotemporal como criterio de identidad para objetos físicos ha tenido distintas formulaciones en la filosofía de las últimas décadas, pero una versión relativamente neutra podría ser la siguiente: para que dos objetos físicos sean el mismo tienen que seguir una misma trayectoria continua a lo largo de toda su existencia. No pueden tener localizaciones espaciales distintas en un mismo instante de tiempo; es decir, no ha de ser posible la *bilocación* (la posibilidad de que una misma entidad, p. ej. un santo, se encuentre en dos o más lugares al mismo tiempo), y tampoco pueden tener localizaciones espaciales que no estén *unidas por una misma trayectoria continua*; es decir, no ha de ser posible dar «saltos» discontinuos en el espaciotiempo. Incidentalmente, esta doctrina imposibilita también el teletransporte, a no ser que se justifique, quizás, como resultado de una trayectoria continua ejecutada a una velocidad mayor que la de la luz, o a través de agujeros de gusano, u otras posibilidades extravagantes.

Eli Hirsch, en *The Concept of Identity* (1992), desarrolla esta idea de la continuidad espaciotemporal, y su dependencia de la problemática noción de «trayectoria continua», con mayor precisión:

> La trayectoria de un objeto exhibe continuidad espaciotemporal (y corresponde, por tanto, a una sucesión espaciotemporalmente continua de partes temporales del objeto, o, alternativamente, a una trayectoria espaciotemporalmente continua) si, o bien no se mueve en absoluto, o bien se mueve de manera continua. Si definimos un «movimiento pequeño» como aquel en el que un objeto pasa de ocupar un lugar a ocupar un lugar diferente pero muy próximo al primero, entonces podemos definir «moverse de manera continua» como cualquier movimiento que pueda dividirse en una serie de «movimientos pequeños». Y aquí, como antes, podemos distinguir entre distintos grados de continuidad. Una continuidad espaciotemporal fuerte será exhibida por el objeto solo cuando sus movimientos sean divisibles en movimientos tan pequeños como arbitrariamente queramos. Sin embargo, una continuidad espaciotemporal de grado más débil tendrá lugar siempre que los movimientos del objeto sean divisibles en movimientos pequeños pero algunos de estos movimientos pequeños involucren un «salto» de un lugar a otro muy próximo (Hirsch 1992, p. 16, mi traducción).

Tras esta distinción, Hirsch define la noción de que dos lugares se encuentren «muy próximos» el uno al otro en términos de un *solapamiento* entre ambos, de forma que «digamos que dos lugares se solapan si tienen alguna parte en común» (Hirsch 1992, p. 16). Estas sutiles disquisiciones dan una idea de lo difícil que es operacionalizar de manera precisa y objetiva la idea intuitiva de una «trayectoria espaciotemporalmente continua» o simplemente de la «continuidad espaciotemporal», al menos en un lenguaje natural.[98] Y, si intentáramos hacerlo de manera físicamente rigurosa, incluyendo variables como la velocidad o la aceleración, haciendo el movimiento siempre relativo a un sistema físico como marco de referencia, o incluso intentando llegar hasta el nivel cuántico, sería, previsiblemente, más difícil aún (¿qué habría de contar como un lugar «muy próximo» a otro, definiéndolos, como Hirsch, como «teniendo al menos alguna parte en común», al nivel de la mecánica cuántica?).

No entraré aquí a analizar en detalle estas dificultades. Me basta con mostrar que existen y que, de cara a solucionarlas filosóficamente, esto es, mediante análisis realizados en el lenguaje natural (como intenta valientemente Hirsch), sin la ayuda de matemáticas avanzadas o inteligencias artificiales, la prognosis parece ser mala. No obstante, es cierto que algo así como un criterio de continuidad espaciotemporal parece funcionar, en efecto, a nivel intuitivo, por lo menos en la mayoría de los casos, pues, como han observado sus defensores, no solemos considerar que los objetos puedan «saltar» espontáneamente de un lugar a otro sin pasar por los lugares intermedios en una trayectoria (al menos aparentemente) «continua». Sin embargo, creo que habría que distinguir entre que esto sea una regularidad que se da en la naturaleza o en nuestro mundo (que sin duda lo es) y que deba ser codificado como un *criterio de identidad* para los objetos físicos en general.

[98] Digo «objetiva» porque definir la continuidad espaciotemporal de manera subjetiva sería relativamente fácil. Bastaría con postular que una trayectoria espaciotemporalmente continua es aquella que a un sujeto determinado se le aparece como continua, o le parece ser continua, etc.

Si bien es cierto que los objetos físicos en nuestro mundo se mueven de manera (aparentemente, fenoménicamente) continua, sin «saltos» espaciotemporales, eso no es lo mismo que afirmar que *no puedan* moverse de manera discontinua o con «saltos» espaciotemporales. Imaginemos un mundo en el que las leyes físicas fueran diferentes y sí fuesen relativamente comunes los saltos espaciotemporales. Imaginemos, por ejemplo, que en ese mundo hay una pelota de baloncesto roja que, al ser lanzada al aire, desaparece y reaparece una fracción de segundo después a mayor altura, para luego caer desde ahí; es decir, que en lugar de seguir una trayectoria continua entre las manos del lanzador y ese punto máximo que alcanza al ser lanzada, llega hasta ahí desapareciendo y volviendo a aparecer directamente ahí arriba, para luego caer (ahora ya sí de manera continua) desde ahí hasta el suelo. Con todo, la pelota que cae al suelo es indistinguible de la que se lanzó al aire unos instantes atrás: ha seguido una trayectoria discontinua, pero cuando vuelve a reaparecer en lo alto y luego cae al suelo, sigue siendo la misma pelota roja, con las mismas marcas que tenía antes, el mismo olor, e incluso la misma materia componente (si es que tiene sentido hablar de individuar porciones de materia), o, si queremos ir hasta el nivel molecular, incluso las mismas moléculas que la componían antes (si es que tiene sentido hablar de individuar moléculas). ¿Diríamos por ello que la pelota que ha caído al suelo es ontológicamente distinta de la que unos segundos antes lanzamos al aire?

Desde mi perspectiva, no tendríamos por qué, y seguramente, tras la sorpresa inicial, ni siquiera una persona cualquiera que viajase desde nuestro mundo a ese mundo extraño con leyes físicas alternativas tendría por qué hacerlo, a pesar de que esté acostumbrada a que aquí, en su día a día, los objetos no puedan realizar trayectorias espaciotemporales discontinuas. Seguramente acabaría acostumbrándose con el tiempo y acabaría diciendo, como el resto de habitantes de ese mundo, que la pelota roja es *la misma* que antes, a pesar de que haya hecho algo que en nuestro mundo no haría nunca.

Por eso, tener la continuidad espaciotemporal como criterio de identidad para los objetos físicos en general, esto es, como una restricción al nivel de nuestro sistema ontológico aplicable sobre todos los objetos físicos en cualquier modelo ontológico que hagamos desde él, puede ser *demasiado fuerte*. Quizás querríamos dejar abierta la puerta a modelos ontológicos como el que, en mi ejemplo, tendrían los habitantes de ese mundo con leyes físicas alternativas donde algunos objetos dan saltos discontinuos en el espaciotiempo sin por ello dejar de ser considerados como el mismo objeto. Si lo imponemos como criterio de identidad a todo objeto físico en todo modelo posible, nos veríamos forzados a decir que en esos mundos alternativos (si intentásemos modelizarlos respetando dicha restricción) lo que está ocurriendo no es que una misma pelota dé un salto discontinuo en el espaciotiempo, sino que hay una pelota roja (Objeto 1) que es lanzada al aire, y que en ese instante desaparece, dejando de existir, y que una fracción de segundo después aparece más arriba una pelota roja

ontológicamente distinta (Objeto 2) que cae al suelo desde ahí, y que son dos objetos numéricamente distintos a pesar de tener las mismas propiedades intrínsecas (misma forma, mismo color, mismo olor, mismas marcas, misma composición material –si admitimos esto como un criterio posible–, etc.).

Este resultado podría parecer apropiado a muchos filósofos que intuitivamente sientan la continuidad espaciotemporal como una condición esencial (o necesaria) para que la identidad de los objetos se mantenga. En ese caso, dichos filósofos probablemente sí se sentirían inclinados a operar en el marco de un sistema ontológico que impida por defecto que escenarios así (una pelota que desaparece y reaparece en el aire al ser lanzada) sean modelizados ontológicamente como escenarios en los que *el mismo objeto sigue una trayectoria discontinua*, y que imponga que, en lugar de eso, tengan que ser modelizados necesariamente como escenarios en los que *un objeto es sucedido por otro distinto aunque muy parecido al anterior*, precisamente porque hay un salto discontinuo o una falta de continuidad espaciotemporal entre ambos.

Yo lo único que digo es que esa intuición no tiene por qué ser la única defendible, y, si queremos dejar abierta la puerta a que la otra interpretación ontológica de esa situación sea posible en nuestra metafísica (a saber: que se trate del mismo objeto y no de dos distintos), nuestro sistema ontológico no debería tener la continuidad espaciotemporal como criterio de identidad para los objetos físicos (entendida, por ejemplo, como una propiedad esencial de todo objeto físico, y por tanto que todo objeto físico tiene que cumplir necesariamente). De modo que, en función de nuestras intuiciones, o de nuestros intereses teóricos más en general, la continuidad espaciotemporal puede ser apropiada como criterio de identidad para los objetos físicos o puede, por el contrario, resultar demasiado restrictiva.

Sin embargo, no cabe duda de que la continuidad espaciotemporal es una parte importante de nuestra forma intuitiva o preteórica de individuar objetos, o que lo tenemos en cuenta como un criterio importante (aunque no necesariamente el único) y nos apoyamos en él para realizar juicios de identidad. En este sentido, la psicología cognitiva, y en particular la psicología cognitiva del desarrollo, ofrece un marco teórico útil y fructífero en el que examinar esto como una cuestión empírica.[99]

Uno de los conceptos más importantes en el campo de la psicología cognitiva del desarrollo es el de la llamada «persistencia de objetos» («*object persistence*»), que a su vez suele ser medido mediante experimentos en los que se esconde un objeto detrás de una pantalla para que más tarde reaparezca por el otro lado, normalmente

[99] Para una perspectiva desde la psicología cognitiva de muchos casos de identidad dudosa y puzles metafísicos relativos a la identidad y la persistencia de los objetos, como el Barco de Teseo, puede consultarse Scholl (2007). Para una discusión panorámica sobre los principios que rigen el reconocimiento de objetos, o el concepto (psicológico) de «objeto físico» en general, *vid.* Carey (2011).

con alguna modificación. Antes de cierta edad (12 meses según Xu & Carey 1996), los bebés carecen, al parecer, de criterios de identidad en términos de propiedades, e individúan los objetos solo por su continuidad espaciotemporal o por seguir una trayectoria continua, incluso aunque cambien radicalmente respecto a otras propiedades (Xu & Carey 1996, Wilcox & Baillargeon 1999, Carey 2011). También, hasta cierta edad, los bebés parecen incapaces de comprender que un objeto puede seguir siendo el mismo a pesar de cambiar sus límites iniciales, de forma que la *cohesión* del objeto (por ejemplo, que no se rompa en dos) es un principio central de nuestra captación intuitiva de la identidad y la diferencia (Cheries, Mitroff, Wynn & Scholl 2008).

En uno de los experimentos realizados por Xu & Carey (1996), el objeto inicial que aparecía desde detrás de la pantalla por un lado era de un tipo (un camión de juguete) y por el otro lado de otro tipo (un osito de peluche). El experimento consistía en comprobar si los sujetos experimentales (bebés) se sorprendían si, al levantarse la pantalla, se revelaba que había solo un objeto (por ejemplo, solo el camión o solo el peluche), pues esto implicaría, intuitivamente, que se trataba del *mismo objeto* que se aparecía con dos «formas» distintas (camión o peluche) según aparecía por un lado de la pantalla o por el otro. Esto, evidentemente, choca con el sentido común, que dicta que esta clase de metamorfosis no pueden ocurrir. Si los bebés no se sorprendían al ver que era un solo objeto en lugar de dos, eso iría contra la hipótesis de que los bebés ya individúan los objetos por la forma o el tipo de entidad (según Xu & Carey, el *sortal*), como «camión (de juguete)» u «oso (de juguete)», y que los categorizan más bien como meros «objetos» indiferenciados, utilizando solo sus trayectorias espaciotemporales para diferenciarlos: es decir, individuándolos precisamente por el criterio de la continuidad espaciotemporal. En el resumen del artículo puede leerse de forma más concisa:

> Nuestra hipótesis es que los niños muy pequeños representan solo el sortal general «objeto», y construyen los sortales más específicos posteriormente (la Hipótesis de la Prioridad del Objeto –*Object-first Hypothesis*–). Esto está muy relacionado con la conjetura de Bower (1974) de que los bebés usan información espaciotemporal para determinar la identidad de los objetos antes de usar información acerca de sus propiedades. Llevamos a cabo cinco estudios dentro del paradigma del acostumbramiento visual para poner a prueba la Hipótesis de la Prioridad del Objeto. En estos estudios, los bebés de hasta 10 meses de edad fueron capaces de utilizar información espaciotemporal pero no de utilizar información acerca de las propiedades o acerca del tipo de objeto a la hora de representarlos como individuos numéricamente distintos, proporcionando así evidencia empírica a favor de la Hipótesis de la Prioridad del Objeto. Finalmente, a partir de los 12 meses de edad, los niños ya individuaban con éxito los objetos mediante sus *sortales* (Xu & Carey 1996, resumen, mi traducción).

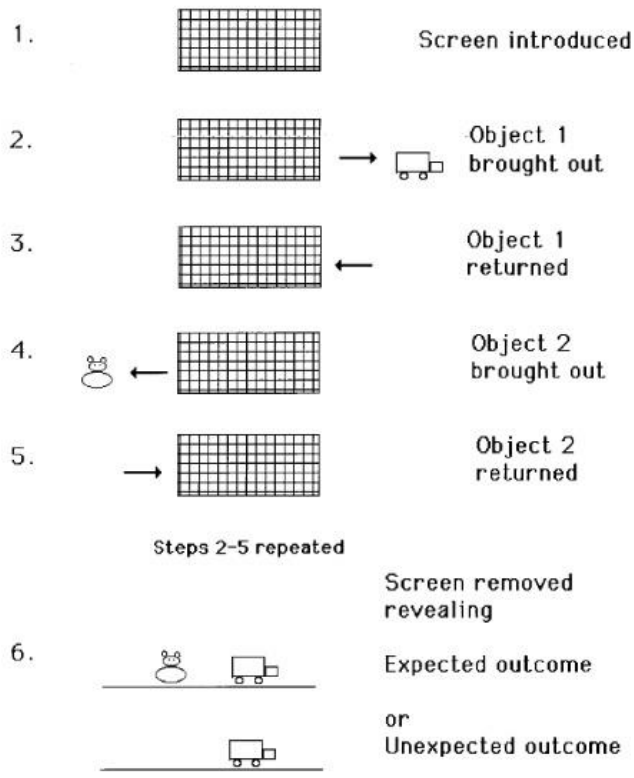

Fig. 8. Extraída de Xu & Carey (1996): «Infants' Metaphysics: The Case of Numerical Identity».

Los resultados de este estudio son relevantes de cara a la discusión filosófica sobre el criterio de la continuidad espaciotemporal porque vienen a decir que, al menos hasta los 12 meses de edad, los humanos tenemos un «mecanismo» de individuación de objetos (mayormente innato, según argumentará más adelante Susan Carey, coautora del estudio, en su libro de 2011, *The Origin of Concepts*) que funciona utilizando *solo* lo que podríamos considerar como el criterio de la continuidad espaciotemporal para distinguir visualmente unos objetos de otros. Es solo a partir de los 12 meses de edad cuando ese criterio se complementa con otros, que las investigadoras llaman *sortales*, apoyándose en las teorías filosóficas de la época, que ligaban mucho la individuación y la categoría ontológica específica o *sortal* del objeto (por ejemplo, Hirsch 1992 o Wiggins 2001), y básicamente quiere decir que al criterio de la continuidad espaciotemporal se añaden también otros relativos a cómo podría ser un objeto del tipo (*sortal*) X para seguir siendo considerado un objeto del tipo (*sortal*) X. Por ejemplo, un camión de juguete no puede convertirse sin más en un oso de peluche, porque eso ya implica un cambio de categoría o *sortal*: se transgreden ciertos límites de lo que *es* ontológicamente un «camión de juguete». Del mismo modo, deformarlo hasta que quedase irreconocible su forma de camión, por ejemplo derritiéndolo o machacándolo con un mazo, o estirarlo hasta que fuese una tira de plástico de 2 metros de longitud, también acabarían con la existencia de ese camión de

juguete *qua* camión de juguete, por lo mismo: por haber violado los límites (en cierto sentido podríamos llamarlo el «rango modal») de su categoría o clase de objeto; pues todas las categorías o clases admiten ciertas transformaciones (p. ej., un camión puede tener 4 ruedas o 6, o quizá incluso 8) pero no otras (p. ej., no puede tener alas en lugar de ruedas).

Los resultados de Xu y Carey apoyan su hipótesis de partida de que los bebés de menos de 12 meses de edad no individúan los objetos por el *sortal* sino como meramente «*cosa que sigue una trayectoria espaciotemporalmente continua*»; en cierto sentido esto quiere decir que les da igual que se transformen de color, de forma y que ganen o pierdan otras características (que para nosotros quizá serían cruciales a la hora de individuarlos) porque sencillamente no las reconocen como determinantes de cara a la identidad. Si esto es realmente así, entonces hay un argumento poderoso a favor de considerar que el criterio de la continuidad espaciotemporal, como criterio de identidad o individuación de objetos físicos, está a la base de nuestra «ontología intuitiva» o de nuestra forma intuitivamente natural (incluso innata) de dividir la realidad en objetos separados, aunque luego, más tarde, lo complementemos con otros criterios.

No obstante, como hemos visto, que esta sea nuestra manera natural y primaria de individuar los objetos tampoco tiene por qué ser el único factor relevante de cara a la decisión teórica de incluirlo o no como criterio de identidad en nuestro sistema ontológico. Como vimos con el ejemplo de la pelota que desaparece y reaparece en el aire un instante después, hay contraejemplos que parecen ir en contra de incluir la continuidad espaciotemporal como un criterio esencial para los objetos físicos, es decir, como una condición necesaria que absolutamente todo objeto tiene que cumplir para mantener su identidad. El caso del teletransporte también es otro: si queremos poder afirmar cosas como que, en el escenario del teletransportador de Parfit (1984), es la misma silla (o animal, o persona) la que entra por un lado y sale luego por el otro, y no otra numéricamente distinta aunque muy parecida, tendríamos que descartar también la continuidad espaciotemporal (además del esencialismo de la materia, como vimos en la sección anterior) como criterio de identidad. Si no, esa interpretación ontológica de los hechos (que es *la misma silla* y no dos distintas, o *la misma pelota* y no dos distintas) sería *metafísicamente imposible* en nuestro sistema.

Aun así, la existencia de estos contraejemplos no debería llevarnos a quitarle importancia a la continuidad espaciotemporal. Hay muchos casos en los que este criterio nos permitiría individuar objetos que de otro modo, atendiendo a otros criterio, quedarían confundidos, y ese es un valor a tener en cuenta. Por ejemplo, los curiosos casos del bolígrafo negro de Nico (su «*mítico boli negro*») o los auriculares de Valeriano («Felipe»), podría decir el crítico, no pueden considerarse como genuinos contraejemplos o casos de identidad dudosa porque *en realidad* todos seguimos

sabiendo que un bolígrafo no es el mismo que el otro, por mucho que Nico se empeñase en llamarlos igual, o unos auriculares no son los mismos que los otros, por mucho que Valeriano se empeñase en llamarlos igual. Y el criterio que nos permite dar cuenta de esa diferencia es la continuidad espaciotemporal.[100] Los auriculares o el bolígrafo no son los mismos porque, si trazamos la trayectoria (espaciotemporalmente continua) del objeto original y de su sustituto, nos daremos cuenta de que el original acaba en la basura, y de ahí probablemente vaya a un gran vertedero, etc., mientras que el sustituto ocupa su lugar (p. ej. en el estuche de Nico); pero claramente se puede ver cómo son dos objetos distintos; en ningún momento se han fusionado en uno, ni uno de los dos se ha transformado en el otro: sencillamente, el segundo ha ocupado el lugar del primero, pero el primero sigue existiendo, y está ahora yaciendo en algún vertedero a las afueras de la ciudad. Obviamente, ni mi amigo Nico ni mi amigo Valeriano pensaban que sus respectivos objetos «espiritualmente idénticos», boli en un caso y auriculares en el otro, fuesen *del todo idénticos*. Ellos eran perfectamente capaces de apreciar esta misma diferencia que acabo de exponer aquí; solo que, un poco a modo de juego, medio en broma medio en serio, decidían ignorarla.

Este podría considerarse un argumento a favor del realista: parece que, por muchos casos raros y extravagantes que queramos poner, al final siempre hay una «solución correcta», de sentido común, que si los analizamos correctamente llegaremos a apreciar como la única verdaderamente adecuada. Yo discrepo con esta idea. Aunque en el caso del bolígrafo de Nico o los auriculares de Valeriano esto sí fuera, en cierto sentido, así; pues ellos mismos, de ser preguntados, podrían haber concedido que *en el fondo* no creían que el objeto fuese numéricamente idéntico a través de sus sucesivas «encarnaciones», sino que era una forma de hablar o una especie de juego, hay otros casos en los que la ambigüedad es mucho más difícil de resolver unívocamente (por ejemplo, el caso de la torre de cubos amarillos en el juego de apilar cubos de madera, o problemas clásicos como el Barco de Teseo, casos de fusión y fisión, etc.). Y, como hemos visto, el propio criterio de la continuidad espaciotemporal se enfrenta también a algunos de estos casos difíciles de zanjar definitivamente en un sentido o en otro; por ejemplo, el de la pelota roja que desaparece y vuelve a reaparecer un instante después al ser lanzada. Apelar ahí al criterio de la continuidad espaciotemporal, lo que nos forzaría a negar la identidad de

[100] Podría usarse también la composición material, siguiendo las sugerencias de Kripke (1980); pero, por los problemas detallados en la sección anterior (y también por Hirsch 1992, etc.), como las dificultades a la hora de individuar pedazos de materia o trazar sus orígenes, puede resultar más difícil. Por ejemplo: el plástico que compone el bolígrafo o la pasta de los auriculares, ¿de qué pozo de petróleo originario proviene? Quizás sea imposible determinarlo si en la fabricación de esa pieza de plástico particular –p. ej. la tapa del boli– se han utilizado materiales distintos con procedencias distintas que luego han quedado fusionados en uno, etc. Por repetir lo ya dicho en la sección anterior: la idea de Kripke se ajusta muy bien a casos sencillos en los que el material componente viene de un objeto fácilmente diferenciado a su vez; por ejemplo, el origen de la pata de madera de una mesa puede trazarse hasta el tronco de un árbol particular, si es una pieza maciza y toda ella ha sido tallada a partir de ese mismo tronco; pero en casos más complejos se vuelve un criterio confuso y difícil de aplicar.

la pelota reaparecida con la pelota original, no es tan fácil como afirmar, en los casos anteriores, que *en realidad* el boli era distinto al anterior. En este caso, hay intuiciones muy fuertes a favor tanto de una cosa como de la otra: probablemente muchas personas considerarían inaceptable llamar a la pelota reaparecida «*la misma pelota*» que la que fue lanzada un momento antes, porque para ellas el criterio de la continuidad espaciotemporal sea muy importante, o incluso innegociable, mientras que otras posiblemente tengan la intuición contraria: que esa desaparición y reaparición momentánea no justifica ignorar todas las demás continuidades entre la pelota desaparecida y la reaparecida (no ya espaciotemporales, pero continuidades al fin y al cabo), como el que tengan el mismo color, la misma forma, exactamente las mismas marcas, etc.; prefiriendo considerarlas un solo objeto.

Por tanto, la cuestión de si deberíamos incluir el criterio de la continuidad espaciotemporal como criterio de identidad para objetos físicos en nuestros sistemas ontológicos queda, como no podía ser de otro modo, abierta. He presentado argumentos a favor y en contra; es tarea de otros evaluarlos en sus contextos apropiados y llegar a la conclusión más adecuada en cada caso. Lo que no puede dudarse es que es un criterio importante, que, si además hacemos caso de lo que dice la psicología cognitiva, utilizamos inconscientemente y de manera innata; sin perjuicio de que podamos también imaginar contraejemplos. El objetivo de esta sección era repasarlo como un criterio de identidad normalmente considerado aplicable a todos los objetos físicos, en contraste con otros (como los esencialismos de la materia, la forma o la función), que suelen considerarse específicos de ciertos tipos de objetos (por ejemplo artefactos).

4.4.3. Criterios de identidad para seres vivos: esencialismo de los orígenes de Kripke

En *Naming and Necessity*, Kripke, además de exponer lo que para él constituyen criterios de identidad razonables para la identidad de objetos físicos, también propone, a lo largo de su argumentación, lo que para él es el criterio principal a la hora de individuar seres vivos: su origen biológico. Mucho se ha escrito al respecto de esta idea, bautizada en la literatura metafísica como «*esencialismo de los orígenes*» o a veces «*esencialismo de los orígenes biológicos»* para distinguirlo de la versión más genérica que también se aplica a artefactos, y que vimos en la sección 4.4.1. Al igual que en los casos anteriores, mi objetivo en esta breve sección no va a ser analizarlo a fondo y sopesar sus virtudes y defectos teóricos, sino meramente presentarlo en su forma más básica como muestra de un esencialismo local más junto con todos los que ya hemos introducido hasta ahora; en este caso con la característica distintiva de ser

un criterio para seres vivos, y no para seres inertes o entidades físicas en general, como los que hemos visto en las secciones precedentes.[101]

Al igual que en el caso de los artefactos, como mesas, sillas y escritorios, Kripke piensa que sus orígenes les son esenciales, en el sentido de provenir de una determinada porción de materia (p. ej., en el caso de una mesa de madera, el provenir de un árbol determinado), también piensa algo parecido en el caso de los seres vivos. En este caso, los orígenes biológicos de un ser vivo no apuntan a la materia de la que está compuesto, como podría ser en el caso de un artefacto, pues, como hemos visto, la composición material de los seres vivos, p. ej. sus células, son renovadas por completo cada cierto tiempo, de modo que tratar de individuarlo por ese criterio daría como resultado seres de menor duración y estabilidad de la que sería ontológicamente deseable. Un humano no dura unos 7 años (o lo que tarden en renovarse todas las células de su cuerpo: el número exacto es lo de menos), sino unos 70. Así, a pesar de que en el caso de los orígenes de los artefactos u otros objetos materiales parece que para Kripke las dos cosas van unidas (el provenir de un determinado origen y el estar compuesto de una determinada materia), en el caso de los seres vivos parece más razonable separarlas.

Los orígenes biológicos de un ser vivo deberán ser entendidos, dependiendo de qué versión del esencialismo de los orígenes defendamos, como o bien proceder de un padre y una madre determinados (o un progenitor determinado, en el caso de las especies con reproducción asexual), o bien de unos gametos determinados (en el caso de las especies con reproducción sexual). Sin embargo, cualquiera de estas dos opciones se encuentra con contraejemplos obvios si pretendemos tomarla como el criterio de identidad total o único (o la *esencia completa*, en mis términos) para ser el individuo X, y no solo como propiedad esencial en el sentido de condición necesaria. Veámoslo en mayor profundidad.

Ciñámonos al caso de las especies con reproducción sexual para simplificar la argumentación. Si tomamos el provenir de unos determinados padres como propiedad esencial para ser el individuo X, y entendemos «propiedad esencial» como queriendo decir «propiedad necesaria» (que es, por cierto, como lo entiende el propio Kripke),[102] entonces eso implicará que *no puede haber un objeto que sea X y no venga de los mismos padres que X*, aunque no dirá nada acerca de lo contrario; de si *podría haber un objeto que venga de los mismos padres que X y no sea X.* Este matiz es importante por el siguiente contraejemplo: imaginemos que X tiene un hermano. Entendida como

[101] Algunos estudios sobre el esencialismo de los orígenes (además de los comentados en la sección 4.4.1) centrados específicamente en los seres vivos son Forbes (2002), Mackie (2002) o Damnjanovic (2009).

[102] *Vid.* por ejemplo Kripke (1980, p. 49): «Si no podemos imaginar un mundo posible en el que Nixon no tenga una cierta propiedad, entonces es una condición necesaria para que alguien sea Nixon, o una propiedad esencial de Nixon [el tener] esa propiedad».

propiedad (o condición) necesaria para ser X, no hay ningún problema, pues lo único que sabemos es que si X no tuviera a los padres que de hecho tiene, no sería X; pero como tiene, de hecho, a los padres que tiene y no otros, esa condición queda satisfecha. Sin embargo, en el otro sentido sí es problemático, pues ahora tenemos *otro* objeto que tiene la propiedad de «ser hijo de los padres de X» y no es X; por lo tanto, tenemos un contraejemplo a la propiedad esencial de tener los mismos padres tomada como condición suficiente. Así pues, si queremos que el tener los padres de X sea condición tanto necesaria como suficiente para ser X, X no podrá tener hermanos (biológicos), ya que su existencia resultaría un contraejemplo a la propiedad esencial entendida como condición suficiente (y *a fortiori* también, por ende, entendida como condición necesaria *y suficiente*).

Lo mismo ocurre si consideramos el esencialismo de los orígenes biológicos como refiriéndose a provenir de unos determinados gametos o de un determinado cigoto. En este caso, los hermanos no resultarían un problema, ni siquiera si entendemos la propiedad de venir de esos gametos o de ese cigoto como condición suficiente (o tanto necesaria como suficiente), pero los gemelos idénticos o monocigóticos sí. Al venir, como su propio nombre indica, de un mismo cigoto, y por tanto también del mismo par determinado de gametos (un óvulo y un espermatozoide concretos), tendríamos el mismo problema que antes. Si venir de unos mismos gametos o un mismo cigoto se entiende solo como una propiedad necesaria que el objeto tiene que tener siempre, pero no suficiente, no pasa nada; pero, si queremos entenderla también como propiedad suficiente, nos topamos con la misma dificultad: los gemelos idénticos no pueden ser un mismo ente a nivel ontológico (al menos no en el caso de la mayoría de ontologías hechas «a escala humana» o con nuestras intuiciones e intereses habituales en mente), pero si entendemos que venir de los gametos A y B, o del mismo cigoto C, es condición *suficiente* para ser el objeto X, entonces no quedará otra salida que considerar que ambos gemelos idénticos son el mismo objeto X a nivel ontológico, lo cual es constituye un contraejemplo claro.[103]

Por tanto, queda patente que tanto si lo entendemos como haciendo referencia a venir de los mismos padres como si lo entendemos como haciendo referencia a venir de los mismos gametos o del mismo cigoto, hay una dificultad (o existen

[103] Aunque Forbes (2002) responde a esta objeción diciendo que no son los gametos, sino el cigoto, donde debemos establecer el origen de los seres vivos, y que los gemelos idénticos no son realmente casos en los que dos organismos distintos surjan de un mismo cigoto. Damnjanovic lo resume así: «Para Forbes, los orígenes biológicos de los organismos que no son gemelos idénticos son sus cigotos, pero los orígenes biológicos de los gemelos idénticos son las células hijas (*daughter cells*) derivadas del cigoto. Así pues, los gemelos idénticos no son [para Forbes] contraejemplos a la idea de que los orígenes biológicos son excluyentes» (Damnjanovic 2009, p. 122, mi traducción). Por lo tanto, este contraejemplo de los gemelos monocigóticos tampoco está exento de controversia.

contraejemplos claros) si queremos que el criterio sea entendido como condición necesaria *y también suficiente* (o solo suficiente, aunque esto es menos común) para ser el objeto X. En defensa de Kripke, no obstante, hay que decir que, como hemos visto antes, él considera las propiedades esenciales como únicamente propiedades necesarias y no suficientes (al menos no cada una por separado), de modo que estos contraejemplos no suponen un problema para él, o para cualquiera que decida adoptar el esencialismo de los orígenes como criterio de identidad entendiéndolo como proporcionando una condición necesaria pero no suficiente para ser X.

Pero, ¿existe algún contraejemplo al esencialismo de los orígenes tomado como propiedad necesaria y no suficiente? Ciertamente hay casos problemáticos donde puede haber intuiciones encontradas, pero el defensor convencido del esencialismo de los orígenes debería ser capaz de superarlos. Por ejemplo, imaginemos el clon de un humano llamado Gervasio, que ha sido clonado utilizando material genético de Gervasio, extraído siendo él ya adulto. Imaginemos también que Gervasio muere, quedando vivo solo su clon. Imaginemos también, para darle más peso al ejemplo, que la madre de Gervasio no sabe ni que su hijo ha muerto ni que ha sido clonado; de modo que un día recibe en casa al clon y, con toda naturalidad, asume que es su hijo que ha vuelto a casa tras haber estado desaparecido unos días. Ahora asumamos que esto se aplica no solo a la madre de Gervasio sino a todo su entorno. Nadie sabe que, tras haber desaparecido misteriosamente y haber vuelto a aparecer unos días después, esa persona que parece ser su amigo de toda la vida, o su novio, o su hijo, es en verdad un clon del Gervasio original y no el propio Gervasio. Esta sería una circunstancia en la que el objeto claramente no viene de los mismos padres, ni del mismo par de gametos, ni del mismo cigoto que el objeto original, pues tiene un origen completamente distinto (p. ej. una placa de Petri en un laboratorio subterráneo de la CIA), pero sin embargo, según propongo interpretarlo, podría ser razonable considerar, al menos a ciertos efectos, que se trata del mismo ser. Si se me concede esto, entonces este caso constituiría un contraejemplo contra el criterio del esencialismo de los orígenes (tanto en su variante «venir de los mismos padres» como en su variante «venir de los mismos gametos») tomado como *propiedad necesaria*, que es como lo entiende Kripke, sin necesidad de entenderlo también como propiedad suficiente.

Evidentemente, interpretar el caso así (como que el clon de Gervasio *es* Gervasio) resulta contraintuitivo y, desde una perspectiva realista al uso, totalmente rechazable. El desconocimiento de la madre y de todo su entorno no justifica que en nuestra ontología Gervasio y su clon cuenten como un mismo ente. Sin embargo, desde una perspectiva antirrealista donde la identidad de los objetos no se dé de manera absoluta sino relativa a perspectivas, puntos de vista o marcos de referencia más en general, podría tener sentido considerar que, al menos desde ciertas perspectivas (como la de la madre de Gervasio, el entorno de Gervasio, etc.), Gervasio y su clon son uno y el mismo objeto. Empero, esto será un consuelo muy escaso para

quien quiera defender este escenario como contraejemplo al esencialismo de los orígenes de Kripke entendido como condición necesaria y no quiera, al mismo tiempo, tener una perspectiva antirrealista o relativizar la identidad a puntos de vista o marcos de referencia. Por eso decía antes que los contraejemplos posibles al esencialismo de los orígenes entendido como condición necesaria deberían ser relativamente fáciles de sortear para sus defensores.

Otros contraejemplos similares serían:

1. El conocido teletransportador de Parfit (1984), si consideramos que al desintegrar y luego recomponer a la persona átomo a átomo el humano resultante tiene como origen «el teletransportador Tierra-Marte» en lugar de unos padres o gametos humanos (como los que sí tiene por origen el humano original, antes de teletransportarse), y queremos considerar al original y al humano reconstituido como el mismo ser. En este caso, si aceptamos estas dos cosas como premisas, serían el mismo ser (si así lo permite nuestro sistema ontológico) pero tendrían orígenes distintos, resultando así un contraejemplo para el criterio de tener el mismo origen entendido como condición necesaria. O, en una variante alternativa de este mismo caso, que Dios decidiera sustituir a una persona X por una copia idéntica suya creada *ex nihilo*. Es un caso equivalente al del transportador, pero con Dios haciendo de «desintegrador y reintegrador de materia» en lugar de una máquina.

2. Un mismo roble pero venido de una semilla distinta de la que realmente le dio origen. ¿Es esto metafísicamente posible? Si le da al lector la impresión de que no, seguramente sea porque está tomando ya el criterio del esencialismo de los orígenes (sea en versión «padres» o en versión «gametos») como condición (al menos) necesaria para que dos entidades biológicas sean la misma. Si le da la impresión de que sí, seguramente sea porque no está convencido de que el esencialismo de los orígenes sea condición necesaria para ser un mismo individuo X. Asumamos que es metafísicamente posible, aunque, como digo, esto empieza a parecer ya una petición de principio. Pero supongamos que por lo general nos parece razonable tener el criterio del origen biológico como un criterio de identidad (entendido como condición necesaria y no suficiente) para los seres vivos, pero que algunos casos nos parecen excepciones aceptables. ¿Cómo podría ser una excepción de este tipo? Imaginemos, como decía, un roble venido de una semilla distinta de la que realmente le dio origen. Intentemos hacer un esfuerzo por no bloquear de entrada esto como posibilidad insistiendo en que, si vino de otra semilla, *no puede ser* el mismo roble. Dejemos esa intuición de lado por un momento.

Tal vez podríamos considerar que dos robles son idénticos porque están exactamente en el mismo lugar y tienen exactamente las mismas características, incluso a nivel genético. Solo que uno salió de una semilla A y el otro salió de una semilla distinta (aunque con la misma información genética, etc.), B. De nuevo,

estamos ante un pulso entre intuiciones opuestas: quien considere esencial el origen (en versión «gametos» en este caso) considerará que, por mucho que los dos robles estén exactamente en la misma localización espaciotemporal, u ocupando el mismo lugar en el mismo periodo de tiempo, y tengan exactamente las mismas características cualitativas hasta el nivel de detalle que queramos (p. ej. hasta ser celularmente idénticos y genéticamente idénticos), el mero hecho de que uno haya venido de una semilla A y el otro de una segunda semilla B impide (convierte en una imposibilidad metafísica) considerar que los dos robles son idénticos. Sin embargo, por el lado contrario, podría haber quien pensase, también de manera más o menos intuitiva, que para ser el roble X basta con estar en el lugar donde está el roble X y en ser fenoménicamente (léase: cualitativamente) indistinguible del roble X.

Pensemos en un niño, por ejemplo. El niño va al campo con sus padres, al mismo lugar donde ya fueron otras veces años atrás, y ve lo que para él es *el mismo roble*, porque está en el mismo lugar y es cualitativamente indiferenciable del que él recordaba. Supongamos, para darle más peso al ejemplo, que incluso se esfuerza por asegurarse de que es el mismo contrastándolo con una fotografía que tomó del roble unos años atrás, y comprueba que es igual; tiene las mismas marcas en su corteza, etc., incluida una talla que grabó él unos años atrás con un cuchillo, escribiendo su nombre en la corteza del árbol. El niño no tiene duda de que se trata del mismo árbol. Sin embargo, sin que él (ni nadie más) lo sepa, Dios decidió cambiarle de mundo posible sin que él (ni nadie más) se diese cuenta del cambio, y el roble que el niño tiene frente a sí es el roble del mundo w2, en lugar del mundo w1, donde se encontraba originalmente; y vino de una semilla distinta a la del roble del mundo w1; concretamente, de la semilla B, que solo existe en w2 (mientras que el roble del mundo w1 emergió de la semilla A). (Concédase todo esto por mor del argumento; si hace falta, recúrrase a Dios como facilitador.)

Pues bien: he aquí un escenario ante el que yo afirmo, desde mis inclinaciones antirrealistas, que podría resultar razonable considerar que los dos robles son el mismo (por lo menos desde la perspectiva del niño, pero probablemente también en un sentido más general, en la medida en que nadie, salvo Dios, tiene noticia de haberse efectuado ese cambio de mundo entre w1 y w2) y sin embargo no tienen el mismo origen biológico (no vienen de una y la misma semilla). De momento, lo único que cabe decir más allá de lo ya expuesto es que la diferencia crucial, en este y otros casos similares, entre la posición realista y la antirrealista, es la de si se considera o no que lo relevante de cara a la identidad entre dos objetos A y B es relativo a la información que tienen los sujetos que los observan o interactúan con ellos, o que en

algún sentido u otro su identidad es relativa a un punto de vista limitado y particular (no el de Dios).[104]

Si se acepta esto, creo que tiene sentido decir que los dos robles son el mismo desde la perspectiva de todo ser viviente en ese mundo (pues todos han sufrido sin saberlo el cambio de un mundo posible a otro). Si no se acepta, y se insiste en que la única perspectiva válida es la de Dios, o en cualquier otro sentido la perspectiva que el realista valide como la absolutamente verdadera o únicamente verdadera, entonces, evidentemente, este contraejemplo quedará invalidado, pues siempre se podrá decir que *en realidad*, tomando toda la información posible en cuenta (y no solo la que tiene el niño, o sus padres, o cualquier otro ser de ese mundo), hay una diferencia crucial que hace que los dos robles sean en verdad objetos distintos. Pero si consideramos, al modo antirrealista, que el punto de vista de Dios es un imposible (o posible como mera ficción teórica, pero un imposible práctico), entonces lo único que nos quedan son las perspectivas particulares, situadas, limitadas, de los sujetos que pueblan el mundo. Y, si se acepta esto, tal vez podría empezar a resultar aceptable la idea de que la identidad de esos dos robles pueda ser la misma a pesar de que Dios decidiera que uno viniese de una semilla distinta que el otro; pues, a todos los efectos, para el niño (y para todos los demás) el roble es uno y el mismo. Tal vez el «factor extra» de que Dios haya hecho que «en realidad» provenga de una semilla diferente a aquella de la que provenía en su anterior aparición, al ser ignoto e inoperante para todos los sujetos implicados (excepto para el propio Dios), no debería tenerse en cuenta.

Pero hay un problema añadido incluso si aceptamos esto como una posibilidad fantástica: el roble (pues sería entonces uno y el mismo objeto) tendría dos orígenes distintos, y por tanto dos propiedades contradictorias: venir tanto de la semilla A como de la semilla B. En la medida en que consideremos (como solemos hacer *de facto*) que venir de un origen es incompatible con venir de otro distinto, esto supondría un problema para nuestra metafísica. Nótese que el problema no es que debamos abandonar la Ley de Leibniz. Si asumimos una interpretación tan restrictiva de la Ley de Leibniz como para que una cosa no pueda tener nunca dos propiedades contradictorias entre sí (como ser de un color y de otro), ya hemos visto en la sección 4.3 que eso nos llevaría a consecuencias ontológicas indeseables, como a tener ontologías en las que los objetos no pueden cambiar de propiedades con el tiempo, etc. De modo que partamos de la suposición de que estamos, o bien contando con una versión más laxa o menos estricta de la Ley de Leibniz, o bien que de alguna otra manera (p. ej. por indexar las propiedades a tiempos, o a mundos posibles, o a perspectivas) estamos logrando hacerla compatible con que un objeto tenga dos

[104] Veremos un caso similar más adelante cuando tratemos el caso de las Tierras Gemelas y el agua que no es H_2O en la sección 5.4. Allí argumentaré que es posible considerar (desde una metafísica antirrealista) que un agua que no sea H_2O puede ser, no obstante, agua, dependiendo de la perspectiva del sujeto que opere con ella.

propiedades mutuamente excluyentes. El problema, por tanto, no es meramente ese: el problema es que en este caso específico las propiedades de venir de una semilla A y venir de otra semilla B *no parecen ser reconciliables*, pues no es que sean incompatibles por una cuestión puramente lógica, que pueda solucionarse, por ejemplo, desambiguando o matizando que *primero* tiene una y *después* tiene otra, o que en el mundo posible w1 tiene una y en w2 tiene otra. Parece que venir de una semilla A y venir de otra semilla B, en el caso de un árbol, son dos propiedades incompatibles no por razones meramente lógicas sino por razones metafísicas: porque no concebimos que en nuestro sistema ontológico algo (en este caso un ser vivo) pueda tener dos orígenes distintos e incompatibles a la vez.[105]

Si aceptamos esto, las posibilidades de validar el contraejemplo del roble proveniente de dos semillas distintas (u otros similares) quedan notablemente mermadas. El mismo problema, en verdad, se aplica al caso del teletransporte o al de la desintegración y recomposición por acción divina. En ambos casos, decir que el ser resultante es *el mismo que el anterior* pero que sin embargo tiene *orígenes distintos* resulta, cuando menos, contraintuitivo. Este es uno de los casos en los que la Ley de Leibniz parece adquirir una fuerza casi irresistible. Si son *uno y el mismo ser*, ¿cómo va a venir de dos sitios distintos? Si decimos que *ese mismo ser*, antes del teletransporte, tenía como origen a sus padres, no podemos a renglón seguido decir que, después de teletransportado, tiene como origen el momento mismo de salir de la boca del teletransportador. Si decimos eso, parece que estemos obligados a afirmar que entonces se trata de dos seres distintos; es decir, que el original no sobrevivió al teletransporte, sino que fue destruido en el proceso y sustituido por una copia cualitativamente indistinguible, negando así la posibilidad misma del teletransporte en este caso.

En el caso de ciertos entes inanimados, como algunos artefactos, parece menos contraintuitivo considerar que el mismo objeto podría tener dos orígenes (o más) distintos, aunque no deja de ser, al menos, inquietante. Theodore Scaltsas (1981) propone varios casos: por ejemplo, el de una casa de madera prefabricada que es desensamblada y reconstruida año tras año, o una vasija de cerámica rota, con los fragmentos esparcidos durante siglos, y después finalmente restaurada. En ambos casos, propone Scaltsas, resulta intuitivo decir que el objeto original y el reconstruido o restaurado es el mismo, y al mismo tiempo decir que en cada nueva iteración (en el caso de la casa prefabricada) o tras ser reconstituida y restaurada (en el caso de la vasija) el objeto resultante tiene un origen distinto que en su aparición original. Es decir: cada verano, cuando se reconstruye la casa de madera prefabricada, esa casa

[105] Parece que sí podría tener dos orígenes distintos pero compatibles; por ejemplo, haber nacido en España y haber nacido en Europa. Ambos podrían considerarse su origen, y considerarse lugares distintos, pero hay una compatibilidad metafísica (y lógica) entre ellos tal que no resultaría problemático. Pero tener como origen dos lugares que sí sean metafísicamente incompatibles, como haber nacido en España y haber nacido en Asia, sí lo sería.

vuelve a tener un origen nuevo, a pesar de ser *la misma casa* cada vez. El objeto deja de existir mientras se encuentra desensamblado y vuelve a existir al volver a ser ensamblado o reconstituido, teniendo un nuevo origen en cada una de esas ocasiones en las que vuelve a reaparecer o vuelve a la existencia, pero a pesar de todo ello, dice Scaltsas, se trata de uno y el mismo objeto en todos los casos.

El propio autor reconoce que algunas personas podrían encontrar esta idea difícil de admitir y que podrían querer argumentar que en realidad el origen del objeto es solo uno (el de su creación por primera vez, por ejemplo, en el caso de la vasija, al ser creada por el ceramista que la fabricó originalmente) y que las nuevas iteraciones o reconstrucciones no suponen un nuevo origen. Pero para contrarrestar esta intuición propone el caso de un niño jugando con bloques de madera, similar al planteado en la sección 4.4.1 sobre criterios de identidad para artefactos. Según él, el niño o su madre podrían derribar la torre hecha de cubos de madera y el niño podría después volver a reconstruirla, y en ambos casos el origen sí sería decididamente distinto, puesto que no hay nada que justifique dar prioridad a uno sobre el otro (en ambos casos es el niño, en su habitación, con sus propias manos, quien apila unos cubos de madera sobre otros), de modo que sería arbitrario suponer que uno de los dos es el «verdadero» origen del objeto; así, mediante ese ejemplo, Scaltsas se propone mostrar que el criterio de tener el mismo origen no puede ser un criterio esencial en el caso de los entes inanimados, puesto que parece haber casos en los que dos objetos (por ejemplo, las dos torres de cubos de madera) pueden ser *el mismo objeto* y sin embargo *tener distintos orígenes* (Scaltsas 1981, p. 397-398).

Sin embargo, incluso aunque aceptásemos la conclusión de Scaltsas de que tener el mismo origen no tiene por qué ser una propiedad esencial para los objetos inanimados, en el caso de los seres vivos, la posibilidad de tener múltiples orígenes resulta mucho más difícil de aceptar. Por ejemplo, afirmar al mismo tiempo que María sobrevivió al teletransporte pero que la María resultante ha pasado a tener ahora otro origen distinto del que tenía antes suena tan descabellado como decir que María antes era un objeto que había sido espaciotemporalmente continuo desde el feto que una vez existió en el útero de su madre hasta el momento mismo de entrar por el teletransportador, que al salir por la otra boca del teletransportador dejó de ser continua con ese objeto anterior, y empezó a trazar una trayectoria espaciotemporal nueva que empieza en el momento mismo de salir del aparato, pero que *a pesar de todo eso* la María original y la nueva siguen siendo el mismo ser. Suena, sencillamente, a imposibilidad metafísica donde las haya.

En este segundo caso, suponemos (es decir; es una restricción, normalmente implícita, al nivel de nuestros sistemas ontológicos) que un objeto tiene que tener *una única trayectoria*, ya sea espaciotemporalmente continua o no. No puede existir un mismo objeto que tenga dos o más trayectorias tetradimensionales distintas. En todo

caso podría haber objetos con varios cuerpos (de tal forma que cada uno tenga su propia trayectoria), o alguna otra cosa similar, pero no diríamos que el objeto tiene por ello varias trayectorias; sino que tiene varios cuerpos o partes espaciotemporales (quizá incluso inconexas entre sí) que tienen trayectorias individuales distintas; pero, si consideramos realmente a dicho objeto multicorpóreo como una sola entidad, parece que estamos obligados a decir que las trayectorias de todos sus cuerpos o partes no pueden sino sumar *una sola*, aunque sea una trayectoria muy compleja, con distintas partes dirigiéndose hacia lados distintos, etc.

Y algo parecido ocurre con el primer caso; el más relevante para nuestra discusión. Decir que María tenía un origen hasta el suceso X y que a partir del suceso X ha pasado a tener otro origen distinto parece ir contra las asunciones más profundas de nuestra metafísica, quizá en un sentido similar al caso del tener dos trayectorias distintas. Si dijéramos que María ha pasado de tener el pelo rubio a tener el pelo moreno tras el suceso X no parece que tuviéramos el mismo problema, lo cual da a entender que no es simplemente porque no admitamos cambios de propiedades, sino porque hay algo de especial en *esta* propiedad (a saber: el origen) que, al menos en el caso de los seres vivos, nos parece intocable, insustituible, inalterable: profundamente *esencial*.

Si afirmamos esto, entonces hemos de darle la razón a Kripke: el origen es una propiedad esencial (en el sentido de necesaria) de los seres vivos, tal que no se puede imaginar (o en cualquier caso sería metafísicamente imposible) un ser vivo que fuera el mismo y sin embargo tuviese un origen distinto del que de hecho tuvo, o que tuviese dos orígenes distintos e incompatibles entre sí simultáneamente, etc. Todos los contraejemplos que hemos intentado poner a este criterio, entendido como condición necesaria, acarrean dificultades teóricas graves o chocan contra intuiciones decididamente profundas, y probablemente muy comunes, hasta el punto de llegar a ser, para muchos, directamente inconcebibles. Siendo esto así, haríamos bien en considerar el esencialismo de los orígenes para los seres vivos, así entendido, como parte de nuestros sistemas ontológicos, al menos para la mayoría de casos de uso habituales, o aquellos que intentemos hacer «a escala humana», es decir, respetando nuestras intuiciones más comunes y nuestra forma preteórica de conceptualizar la realidad.

No obstante, que sean opciones teóricamente extrañas, incluso hasta el punto de ser inconcebibles para muchos, no quiere decir que sean teóricamente imposibles. Podrían, a pesar de todo, crearse sistemas ontológicos donde hubiera objetos unitarios que, sin embargo, a partir de cierto momento pasasen a tener orígenes distintos; así como podría haber objetos con trayectorias espaciotemporales distintas: objetos raros formados por un cuerpo espaciotemporalmente extendido (es decir, incluyendo su trayectoria tetradimensional) hasta el momento t, y a partir del momento t otro

cuerpo, inconexo con el anterior, con otra trayectoria totalmente distinta. Las únicas limitaciones a este tipo de posibilidades tienen que ver con lo que nos resulta intuitivamente aceptable o «posible» en un sentido preteórico, pero las posibilidades teóricas se abren, en principio, hasta el infinito.[106]

En conclusión, entonces, el criterio del esencialismo de los orígenes para los seres vivos, tal como lo propuso Kripke en un primer momento, es decir, como condición necesaria para su identidad, es intuitivo, formidablemente resistente a los contraejemplos, y, para muchos, inviolable. Pero eso no quiere decir que no existan maneras de violarlo. Aunque este tipo de esencialismo, mucho más que otros, resulte idóneo para argumentar, a la manera del realista, que no se trata de una mera convención teórica sino de algo que está «ahí fuera», *en la realidad misma* (y no solo en nuestro lenguaje, nuestra mente o nuestros sistemas conceptuales), y que por eso se nos presenta de forma tan terca y tan autoevidente que ni siquiera nos resultan del todo concebibles sus supuestos contraejemplos, no hay que olvidar que esto no deja de ser fruto de una perspectiva particular: en este caso la nuestra como humanos. Una especie alienígena (o animal, o angélica) podría tener otra radicalmente distinta. Tal vez a nosotros la idea de que los seres vivos solo pueden tener un único origen nos resulte tan intuitiva como para resultarnos innegociable, pero para otra clase de seres cognitivamente muy diferentes podría ser inadecuada o incluso absurda.

Todos los esquemas conceptuales se rompen en algún punto. La presión de lo desconocido es demasiado fuerte. Así como no se podía prever en el siglo XV cómo iba a ser la física del XXI (al menos no al nivel de detalle requerido por un físico actual), ni tampoco existía un lenguaje capaz de permitir llevar a cabo una conversación de alto nivel sobre el funcionamiento interno de una inteligencia artificial; por la misma razón tampoco podemos asumir que nuestro lenguaje o nuestro esquema conceptual de turno, p. ej. nuestra metafísica, formulada en lenguaje natural (en lenguas humanas como el inglés, el español o el chino de la actualidad), con nuestras categorías actuales, etc., puedan dar cuenta de todas las posibilidades. Siempre quedará algo que sea tan extraño, tan ajeno, que rompa con todos nuestros esquemas actuales; que nos resulte completamente imprevisible, imposible de adelantar. Y si esto es así, quizás hagamos bien en no creer que nuestros esquemas conceptuales son *los verdaderamente correctos* en un sentido universal y absoluto.

Esta es la última línea de defensa del antirrealista ante casos como este, en los que la opción realista es claramente más atractiva. Parece como si la validez de este criterio, en este caso el esencialismo de los orígenes (entendido como condición

[106] Y si además aceptásemos que nuestros sistemas ontológicos, o partes de ellos, puedan estar regidos por lógicas no clásicas, podríamos incluso aceptar contradicciones o inconsistencias sin que eso suponga un problema teórico fatal; por ejemplo, admitiendo una lógica paraconsistente como la de Graham Priest, en la que las contradicciones no implican trivialidad y se puede operar con ellas sin que el sistema colapse. *Vid.* Priest, Tanaka & Weber (2022) para una introducción a este tipo de lógica no clásica.

necesaria), residiera no en nuestros sistemas conceptuales (en este caso nuestros sistemas ontológicos), sino en el funcionamiento de la realidad misma; en la naturaleza de las cosas mismas. Pero esto, desde el punto de vista antirrealista, es una ilusión. Lo más prudente sería admitir que dicho criterio está muy extendido y que la mayoría de nosotros lo aceptamos intuitivamente, pero matizar que no sabemos si va a seguir siendo así siempre, o si sería así en todos los casos posibles, incluyendo en todos aquellos casos que ni siquiera podemos prever ni modelizar desde nuestros esquemas actuales. Y este argumento a favor del antirrealismo, en este caso a favor de considerar que las restricciones ontológicas, como los criterios de identidad, están «en el ojo del que mira» (léase: en el sistema ontológico de referencia) y no en la realidad misma, coincide con el argumento que en la sección 2.3.3 presentábamos a favor del pluralismo: se trata de la misma exhortación a la *prudencia*. Y no solo en un sentido epistémico, como también decíamos allí; es decir, no solo preocupándonos por la posibilidad de que en un futuro se demuestre que nuestras *creencias* estaban erradas; sino en un sentido eminentemente práctico: preocupándonos por la posibilidad de que en un futuro (o desde perspectivas radicalmente distintas, para nosotros hoy incognoscibles) *lo que a nosotros ahora nos parece pragmáticamente apropiado, e incluso necesario, ni siquiera tenga sentido*.

4.5. Combinar y separar criterios de identidad

Algunas preguntas que se pueden plantear tras este repaso a distintos tipos de esencialismos locales como criterios de identidad para diversas clases de objetos son: ¿cómo se combinan? ¿Pueden coexistir dos o más esencialismos como criterios de identidad para un mismo objeto o tipo de objetos? ¿Cómo decidir cuál es más importante? En esta sección intentaré responderlas.

4.5.1. Cómo combinar criterios de identidad

En primer lugar, sí, pueden coexistir dos o más esencialismos (de entre los citados en la sección anterior u otros) como criterios de identidad para un mismo objeto o clase de objetos. Por ejemplo, podríamos aceptar que los seres vivos se rijan tanto por el esencialismo de los orígenes de Kripke (en tanto que seres vivos) como por el esencialismo de la continuidad espaciotemporal (en tanto que objetos físicos), y quizá otros. Lo único que hay que tener en cuenta es que, al igual que en el caso de los distintos principios de la Noción Clásica de identidad que veíamos en el capítulo 2, los esencialismos locales también pueden interferir entre sí: la lista ofrecida en la sección anterior ni debe considerarse exhaustiva, ni constituye un conjunto mínimo de esencialismos básicos de los que luego puedan derivarse los demás.

Algunos de ellos podrían entrar en conflicto, siendo incompatibles entre sí. Por ejemplo, considerar que es una propiedad necesaria del agua el hervir a 100 grados, o congelarse a 0 grados (o a la temperatura que sea), entraría en conflicto con el criterio del esencialismo de la forma (si quisiéramos aplicarlo más allá de los artefactos, por ejemplo como criterio de identidad para objetos físicos en general), ya que al hervir o congelarse el agua cambia sustancialmente de forma.[107] Otro ejemplo similar: considerar que es una propiedad esencial de los seres vivos, o de cierta clase de seres vivos, el crecer y pasar por distintas etapas de desarrollo y adoptar formas distintas (como infante y como adulto, por ejemplo), entraría en conflicto también con el esencialismo de la forma entendido de cierta manera, que requeriría que tuviesen siempre la misma.

También podrían imaginarse criterios que interferirían con el esencialismo de la materia, excluyéndose mutuamente. Por ejemplo: tener la misma materia es incompatible con poder renovar su composición. Cualquier criterio de identidad que afirmase como propiedad esencial o necesaria de algo que tenga que ser capaz de sobrevivir a un cambio o sustitución de su materia componente entraría, obviamente, en conflicto con el esencialismo material tal como lo conciben Kripke y otros, y tal como lo hemos presentado aquí. Tal vez querríamos decir que es una propiedad necesaria para que algo sea un determinado gas que pueda sobrevivir a un cambio de su materia componente al nivel atómico (si aceptamos la posibilidad de individuar átomos) mientras conserve su composición a una escala mayor (*macro*); p. ej. estar compuesto en un 75% por moléculas de hidrógeno y en un 25% por átomos simples de helio. Ese compuesto de hidrógeno y helio sería, según este criterio, *el mismo gas* que otro que, además de cumplir con cualesquiera otras condiciones necesarias, cumpliese con la condición de tener esas mismas proporciones de hidrógeno y helio (75% y 25% respectivamente) pero admitiendo la posibilidad de que los *átomos particulares* de hidrógeno y helio en cada caso sean numéricamente distintos. Es decir: que el gas sería el mismo siempre que tenga (además de sus otras posibles condiciones, p. ej. estar en el mismo lugar, o tener una trayectoria espaciotemporalmente continua entre un momento de tiempo y otro, o lo que fuese) un 75% de hidrógeno y un 25% de helio, *aunque los átomos de hidrógeno y helio que lo compongan sean numéricamente distintos de los originales.*

Este es un criterio de identidad claramente muy técnico, y probablemente solo aplicable en el campo de la química, pero podría, no obstante, establecerse. En ese caso, tendríamos que rechazar el criterio del esencialismo material (al menos para la misma clase de objetos), pues ambos serían incompatibles entre sí. Y parece claro que

[107] Qué implique o no un «cambio de forma» es, obviamente, una cuestión que habría que dirimir, pues podría objetarse que el agua cambia de forma constantemente. No me pronunciaré aquí sobre este punto, dado que solo es un ejemplo para demostrar que algunos criterios de identidad pueden ser incompatibles entre sí.

este criterio recién confabulado de «ser capaz de sobrevivir a la sustitución de los átomos componentes con tal de que se conserven las proporciones a una escala mayor» (p. ej. en términos del porcentaje de cada elemento) sería también incompatible con el esencialismo mereológico, si entendemos los átomos como *partes* del gas. En ese caso, el criterio exige que sea posible cambiar sus partes (todas ellas, incluso) sin que el gas deje de ser el mismo, lo cual choca contra el esencialismo mereológico en todos sus grados; por tanto, este criterio de identidad para gases solo sería compatible con un *antiesencialismo mereológico* o un esencialismo mereológico de grado 0.

Y esto nos lleva a la siguiente posibilidad: criterios que puedan interferir entre sí de manera que no sean necesariamente excluyentes, pero que sí sean reducibles uno al otro dependiendo de cómo los entendamos. Este sería el caso del esencialismo de la materia y del esencialismo mereológico, como se acaba de ver. Dependiendo de cómo los operacionalicemos, podríamos llegar a concluir razonablemente que siempre que un objeto tenga las mismas partes (esencialismo mereológico) estará compuesto también de la misma materia.[108] En ese caso, el esencialismo material sería superfluo respecto al esencialismo mereológico, y podríamos sencillamente afirmar como criterio de identidad este último, desechando el primero. Este tipo de relaciones de dependencia son también relativamente frecuentes.

Otros criterios, en cambio, pueden ser complementarios. Entendidos a la manera como los hemos estado entendiendo hasta ahora, como proporcionando condiciones necesarias pero no suficientes para la identidad del objeto (o tipo de objeto) en cuestión, deberíamos asumir en principio su compatibilidad, aunque en algunos casos particulares, como el recién mencionado, puedan entrar en conflicto. Por ejemplo, entendidos de esta manera, el esencialismo de la materia, de la forma y de la función que presentábamos como ejemplos de posibles criterios de identidad para artefactos podrían combinarse, obteniendo como resultado un criterio de identidad más complejo tal que los objetos designados (p. ej. los artefactos), en nuestras ontologías, tienen que tener como propiedades esenciales, es decir, necesarias (o como condiciones necesarias para su identidad), tanto estar compuestos de la misma materia, como tener la misma forma, como tener la misma función. Cada uno de estos tres criterios (a, b o c) puede darse por separado, pero, combinándolos, obtenemos su

[108] La inferencia inversa es más problemática. Una cosa podría, en principio, estar compuesta de la misma materia y sin embargo perder alguna parte, o incluso sumar otra nueva. Por ejemplo, podríamos considerar que un trozo de arcilla entero y ese mismo trozo de arcilla más adelante tras arrancársele un pequeño pedazo son el mismo objeto y están compuestos de la misma materia (la misma arcilla): en ese caso ambos objetos tendrían la misma materia componente pero (al menos) una parte distinta, con lo cual ya no cumplirían con el criterio del esencialismo mereológico total (o esencialismo mereológico de grado 1). Lo mismo se diría de una mesa de madera a la que quitemos o sumemos una astilla, etc. Pero todo esto depende de varias asunciones de fondo (qué entendamos por «parte», qué entendamos por «ser la misma materia», etc.) que no vamos a analizar en mayor profundidad aquí. Nótese, solo, que esa dependencia existe.

conjunción: a & b & c. Si hacemos esto, para considerar que un artefacto cualquiera es idéntico a otro hará falta, no solo, como proponía Kripke, que estén compuestos del mismo trozo de materia (p. ej. de la misma pieza de madera venida del mismo árbol), sino también que tengan la misma forma y que cumplan la misma función.

En el ejemplo de Kripke del escritorio de madera, comentado en la sección 4.4.1 (Kripke 1980/2017, p. 112), donde Kripke argumenta a favor del criterio de la composición material como propiedad esencial para los artefactos, e ignorando los otros dos criterios, tendríamos como resultado que *para que un artefacto sea idéntico a otro* hace falta (es necesario), *grosso modo*, que estén compuestos de la misma pieza de materia. Pero si realmente imponemos esto como el *único* criterio de identidad para los artefactos, entonces la forma y la función (y todo lo demás) resultará irrelevante para su identidad. De modo que podrían buscarse contraejemplos como el siguiente: imaginemos que en otro mundo posible la misma pieza de madera que en el mundo real dio lugar a ese escritorio del que habla Kripke hubiera sido tallada con otra forma y convertida en una silla. Si tomamos el criterio de la composición material como *único* criterio, tendríamos que concluir que esa silla y esa mesa de escritorio son idénticas: son *el mismo objeto*. O un caso parecido: una moneda de oro en forma de moneda y convertida en colgante. Al estar compuestas de la misma pieza de oro, si sostenemos el criterio de la composición material defendido por Kripke como *el único criterio* de identidad para ese objeto o ese tipo de objetos (en el sentido de condición tanto necesaria como suficiente para su identidad; es decir, como su *esencia completa*, tal como veremos en el siguiente capítulo), tendríamos que concluir también que la moneda de oro y el colgante son *el mismo objeto*.

Este tipo de contraejemplos pueden ir contra las intuiciones de muchas personas. Para solventarlos, una de las maniobras disponibles para el ingeniero de sistemas ontológicos es añadir *otras* condiciones necesarias que limiten o restrinjan las identificaciones posibles. Por ejemplo, supongamos que añadimos el esencialismo de la función para complementar el esencialismo de la materia y evitar así algunas de estas dificultades. En un sistema ontológico donde los artefactos (o el tipo de objeto relevante) tenga que cumplir con ambas condiciones, tanto estar compuestos de la misma materia como tener la misma función, para poder considerarse idénticos, los contraejemplos anteriores dejarían de ser aplicables, puesto que una moneda de oro no tiene la misma función, presumiblemente, que un colgante de oro (exceptuando casos muy especiales, como intentar vender ambas cosas en una casa de empeño), ni una mesa de escritorio tiene la misma función que una silla (de nuevo, haciendo las excepciones convenientes). Si aceptamos esto, ambos pares de objetos no podrían ser idénticos, pues, aunque cumplan los dos con el criterio de estar compuestos de la misma materia, no cumplirán con el criterio de tener la misma función.

Sin embargo, se puede ir más allá. Podrían imaginarse contraejemplos como el siguiente: una mesa de café baja, verde, redonda y decorada con exquisitas tallas que representan escenas mitológicas, construida del mismo material que una mesa de comedor grande, alta, rectangular, sin decorar y sin pintar. En este caso los dos objetos están hechos de la misma materia original (la misma madera, venida del mismo árbol, etc.) y tienen (de nuevo, presumiblemente) la misma función, en tanto que ambas son mesas que pueden utilizarse para apoyar platos de comida, bebidas, objetos decorativos, etc. Sin embargo, las intuiciones de muchas personas podrían favorecer la interpretación ontológica de que se trata de dos objetos distintos. Además, para evitar ciertas objeciones, los dos objetos no tienen por qué estar en mundos posibles distintos: pueden estar en el mismo mundo, simplemente separados por un cierto periodo de tiempo. Una mesa puede llegar a *transformarse* en la otra, al igual que una moneda de oro puede fundirse y transformarse en un colgante, o a la inversa: no hace falta imaginar que están existiendo ambas a la vez en mundos distintos.

Si consideramos estos como contraejemplos, entonces necesitaremos añadir alguna otra condición más, pues está claro que solo con la misma materia y la misma función no será suficiente para evitarlos. Entonces podríamos añadir el criterio de la igualdad de forma o *isomorfismo*.[109] Combinando los tres criterios, los contraejemplos anteriores ya no serían aplicables, pues las dos mesas del ejemplo anterior no cumplirían con la condición de ser, además de *isohileicas* e *isofuncionales*, *isomorfas*. Así, para que un artefacto cuente como *el mismo* que otro, hará falta que esté (1) compuesto de la misma materia, (2) tenga la misma función, y (3) tenga la misma forma.

El problema de aceptar este criterio de identidad triple para artefactos es que, aunque bloquea los contraejemplos anteriores, puede resultar excesivamente restrictivo o intolerante en otros casos. Por ejemplo: quizás podríamos querer decir que dos mesas hechas del mismo material y de la misma forma son el mismo objeto, aunque no tengan la misma función, por estar una dedicada a ser un escritorio en un aula de colegio y la otra a ser una mesa-taller en un taller de carpintería. Si consideramos estas dos como funciones (lo bastante) distintas, este simple caso funcionaría como contraejemplo frente al triple criterio de la materia, la forma y la función.

Otro contraejemplo, esta vez negando el criterio de la composición material: imaginemos que para cierto sujeto, o en cierto contexto, o para ciertos efectos, resulte irrelevante el criterio de la composición material (como vimos antes, en la sección 4.4.1, que podría ser el caso en el juego del niño y el juego de apilar bloques de madera). Imaginemos que una nevera sale de la cadena de montaje un jueves 8 de

[109] Siguiendo esta misma convención, la igualdad de materia podría llamarse «*isohileísmo*», y la igualdad de función «*isofuncionalismo*». Aunque seguramente existan opciones terminológicas mejores.

noviembre a las 15:44 y es enviada a un almacén de donde luego será distribuida y llegará a la tienda minorista que finalmente la venda. Supongamos que Erica está en la tienda comprando una nevera, y decide llevarse ese ejemplar. Ahora supongamos que en otro mundo posible (w45), ese mismo ejemplar (el que terminó de producirse en esa fábrica concreta el jueves 8 de noviembre a las 15:44, exactamente en el mismo lugar de la cadena de montaje, etc.), que Erica está observando en la tienda, tiene como materia componente otra distinta de la de la nevera del mundo real. En el mundo real, todo el hierro utilizado para producir esa nevera de la tienda que Erica está pensando en comprar viene de una mina de hierro de China. En el mundo posible w45, viene de una mina de hierro de Australia. La nevera está compuesta en un 75% de hierro, supongamos, con lo cual tres cuartas partes de su materia componente son distintas (supongamos que el resto no), si aceptamos la posibilidad de individuar pedazos de materia por su origen, como parece aceptarlo Kripke.

Esto, para muchos filósofos (y personas de la calle seguramente también) podría constituir una diferencia suficiente como para considerar que las dos neveras son ontológicamente objetos distintos: estos serán quienes consideren, seguramente, indispensable el esencialismo de la materia (o el *isohileísmo*) como criterio de identidad para artefactos. Pero puede haber otras personas (u otros contextos, etc.) para quienes esta diferencia de materia componente sea irrelevante, por ejemplo, para la propia Erica, la compradora del ejemplo. Ella puede que estuviera dispuesta a considerar que está comprando *la misma nevera* incluso aunque le dijesen que el hierro que la compone ha venido de una mina de Australia en lugar de una mina de China, como le habían asegurado en un principio. Supongamos que Erica no piensa que por ello esté comprando otro ejemplar distinto: piensa que está comprando el mismo ejemplar, solo que con la propiedad de tener una materia de origen distinto (y por tanto también numéricamente distinta, si aceptamos la posibilidad de individuar la materia por su origen). Pero esa propiedad no afecta, para ella, a la identidad del objeto. En este caso, Erica sería una persona que no tendría, en su sistema ontológico implícito (o explícito, si además resulta ser filósofa o haber pensado sobre estos temas), el criterio de la igualdad de materia como criterio de identidad para artefactos. Por tanto, Erica, en este ejemplo, no es una *isohileísta*.

Ejemplos parecidos podrían invocarse para argumentar en contra del esencialismo de la forma. Uno sencillo: para alguien una moneda de oro redonda, sin efigie y con un agujero cuadrado en el centro podría refundirse en otra moneda también de oro (mismo material) y también del mismo valor en el mismo sistema monetario (misma función), pero con una forma distinta (p. ej. romboide, sin agujero y con la efigie del rey por las dos caras), y sin embargo ser *la misma moneda*. Para otros, este cambio de forma podría resultar determinante (por considerar la forma una propiedad esencial de los artefactos en general, o de las monedas en particular) y romper su identidad: estos serán los esencialistas de la forma o *isomorfistas*. Pero para

todos aquellos que consideren esto como una posibilidad metafísica legítima (que sea la misma moneda a pesar de no tener la misma forma), habrá que concluir que la igualdad de forma sencillamente no es un requisito (léase: una propiedad esencial, entendida como propiedad necesaria) para que dos cosas sean ontológicamente idénticas.

En suma, queda claro que mantener cada uno de los tres criterios por separado es problemático, pues pueden surgir contraejemplos, pero también es problemático, por lo mismo, intentar combinar los tres a la vez. Las soluciones, si queremos evitar todos los obstáculos anteriores, requerirán de una ingeniería metafísica más fina, o bien limitando la aplicación de los distintos criterios con cláusulas más restrictivas, haciendo que valgan solo en determinados casos y no en otros (p. ej. que en vez de valer para todos los artefactos, universal o indiscriminadamente, valgan solo para algunos tipos de artefactos, o en determinadas circunstancias, o bajo determinadas condiciones), o mediante otras herramientas al alcance del metafísico, como reformular el concepto mismo de *propiedad*, o, como vimos en el capítulo 2, el de *identidad*, o haciendo otros ajustes semejantes. Otra opción, naturalmente, es «morder la bala» y aceptar que hay determinados contraejemplos que lo son genuinamente, y en los que hay que aceptar, aunque resulte *prima facie* contraintuitivo, lo que el criterio en cuestión estipula. Por ejemplo: sostener que en el caso de las dos mesas (la de café, pequeña, redonda y verde, y la de comedor, grande, rectangular y sin pintura), hay que afirmar que son *la misma mesa*, a pesar de las diferencias aparentes, sería validar los criterios de la materia y de la función (o solo el de la materia, o solo el de la función), e ignorar el de la forma, frente a quienes querrían afirmar también este último.

Esta solución, que consiste en *invalidar las intuiciones de ciertas personas* (incluidas, a veces, las propias) en algunos casos, en favor de sencillamente afirmar lo que dicte la doctrina metafísica en cuestión, es no solo relativamente común, sino probablemente indispensable hasta cierto punto. No podríamos estar renegociando continuamente los contornos de nuestras ontologías solo porque haya personas con intuiciones contrarias a las nuestras. En algún punto será necesario establecer ciertos límites y asumir que siempre irán contra las intuiciones y preferencias de alguien. Pero, evidentemente, hay una diferencia entre afirmar que esos límites son los más razonables desde cierto punto de vista o dadas ciertas condiciones o asunciones de partida, como debería decir el antirrealista, y afirmar que esos límites son *los únicamente y verdaderamente correctos porque la realidad misma es así*, como pretendería el realista. Esa diferencia es, a riesgo de repetirme en exceso, la línea divisoria fundamental cuya explicitación e iluminación constituye la columna vertebral de este trabajo.

4.5.2. Cómo separar criterios de identidad que están operando a la vez

Ahora que ya ha quedado claro que los criterios de identidad pueden combinarse y hemos repasado algunas de esas posibles combinaciones, abordemos la siguiente pregunta: ¿cómo separarlos o distinguirlos cuando se están dando varios criterios de identidad a la vez? Para esto, retomemos la distinción ensayada al final del capítulo 2 entre teorías normativistas y teorías descriptivistas. Estas dos orientaciones fundamentales se aplican también a la cuestión de los criterios de identidad. Si tomamos una perspectiva *normativista*, nuestra preocupación será, principalmente, inquirir sobre qué criterios de identidad *deberíamos adoptar* con vistas a satisfacer ciertos fines teóricos o prácticos. Se podrán argumentar cosas como, por ejemplo, que los objetos físicos *deberían* estar regidos, en nuestros sistemas ontológicos, por el criterio de continuidad espaciotemporal, o por el esencialismo de la materia, o por cualquier otro, atendiendo a razones teóricas, como que ello refleja mejor nuestros intereses o nuestra forma intuitiva o preteórica de separar la realidad en objetos. Por otro lado, desde una perspectiva *descriptivista*, la pregunta fundamental es la de *qué criterios de identidad está usando realmente la gente* (ya sea la gente en general o ciertos sujetos en particular, p. ej., los físicos al hacer física, o los microbiólogos al hacer microbiología, etc.). Como dijimos en capítulos anteriores, estas dos orientaciones deben estar claramente diferenciadas para no incurrir en ambigüedades y confusiones.

Teniendo esta distinción en mente, el problema que se plantea a la hora de intentar discernir qué criterios de identidad están siendo usados en un caso cualquiera está, claramente, del lado *descriptivista*. Se trata de intentar averiguar qué criterios están siendo utilizados y, si cabe, qué peso tiene cada uno: cuáles son más importantes en el sistema ontológico en cuestión y cuáles menos. Para esto, la metodología más adecuada, a mi juicio, es la estadística. Ya sea por medio de encuestas o de experimentos como los diseñados por los psicólogos cognitivos, como el experimento de Xu & Carey (1996) de los juguetes apareciendo desde detrás de una pantalla, que vimos en la sección 4.4.2, un análisis estadístico de los resultados permite discernir si un criterio está siendo utilizado (p. ej. la continuidad espaciotemporal o la clasificación por medio de *sortales*, en el experimento de Xu y Carey) y, en su caso, cuál tiene más peso en caso de que dos o más criterios puedan estar operando a la vez. Veámoslo con el **Paradigma de las transformaciones ocultas.**

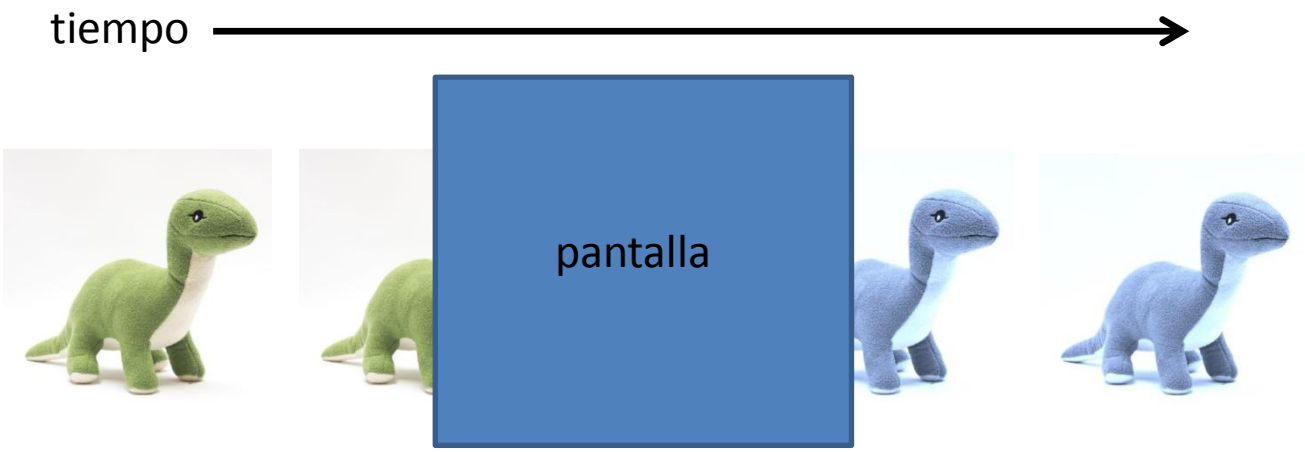

Fig. 9. Esquema del experimento en que un objeto se transforma detrás de una pantalla.

En el caso ilustrado en la *Fig. 9* se puede ver cómo un objeto, en este caso un peluche de un dinosaurio verde, se desplaza lateralmente hasta desaparecer detrás de una pantalla y emerge por el otro lado de la misma «transformado», o con una propiedad cambiada; en este caso, el color, habiendo pasado de ser verde a ser azul, mientras que permanece indistinguible respecto a todo lo demás (forma, tamaño, etc.). En este caso, el objeto podría haber cambiado realmente de color tras la pantalla (habiendo sido teñido) o haber sido sustituido por otro indistinguible excepto por ser de un color distinto. El objetivo del experimento es determinar de alguna manera (ya sea preguntándoselo directamente o mediante métodos psicológicos como medir el tiempo que permanece el sujeto observando cada resultado, o medir algún otro tipo de marcador fisiológico o neurológico de sorpresa, reconocimiento, etc.) si el sujeto considera que el objeto «transformado» que ha emergido por el lado derecho de la pantalla es el mismo objeto o un objeto numéricamente distinto del que entró por el lado izquierdo.

Después, el esquema básico del experimento puede usarse para contrastar unos criterios con otros. Supongamos que en vez de cambiar el color, el color se mantiene estable pero cambia la forma del objeto. Esta vez, el objeto que entra por la izquierda de la pantalla es, de nuevo, el peluche de dinosaurio verde, pero el objeto que sale por la parte derecha tiene forma de pelota, siendo también de fieltro (o un material parecido) y también del mismo tono de verde que el objeto original (ver *Fig. 10*). El material se mantiene estable, el tamaño se mantiene estable, el color se mantiene estable (al contrario que en la anterior iteración del experimento) y la forma es lo único que cambia (mientras que en la iteración anterior esta se mantenía estable). Comparando las respuestas entre la iteración anterior y esta, podremos reconocer si los sujetos consideran más plausible que el objeto sea el mismo tras un tipo de

transformación u otro. Por ejemplo, es posible que el color resulte ser *menos importante* que la forma, en el sentido de que un mayor número de sujetos consideren idéntico al objeto transformado y al original en la primera iteración, donde solo cambia el color (el dinosaurio azul frente al dinosaurio verde) que en la segunda, donde solo cambia la forma (la pelota verde frente al dinosaurio verde). Este resultado sería evidencia a favor de que, para dicho grupo de sujetos, el criterio de la igualdad de forma (*isomorfismo*) tiene *más peso*, o es *más importante*, como criterio de identidad o de individuación, que el criterio de la igualdad de color (*isocromatismo*).

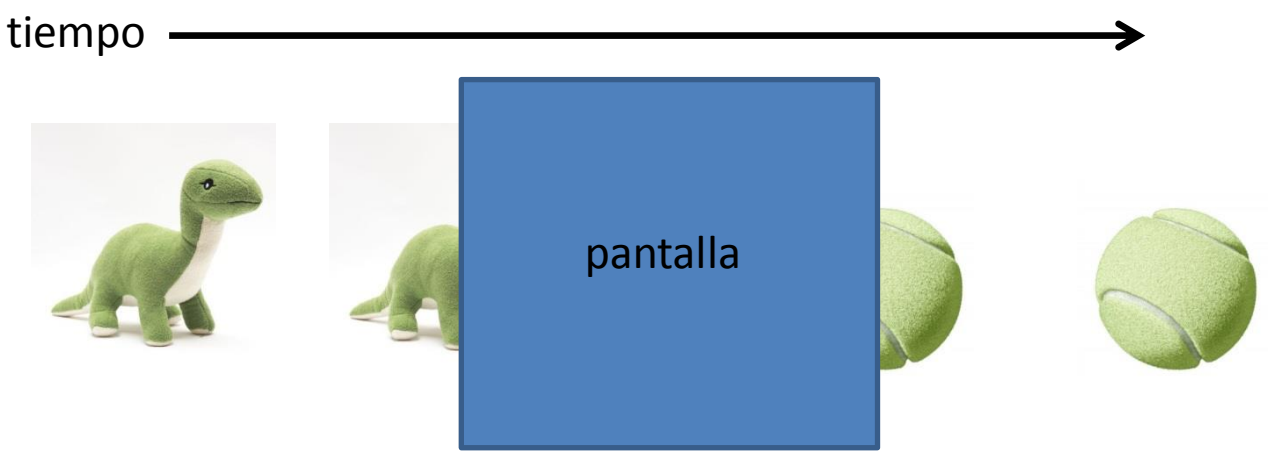

Fig. 10. Otra posible iteración del experimento, cambiando la forma en lugar del color.

El mismo proceso puede repetirse con tantos criterios como se quieran (o se puedan) explorar. El diseño del experimento es tal que la continuidad espaciotemporal es el único que está asegurado: aunque el objeto sufre la «transformación» fuera de la vista del sujeto, puede inferirse que atraviesa el espacio oculto por la pantalla en una trayectoria espaciotemporalmente continua, como la que exhiben la mayoría de objetos normales y de buen comportamiento en nuestro mundo. Pero, más allá de eso, las posibilidades son muy amplias: además del color, la forma o el material, podrían variar el tamaño, las proporciones, la textura, las partes (p. ej. un dinosaurio con 4 patas frente a un dinosaurio con solo 3 patas), la colocación de dichas partes, etcétera.

Con todo, este experimento no es más que una posible aproximación al proceso comparativo que está verdaderamente en juego, y que constituye el foco de esta sección. También pueden hacerse experimentos de otras clases, incluidos experimentos mentales. Uno mismo, mediante introspección, puede preguntarse (normalmente de manera fructífera, pues no solemos pensar en estas cosas de manera tan explícita) qué cambios podría tolerar determinado tipo de objeto, o determinado

objeto en particular, antes de perder su identidad. Tomemos por ejemplo a Sócrates, perenne sujeto de la experimentación filosófica: ¿podría haber sido panadero en lugar de filósofo y seguir siendo el mismo ente? ¿Podría haber sido Sócrates una mujer y seguir siendo el mismo ente? ¿Podría haber sido persa en lugar de griego y seguir siendo el mismo ente? ¿Podría haber sido un elefante en lugar de un ser humano y seguir siendo el mismo ente? ¿Podría haber tenido tres brazos en lugar de dos y seguir siendo el mismo ente? ¿Podría haber tenido la piel de color verde y las orejas puntiagudas y seguir siendo el mismo ente? ¿Podría haber medido cuatro metros de alto y seguir siendo el mismo ente?

Todas estas preguntas pueden, en principio, responderse, si bien el sistema ontológico de referencia será, en cada caso, el de cada uno, o aquel al que se adscriba cada experimentador, lo cual puede resultar excesivamente subjetivo para muchos que, ansiosos por universalizar, pretenden encontrar *la verdad del asunto*. Pero puede ser un buen comienzo. De preguntárselo a uno mismo se puede pasar a preguntárselo a muestras representativas de poblaciones locales, y en último término a algún tipo de muestra representativa de la población global. Si se hicieran estas preguntas, a modo de encuesta, a una muestra representativa de toda la población humana, extendida tanto en el espacio (a lo largo y ancho de toda la Tierra) como en el tiempo (desde el comienzo de la oralidad hasta nuestros días y más allá en el futuro), podrían empezar a vislumbrarse los contornos de lo que podríamos llamar, ya sin demasiados reparos, el «rango modal» de Sócrates según la especie humana en su conjunto.

Tal grado de universalidad debería ser suficiente para el crítico, siempre que nos mantengamos en un plano puramente descriptivo. Esto es asumiendo, cómo no, que hubiese cierta homogeneidad en las respuestas. Si hubiera pequeñas divisiones y disensos locales pero pudiera extraerse una clara tendencia a nivel global, no sería un problema: por ejemplo, si los yanomami del Amazonas tienen unos criterios de individuación para los seres humanos muy distintos comparados con la media del resto del mundo, podría ignorarse como «ruido» estadístico. Sin embargo, si al nivel global, agregado, hubiese diferencias sustanciales, tales que, p. ej., un 60% de la humanidad (pasada, presente y futura) estuviese de acuerdo en afirmar una determinada «frontera» del rango modal de Sócrates, como que no podría nunca ser verde, mientras que otro 40% se encontrase, en cambio, predispuesto a tolerar esa clase de transformación, entonces nos veríamos en un caso de disenso (al menos respecto a ese parámetro o dimensión en particular del rango modal de Sócrates) del que no se podría extraer un patrón claramente universal, salvo el del propio desacuerdo al respecto.

No obstante la dificultad (o incluso imposibilidad, dependiendo de cómo nos posicionemos respecto a la posibilidad de los viajes en el tiempo) de este ejercicio en la práctica, imaginar cómo sería, aunque solo sea como ejercicio teórico, puede

resultar ya revelador. De manera especialmente destacada de cara a este trabajo, revelaría, como mínimo, que los contornos del rango modal de Sócrates (o de cualquier otro objeto o tipo de objeto) para un cierto grupo de sujetos son (1) relativos a las presuposiciones y restricciones ontológicas de tal grupo de sujetos, que podrían formalizarse como un *sistema ontológico* si fueran suficientemente descubiertas y explicitadas (proceso al que esta clase de experimentos podría contribuir), y (2) distintos para unos grupos (o sistemas ontológicos) y para otros. Así, este tipo de experimentos, mentales o no, sirven, como mínimo, para ilustrar la dificultad a la que se ve enfrentado el realista cuando pretende que el rango modal de Sócrates (o de cualquier otro objeto) sea universalmente, unívocamente y únicamente *uno*.

4.6. Criterios de identidad y rango modal

Llegados a este punto es necesario caracterizar la noción de *rango modal* de manera más completa, aunque ya ha quedado al menos parcialmente introducida. El concepto de rango modal hila todo lo que hemos visto en este capítulo respecto a los criterios de identidad, ya sean más globales (como la Ley de Leibniz) o más locales, afectando a parámetros concretos (como el origen, la composición material o el tipo de movimiento por el espaciotiempo), aglutinándolo todo en una misma idea.

El rango modal de un objeto es simplemente el espacio de posibles transformaciones que son compatibles con la identidad ontológica del objeto. Dicho en otras palabras: el rango modal de un objeto contiene dentro de sí todas aquellas posibles propiedades que el objeto *puede tener* sin dejar de ser ontológicamente el mismo ente, y deja fuera de sí todas aquellas posibles propiedades que el objeto *no puede tener* sin dejar de ser ontológicamente el mismo ente.

Es esta naturaleza intrínsecamente modal de la noción la que justifica el nombre de «rango *modal*», pero esta nomenclatura puede también resultar engañosa, dependiendo de cómo entendamos el adjetivo «modal». Hasta ahora hemos venido respetando la convención, ampliamente aceptada en la literatura metafísica, de separar los cambios en el tiempo y los cambios entre mundos posibles. Hemos asumido que cada mundo posible cuenta con su propia «línea temporal» y que cuando hablamos del objeto en el pasado o en el futuro (dentro de cada mundo posible) no estamos hablando de variaciones estrictamente *modales*, en el sentido de variaciones que se dan entre distintos mundos posibles, sino de variaciones *intramundanas*, por así decir. Sin embargo, la noción de rango modal entiende como cambios o transformaciones en el sentido relevante todas aquellas que puedan darse para el objeto, tanto en el mismo mundo (o la misma línea temporal) como entre mundos; es decir, variaciones tanto *intramundanas* (entre distintos momentos temporales dentro del mundo en el que estemos situados) como *intermundanas* o *transmundanas* (entre

distintos mundos posibles). Las transformaciones relevantes de cara a la noción de rango modal, por tanto, son todas las posibles: tanto en el tiempo (las que se suelen considerar, en la literatura metafísica, bajo el concepto de «persistencia» y que yo he llamado también «persistencia transtemporal» o «identidad transtemporal», y a veces «identidad diacrónica») como entre mundos (las que suelen considerarse como estrictamente «modales», por ser cambios que el objeto *no va a padecer en la línea temporal del mundo en el que existe*, sino en otros.

Por ejemplo: decíamos antes, en la sección 4.3.3, que Donald Trump podría tener, en el mundo real, la propiedad (temporalmente extendida) de pesar entre 3 kg. (o lo que pesase realmente en el momento de su nacimiento) y, supongamos, 90 kg. (o lo que pesase o llegue a pesar en su punto máximo). Por tanto, si tomamos al Trump del mundo real como objeto, normalmente se distinguiría entre los cambios que puede sufrir su peso *dentro de ese mundo* (en este caso, dentro del mundo real), que variarán, en cada momento de la línea temporal de dicho mundo, entre 3 y 90 kg. (suponiendo que ese sea su rango de peso real), y los cambios que *podría sufrir* su peso en un sentido más amplio, contando no solo los que vayan a suceder o hayan sucedido realmente (en el mundo real), sino también los que *podrían* suceder hipotéticamente o contrafácticamente: es decir, contando con la propiedad de su peso no solo temporalmente extendida sino también modalmente extendida. Según la matriz (*Fig. 6*) que vimos en la sección 4.3.3, si extendemos una propiedad cualquiera (p. ej. el peso de Trump) solo en el tiempo, dentro de un mundo dado, obtendríamos una propiedad bidimensional, que asignaría valores concretos (en este caso, su peso en kilogramos) a distintos momentos de tiempo (t1, t2, t3…). En cambio, si la extendemos tanto temporal como modalmente, obtendríamos una propiedad tridimensional (una «*megapropiedad*», según mi terminología), que asignaría valores (su peso en kilogramos) a momentos temporales para cada mundo posible en el que Trump exista, y que sería visualizada mejor como una matriz, como vimos en ese apartado.

Todo esto lo repito simplemente para argumentar que, aunque la nomenclatura de «rango modal» podría sugerir a primera vista, por el adjetivo «modal», que estamos tratando solo de las transformaciones que podría sufrir el objeto (digamos, Trump) *en ese sentido anterior de «modalmente extendido», abarcando solo situaciones contrafácticas que no se cumplen en el mundo real*, lo cierto es que yo lo concibo como abarcando tanto los cambios posibles en ese sentido transmundano (o típicamente «modal») como los cambios posibles para el objeto en el mundo real, por ejemplo en el futuro. El concepto de rango modal abarca ambas cosas y las pone al mismo nivel, pues, en cierto sentido, todo cambio (aunque sea en el tiempo) podría modelizarse, si así lo quisiéramos, como un cambio «modal»; lo que le podría o no pasar al objeto en un futuro podría modelizarse en términos de posibilidades, y por tanto de mundos posibles, y el hecho de que usualmente no se haga así no debería ser óbice para poner

en pie de igualdad todas las posibilidades alternativas, ya sean *posibilidades fácticas*, es decir, que podrían darse o se darán en un tiempo futuro o en cualquier caso no actual (existentes en el espacio modal *intramundano*) o ya sean *posibilidades contrafácticas*, que no se darán en el mundo real pero que podrían darse (existentes en el espacio modal *intermundano o transmundano* al uso).

Para terminar de detectar esta diferencia, veamos otro ejemplo. Alguien podría decir, tal vez, que Trump *pudo haber nacido* niña en lugar de niño (o de sexo femenino en lugar de sexo masculino), y que para él seguiría siendo el mismo individuo: es decir, que entraría dentro del rango modal de Donald Trump el ser mujer en lugar de hombre, o como mínimo el haber nacido niña en lugar de niño. Esta, obviamente, es una posibilidad que, con el beneficio de la retrospectiva, podemos descartar por completo que sucediese realmente, puesto que se encuentra en el pasado y, de hecho, no sucedió. Por tanto, intuitivamente, para quienes hacen la distinción anterior entre *posibilidades fácticas* y *posibilidades contrafácticas*, se encontraría claramente del lado de las segundas. No sería una posibilidad accesible a Trump como un cambio *en el tiempo*, sino solo como un cambio *entre el Trump del mundo real y el Trump de otro mundo posible,* si es que hay alguno en el que efectivamente eso sea así.

Lo que yo intento defender es justamente la perspectiva contraria: que, a efectos de la noción de rango modal, esta distinción debería borrarse y deberían considerarse ambos tipos de *posibilidades* respecto a Trump (tanto fácticas como contrafácticas, según la distinción ensayada) como equivalentes. El rango modal de Trump admite que fuese una niña, para esta persona, del mismo modo que admite que en un futuro se rapase el pelo al cero. Si luego, en el mundo real, sucede que Trump nunca llega a raparse el pelo al cero, o sí lo hace, ello resultará irrelevante de cara a lo que nos importa en este caso, que es determinar *qué cambios podría sufrir Trump sin dejar de ser Trump*. En este caso, al igual que para este hipotético sujeto, podría entrar dentro del rango modal de Trump el que hubiese nacido niña, tal vez podría entrar también que (ya sea en este mundo o en otro) tuviese el pelo rapado. Para otro sujeto, en cambio, puede que lo segundo fuese posible mientras que lo primero no: es decir, puede que entrase (para ella) dentro del rango modal de Trump la posibilidad de tener el pelo rapado al cero, pero no entrase la posibilidad de haber nacido niña o de ser (biológicamente) mujer. Si esto fuera así, diríamos que para esta persona Trump podría (sufrir la transformación de) tener el pelo rapado, o llegar a tener el pelo rapado en alguna circunstancia, mientras que no podría (sufrir la transformación de) ser de sexo femenino, o llegar a ser de sexo femenino en alguna circunstancia. Por tanto, el rango modal de Trump dejaría fuera lo segundo (la posibilidad de ser una mujer) mientras que incluiría lo primero (la posibilidad de tener el pelo rapado al cero).

Hechas estas aclaraciones, veamos qué implica exactamente que (para alguien) el rango modal de Trump *excluya* la posibilidad de ser una mujer, o *incluya* la

posibilidad de tener el pelo rapado, y qué tiene que ver esto con la identidad. Como hemos dicho, que el rango modal de Trump *excluya* (desde una determinada perspectiva o un determinado sistema ontológico) la posibilidad de ser una mujer implica, en términos modales, que no hay ningún mundo posible donde Trump exista y sea una mujer. Por el contrario, que el rango modal de Trump *incluya* (desde una determinada perspectiva o un determinado sistema ontológico) la posibilidad de estar rapado al cero implica, en términos modales, que hay al menos un mundo posible (*sea este el mundo real o no*) en el que Trump está rapado al cero en algún momento. Por ejemplo: puede que en el mundo real Trump se haya rapado al cero alguna vez. En ese caso, eso ya sería suficiente para validar como posibilidad que, en efecto, Trump puede *sobrevivir ontológicamente* un rapado al cero sin dejar de ser Trump. Por otra parte, para alguien que contemplase como posibilidad que Trump pudiera haber nacido niña o ser una mujer (en sentido biológico), la evidencia de que esto sea, efectivamente, metafísicamente posible respecto a Trump no podría encontrarse tan fácilmente, simplemente mirando al mundo real, pues (parece razonable suponer que) si no ha ocurrido ya, no ocurrirá tampoco nunca en el futuro (asumiendo las leyes naturales habituales en nuestro mundo).

He aquí la diferencia entre las dos cosas: si suponemos que Trump *ya ha estado rapado o lo estará en algún momento*, en el mundo real, entonces validar eso como posibilidad es relativamente sencillo; basta con mirar al mundo real, a lo que *realmente* ha pasado o pasará, y plantearse la pregunta: ¿es esta entidad, ahora rapada, pero por lo demás máximamente parecida a lo que llamamos normalmente «Trump», todavía Trump, o bien Trump ha dejado de existir –por ser metafísicamente incompatible con este cambio– y en su lugar ha aparecido otro objeto máximamente parecido pero numéricamente distinto? Si la respuesta a esta pregunta es la primera (si consideramos que el Trump rapado sigue siendo Trump), entonces «tener el pelo rapado» quedará establecido como una posibilidad que el objeto Donald Trump puede tener en nuestro sistema ontológico; y, por tanto, una propiedad que entra dentro del rango modal de Trump, o que dicho rango modal *incluye*. Si, por el contrario, la respuesta es la segunda (si consideramos que el Trump rapado no sigue siendo Trump) eso probablemente se deba a que en nuestro sistema ontológico es una condición (quizá implícita, o incluso inconsciente: oculta a nuestro escrutinio hasta el momento) del objeto Donald Trump el que *no pueda tener el pelo rapado* bajo ningún concepto; es decir, que es metafísicamente imposible que el objeto Donald Trump tenga, en ningún caso, la propiedad «tener el pelo rapado». En ese caso, esa posibilidad quedará invalidada para nuestro sistema ontológico, y quedará establecido (dentro de dicho sistema) que el rango modal de Trump *excluye* la propiedad de tener el pelo rapado, o que dicha propiedad queda fuera de su rango modal.

En el caso de la posibilidad de haber nacido niña parece claro que *no bastaría con mirar al mundo real*, si suponemos, como parece razonable hacerlo, que de no

haber pasado ya, no pasará nunca en el futuro, y por tanto que *no habrá pasado nunca* en la línea de tiempo del mundo real, contemplada desde una perspectiva eternista (desde la que todo lo que suceda en el mundo real en algún momento de tiempo, ya sea pasado, presente o futuro, esté ya «desplegado» o «actualizado», de forma que pudiésemos verlo todo a la vez).[110] Esta es, pues, la diferencia entre los dos ejemplos: el poder haber nacido niña y el poder tener el pelo rapado. Que en un caso bastaría con mirar al mundo real (si *de hecho*, en el mundo real, Trump ha tenido o tendrá en algún momento el pelo rapado) y en el otro no. Pero más allá de eso, desde la perspectiva del rango modal de Trump, son posibilidades equivalentes, en el sentido de que, si están *dentro* del rango modal de Trump, *podrían pasar* sin que Trump deje de ser Trump; y, si están *fuera* de su rango modal, *no podrían pasar* sin que Trump deje de ser Trump.

Y esto nos devuelve a la otra cuestión: la de qué tiene que ver todo esto con la identidad. Lo cierto es que la relación entre el rango modal y la identidad es, en verdad, extraordinariamente estrecha, puesto que *el rango modal es lo que delimita la identidad del objeto* a nivel ontológico. Todas aquellas propiedades que, por estar fuera del rango modal de Sócrates, Sócrates *no podría tener*, pueden verse, especularmente, como *propiedades tales que, si Sócrates llegase a tenerlas, ya no sería Sócrates*. En puridad, de hecho, toda propiedad que quede fuera del rango modal de un objeto es tal que *es metafísicamente imposible para el objeto tenerla*, y por tanto, hablar de «si Sócrates llegase a tenerlas» es ya, estrictamente, un contrasentido; pues, lo que quiera que fuese que las tuviera, ya no sería Sócrates. No es tanto que Sócrates podría tener la propiedad de ser un gusano y, acto seguido, inmediatamente, dejaría de ser Sócrates. Más bien es que Sócrates *nunca podría tener* la propiedad de ser un gusano, y la propia enunciación de esto como posibilidad es una imposibilidad metafísica, que habría que considerar al mismo nivel que los círculos cuadrados, los triángulos de cuatro lados o las manchas de color sin extensión.

El Sócrates-gusano es una imposibilidad que está ligada al concepto mismo de Sócrates, o, si se prefiere, en la naturaleza misma de Sócrates como entidad (y por tanto en su naturaleza metafísica; no necesariamente su naturaleza física o biológica, etc., que estarían regidas por ámbitos modales distintos, como la modalidad física o la modalidad biológica), en todos aquellos sistemas ontológicos donde el rango modal de Sócrates excluya la posibilidad de ser un gusano. De igual modo, un triángulo de cuatro lados es una imposibilidad que está ligada al concepto mismo de triángulo o a la naturaleza metafísica de los triángulos (según se prefiera un enfoque más antirrealista o más realista, respectivamente) en un sistema ontológico dado, y por ello,

[110] Esto es problemático porque asume que las líneas de tiempo son unívocas, o que hay *una sola posible evolución de los hechos* en cada una de ellas, lo cual requiere a su vez de ciertas presuposiciones deterministas que habría que justificar. Pero aquí ignoraré estos problemas; pues son, en todo caso, tangenciales.

igualmente, es una imposibilidad metafísica, al igual que el Sócrates-gusano, y no una imposibilidad meramente física o nomológica (relativa a las leyes de la naturaleza), como que Sócrates pueda o no pueda (sea físicamente posible o no para él) dar un salto de tres metros de altura con su cuerpo real, o que pueda caminar sobre el agua, etc.

Todas estas cosas pueden considerarse también imposibilidades, pero parece intuitivamente claro que no son del mismo tipo que la imposibilidad metafísica de que Sócrates pueda ser un gusano. Recordemos que no se trata de una posibilidad que podría ocurrir y *luego*, *post facto*, afectar a la identidad de Sócrates. Es una posibilidad que está vedada de entrada en un sistema ontológico que la excluya del rango modal de Sócrates, y que por tanto no podría ocurrir *con independencia de cuáles y cómo sean las leyes naturales de ese mundo*, ya que lo que está en juego no es *qué podría pasar o no, empíricamente, en el mundo*, sino *cómo podría ser metafísicamente u ontológicamente el objeto X.* Las dos cosas deben ser distinguidas con cuidado.

De hecho, para ver la fuerza de esta distinción, podemos remontarnos de nuevo a Kripke y su ejemplo del escritorio de madera. Para Kripke, como ya vimos, es una imposibilidad metafísica que esa mesa de madera particular esté compuesta de cualquier otra materia que no sea la que *realmente* la compone, individuándola como una pieza particular de madera extraída de un árbol particular. Esto, de nuevo, no es una posibilidad física o nomológica: no se trata de que haya una ley física en el universo que impida que las mesas puedan construirse a partir de una madera distinta de la que de hecho están construidas. Es una restricción al nivel metafísico, u ontológico, independiente de las leyes físicas del universo. Y es una restricción tan fuerte, tan inviolable, que de hecho Kripke (1980) llega a decir que si alguien pusiera frente a él una mesa *fenoménicamente indistinguible* (o epistémicamente indistinguible) de la original, pero compuesta de hielo endurecido (o de cualquier otro material que no sea la madera original), esa mesa ya no sería *la mesa*, sino ontológicamente otra. Incluso aunque estuviese exactamente en el mismo sitio, tuviese exactamente las mismas dimensiones, exactamente el mismo color, exactamente la misma forma, y fuese, en fin, exactamente igual que la otra en todo excepto en cuanto a esa propiedad.

Esto implica que si, por arte de magia, un genio maligno «transformase» la mesa en otra indistinguible pero compuesta de hielo en vez de compuesta de esa pieza de madera particular, ese objeto *ya no sería la misma mesa*, por más que a ojos de cualquiera de los que estuvieran en esa habitación no se hubiese producido cambio apreciable ninguno. Por ello, como decía más arriba, incluso la propia formulación es inexacta, ya que, hablando de manera más precisa, la mesa no ha sufrido ninguna *transformación*; la mesa original no ha pasado a estar hecha de hielo; lo que ha ocurrido, de hecho, es que la mesa original ha dejado de existir y en su lugar ha pasado

a existir otra, exactamente en el mismo lugar, exactamente con el mismo color, la misma forma y el mismo tamaño, etc., solo que compuesta de hielo y no de la madera original.

Esto va contra nuestras intuiciones más asentadas, según las cuales (probablemente porque privilegiamos el criterio de la continuidad espaciotemporal), el objeto resultante tras ese acto del genio maligno *sería la misma mesa solo que con una propiedad distinta* (a saber, estar hecha de hielo en lugar de madera). Pues bien: la naturaleza de la modalidad metafísica es tal que, contra tal intuición, estaríamos forzados a decir que *la mesa original ha desaparecido y en su lugar existe otra*, máximamente similar en todo (incluso, epistémicamente, por lo que respecta a ciertos sujetos, indistinguible de la anterior) pero, crucialmente, diferente en un aspecto *esencial*, y, por ello, numéricamente (es decir: ontológicamente) distinta.

De igual manera, si consideramos que está fuera del rango modal de Sócrates el poder ser cualquier otra cosa que no sea un humano (como de hecho lo considera Kripke, y muchos otros filósofos), un Sócrates-gusano o un Sócrates-chimpancé serían también metafísicamente imposibles, y, por ende, si el susodicho genio maligno apareciese de pronto y, señalando a Sócrates con el dedo, mágicamente lo «transformase» de golpe en un chimpancé, tendríamos un escenario como el anterior: seguramente algunos de nosotros pensaríamos algo así como «Sócrates se ha convertido en un chimpancé», pero la única lectura o interpretación ontológicamente correcta en este caso (desde ese sistema ontológico como marco de referencia) sería que, en verdad, lo que acaba de aparecer ahí, en el mismo sitio donde estaba Sócrates un momento antes, es una entidad ontológicamente distinta. No es «Sócrates transformado en chimpancé», sino «un chimpancé que de pronto ha reemplazado a Sócrates».

Pero podemos imaginar un escenario aún más contraintuitivo. Supongamos que en un sistema ontológico determinado estuviese fuera del rango modal de Sócrates el tener el pelo rapado al cero. Eso quiere decir que cualquier objeto que tenga el pelo rapado al cero, por más que se parezca a Sócrates por todo lo demás, *no puede ser Sócrates*, por el mismo tipo de imposibilidad metafísica que en los casos anteriores. Así, del mismo modo que resultaría contraintuitivo (pero quizás no extremadamente contraintuitivo) tener que considerar que la mesa recién «transformada» en hielo no es la misma mesa solo que con otro material (pues eso sería un imposible) sino otra mesa numéricamente distinta que ha suplantado a la anterior a pesar de parecerse muchísimo a ella por todo lo demás, en este caso, si aceptásemos que Sócrates no podría tener (como entidad, al nivel metafísico) el pelo rapado al cero por quedar fuera de su rango modal, entonces, si viésemos a Sócrates ir a cortarse el pelo al barbero local y le pidiese que le rapase al cero, en el momento mismo en que todo su cabello quedase rapado, *el objeto que tendríamos frente a nosotros ya no sería*

Sócrates, a pesar de ser absolutamente indistinguible por todo lo demás de él: a pesar de tener su mismo cuerpo, su misma cara, su misma sonrisa, su misma historia vital, estar casado con Jantipa, ser maestro de Platón y todo lo que se quiera. Todo eso podría seguir siendo cierto de ese objeto, pero ya no sería Sócrates, pues habría violado una *propiedad esencial* que Sócrates (en ese sistema ontológico) tiene que tener siempre: la propiedad de no estar rapado al cero.[111] Este resultado sí parece extremadamente contraintuitivo. Es como si nos dijeran que Donald Trump teñido de moreno ya no sería Trump, sino otro objeto ontológicamente distinto. Podríamos apelar a todos los demás aspectos en los que es indistinguible y continuo respecto al Trump de unos segundos antes (por ejemplo, crucialmente, que sea espaciotemporalmente continuo con él, lo cual ya hemos visto que, a nivel cognitivo, nos resulta un criterio naturalmente importante), pero eso no cambiaría el hecho metafísico de que ese señor con el pelo moreno, por más que se parezca a Trump hasta límites inusitados, no sería «realmente», ontológicamente, Trump.

Pero, si lo pensamos bien, este tipo de resultados contraintuitivos son casi inevitables con la mayoría de criterios de identidad. Por ejemplo, imaginemos que alguien opera desde un sistema ontológico donde rige el esencialismo mereológico de grado 0,8. Esto quiere decir, como veíamos en la sección 4.2, que en dicho sistema, para que un objeto pueda ser considerado el mismo que otro, ha de tener al menos el 80% de sus partes. Imaginemos ahora que esta persona, que opera desde dicho sistema ontológico, lleva su bicicleta a reparar a un taller tras haberse roto. En el taller le cambian distintas piezas, incluyendo el manillar y la rueda delantera, lo cual, supongamos, en dicho sistema cuenta mereológicamente como una sustitución de más del 20% de las partes de la bicicleta original (y, por ende, la bicicleta resultante ya no tiene el mínimo necesario del 80% de las partes originales). En consecuencia, esta persona, operando desde este sistema, se verá obligada a decir que la bicicleta que le ha sido devuelta tras la reparación *no es la misma que su bicicleta original*, por más que por lo demás sea fenoménicamente indistinguible (incluso para ella misma), es decir, que nadie pueda percibir la diferencia entre una y la otra solo con inspeccionarla, y por más, incluso, que le resulte más intuitivo (o más cómodo, etc.) pensar que en verdad la bicicleta es la misma. Incluso aunque nuestra reacción más espontánea o natural fuese decir «esta bicicleta es la misma que la que dejé en el taller, solo le han cambiado el manillar y una rueda», en el marco de un sistema ontológico donde eso sea una posibilidad metafísicamente vedada, por estar fuera del rango modal de esa bicicleta (en este caso, por estar violando un principio general aplicable a todo objeto susceptible de tener partes, bajo el cual cae la bicicleta como un objeto más entre otros), estaríamos forzados a decir que, al menos *desde el punto*

[111] O alternativamente, en lugar de concebir como una *propiedad necesaria* de Sócrates el no estar rapado al cero, podría concebirse como una *propiedad prohibida* de Sócrates el estar rapado al cero. Ahondaremos en esta distinción en la sección 6.3.4.

de vista de ese sistema ontológico particular, lo que tenemos delante no es la misma bicicleta que dejamos en el taller, sino otra distinta.

Esta es la fuerza del rango modal, y esto es lo que tiene que ver el rango modal con la identidad. El rango modal de un objeto es lo que *delimita*, precisamente, su identidad, pues demarca todo aquello que *puede ser* el objeto de todo aquello que no. La identidad ontológica de los objetos, por tanto, no puede establecerse atendiendo simplemente al mundo real, a *cómo es* el objeto en realidad: hace falta ir más allá y preguntarse *cómo podría ser*, o *qué podría ser y qué no.*

En este punto, el realista podría objetar que para evitar todos estos resultados contraintuitivos (o incluso, según algunos, paradójicos) bastaría con *dar con los criterios de identidad correctos* en cada caso. Si no te parece adecuado que Sócrates tuviera que perder su identidad solo por raparse el pelo, la solución es sencilla: no incluyas como un criterio de identidad de Sócrates el no poder estar rapado al cero (o, alternativamente: no dejes fuera del rango modal de Sócrates la propiedad de estar rapado al cero). Por algo la esencia tradicional de Sócrates no ha incluido nunca cosas como «no poder estar rapado al cero». Enunciado así parece bastante sencillo, pero, como veremos en el capítulo siguiente, resulta mucho más fácil decirlo que hacerlo.

4.7. Conclusiones: la identidad de la identidad

Por último, hay algunos cabos sueltos que creo necesario terminar de atar antes de pasar al siguiente capítulo. Uno de ellos, quizás el más importante, es, nuevamente, la cuestión de si los criterios de identidad deberían imponerse como restricciones al nivel del sistema ontológico, condicionando el rango de ontologías posibles, o como restricciones a la aplicación de la relación de identidad, y por tanto como principios de la noción de identidad, a la par que otros como puedan serlo la Eternidad de la Identidad, la Necesidad de la Identidad, o cualquier otro de los principios lógicos o metafísicos de la Noción Clásica.

Al fin y al cabo, la Ley de Leibniz ha sido aquí presentada de las dos maneras: como un principio de la Noción Clásica y también como un criterio de identidad más entre otros (si bien con la salvedad de que, bajo ciertas condiciones, podría entenderse no como un criterio más entre otros sino como una suerte de *metacriterio* omnímodo, englobando a todos los demás). La diferencia fundamental entre las dos interpretaciones, como ya adelanté en las secciones 3.5 y 3.6, es que todo aquello que se incluya como «axioma» o principio rector de la noción de identidad deberá ser aplicado indiscriminadamente a *todos* los entes susceptibles de entrar en la relación de identidad (normalmente: todo), mientras que, como criterio de identidad, o como una forma de esencialismo más entre otros, al nivel del sistema ontológico, podría afinarse

mejor el rango de aplicación y estipular, por ejemplo, que solo se aplique a unos tipos de entidades y no a todos, así como otras matizaciones similares.

Pero alguien podría objetar que, si tales matizaciones y cualificaciones pueden hacerse a los criterios de identidad, también deberían poder hacerse al nivel de los principios rectores de la noción de identidad. ¿Qué diferencia hay entre estipular que la noción de identidad tiene que ser reflexiva, simétrica y transitiva, y estipular que tiene que ser reflexiva para ciertos tipos de entes y no otros, simétrica para ciertos tipos de entes y no otros, o transitiva para ciertos tipos de entes y no otros? Si al fin y al cabo son estipulaciones, ¿por qué no incluirlas ya ahí?

Esta objeción me parece persuasiva. En efecto, parece que podría hacerse también así. Pero hay ciertas diferencias clave que podrían hacer que fuese más razonable mantener la distinción inicial. Vamos a verlas.

La manera al uso de operacionalizar estos conceptos es distinguir entre principios generales de la noción de identidad que todo ente (susceptible de entrar en la relación de identidad) tiene que cumplir indiscriminadamente, y por otro lado criterios de identidad, o principios específicos que regulan en qué condiciones se les puede o no atribuir la relación de identidad a ciertas clases de entes: por ejemplo, el esencialismo de los orígenes de Kripke restringe las circunstancias en las que se puede atribuir la relación de identidad entre dos seres vivos, estipulando que para ser idénticos han de tener (como condición necesaria, tal vez entre otras) el mismo origen biológico. Al no ser un principio general de la noción de identidad, el esencialismo de los orígenes no se aplica indiscriminadamente; no impone una condición que tiene que cumplir la noción misma de identidad para *ser la noción de identidad*, sino que estipula que, para cierto tipo de entes determinado (seres vivos), la noción de identidad *solo puede aplicarse en tales y cuales condiciones*.

La diferencia es sutil pero importante. Los principios de la Teoría Estándar o Noción Clásica de identidad, expuestos y discutidos en el capítulo 2, deben considerarse en cierto sentido como delimitando el *rango modal* de la propia relación de identidad. Consideremos brevemente otro ejemplo para iluminar el problema: la relación «ser más alto que» puede estar regida por ciertos principios lógicos (p. ej., debe ser asimétrica: si A es más alto que B, B no puede ser también más alto que A) y metafísicos (p. ej., debe darse solo entre objetos físicos: no tendría sentido decir que un concepto es más alto que otro, o que un evento es más alto que una propiedad, etc.), e idealmente debería ser posible hacer una *lista exhaustiva* de principios de este tipo de tal modo que, en conjunto, delimitasen perfectamente, al menos en el contexto de una teoría metafísica, en qué consiste *ser* la relación «ser más alto que» por oposición a otras relaciones existentes en dicho sistema (como «ser más rico que», o «estar a X distancia de» o «ser idéntico a»). En suma: idealmente deberíamos ser

capaces de dar con las *condiciones necesarias y suficientes* para que algo, una relación cualquiera, *sea* la relación «ser más alto que».

En este sentido, que estipulemos la condición de tener que darse solo entre objetos físicos como un principio metafísico de la noción «ser más alto que», implicaría que *la noción misma tendría como propiedad esencial* el tener que darse entre objetos físicos, y entonces, necesariamente, cualquier relación que pudiera darse entre un objeto físico y otra clase de entidad, o entre dos entidades que no sean objetos físicos, *no podría ser* la relación «ser más alto que», porque estaría incumpliendo una condición necesaria para serlo. De manera que, al aplicar esa restricción como un principio rector de la noción «ser más alto que», estamos incluyéndolo en la *definición* de la relación misma «ser más alto que». Estamos incluyéndolo como un límite ontológico que la entidad «la relación de 'ser más alto que'», en nuestro sistema metafísico (si es que contamos las relaciones como una clase de entidades), tiene que respetar necesariamente; so pena, si no, de tratarse de *otra cosa distinta* (en este caso, otra relación distinta, ya no la relación «ser más alto que»).

A primera vista, hacer esto parece ser algo distinto que estipular luego ciertas condiciones de aplicación; por ejemplo, que siempre que se aplique la relación «ser más alto que» entre dos personas, la más alta deberá ser considerada como «superior» y la más baja como «inferior», o cualquier otra cosa. Parece que esta estipulación posterior no se encuentra al mismo nivel que la otra; no solo por ser específica (funcionar solo cuando la relación se aplica a ciertos tipos de objetos en particular; en este caso, personas) en lugar de universal o indiscriminada, sino también por resultar, intuitivamente, menos «nuclear» al concepto mismo de «ser más alto que». Parece más un accidente o una consecuencia contingente que una propiedad necesaria del concepto mismo. Si admitimos que esto es así, entonces tiene sentido la distinción original. Los principios rectores o «axiomas» (lógicos y metafísicos) de la noción «ser más alto que» serán solo aquellos que de alguna manera limiten ontológicamente el *ser* de la noción misma (delimitando, por tanto, su rango modal, como *propiedades esenciales* suyas), mientras que toda otra cualificación o condición posterior, no esencial (p. ej., que si se aplica a personas hará que una deba ser considerada como «superior» a la otra; o que la diferencia de altura tenga que expresarse siempre en centímetros, o cualquier otra cosa), deberá considerarse como una cualificación «externa» al *ser* de la noción misma. Las propiedades *esenciales* para que algo *sea* la relación «ser más alto que» podrían ser llamadas, entonces, propiedades «internas» a la noción misma, o «nucleares», mientras que todas las demás podrían llamarse «externas», «periféricas», «no nucleares» o, precisamente, *no esenciales*.

Así pues, si admitimos que esta es una diferencia relevante, y queremos mantenerla, tendrá sentido distinguir entre aquellas condiciones o restricciones que

definen o *delimitan* la noción de identidad, y otras que no la definen ni la delimitan ontológicamente, sino que se le aplican de manera *contingente* (por oposición a *necesaria*) o de manera *accidental* (por oposición a *esencial*). En definitiva: habremos de distinguir entre *propiedades esenciales* de la relación de identidad (sus principios lógicos y metafísicos, examinados en el capítulo 2) y *propiedades no esenciales* de la relación de identidad (como que, al aplicarse a seres vivos, tenga que estar restringida según el origen; o que aplicada a cierto tipo de objetos, p. ej. artefactos, solo pueda aplicarse cuando los dos tengan más del 50% de sus partes en común, o cualquier otra cosa).

De hecho, intuitivamente, puede verse la diferencia de manera aún más marcada si la interpretamos así: la noción de identidad, por un lado, tiene ciertos rasgos o características que ha de cumplir siempre (sus principios lógicos y metafísicos, interpretados como propiedades esenciales que la definen o la delimitan), que solo dicen qué condiciones tienen que satisfacerse para que una relación entre dos entes cualesquiera sea *la relación de identidad* y no otra; y, por otro lado, los criterios de identidad de distintos tipos de objetos (p. ej. de los seres vivos) imponen condiciones respecto a *cuándo* puede aplicárseles a esa clase de objetos *la relación de identidad*. De este modo, lo que sea la relación de identidad va por un lado, quedando definida por sus principios rectores; y después, por otro lado, hay condiciones externas a la noción misma, aplicables al nivel del sistema ontológico, relativas a en qué casos o en qué circunstancias *puede aplicarse* la relación de identidad entre dos objetos de tal o cual tipo. La diferencia queda aquí más clara: la relación de identidad es una, definida por estas propiedades que la distinguen de otras relaciones posibles, y luego otra cuestión posterior es cuándo puede aplicarse dicha relación (ya individuada por lo anterior) o no.[112]

La confusión resulta de perder de vista la distinción entre condiciones que *individúan* la noción misma (sea la de identidad, la de «ser más alto que» o cualquier otra) y otras que no la individúan, sino que simplemente restringen otros aspectos suyos, como ciertos casos de aplicación. En este sentido, de manera genérica, podríamos decir que los *principios de la noción de identidad* (expuestos en el capítulo 2) van por un lado, delimitando en qué consiste la noción misma, mientras que los *criterios de identidad* para cada tipo de ente (expuestos en el presente capítulo) solo limitan las circunstancias en las que *esa* noción de identidad (individuada independientemente) puede aplicarse a cada tipo de ente.

Sin embargo, y a pesar de todo lo dicho, borrar esta distinción es también teóricamente posible. Es por esto por lo que decía más arriba que la objeción inicial me

[112] A efectos de esta argumentación estamos asumiendo una postura monista, tal que «*la relación de identidad*» es solo una; pero para un pluralista podría haber varias válidas a la vez. En cualquier caso, creo que ello no afecta a lo central de mi argumento.

parecía persuasiva. Si alguien quisiera crear un sistema metafísico en el que esta distinción no tuviese peso, aunando los dos tipos de condición o restricción en uno solo, podría hacerlo. En tal caso, o bien todas las condiciones imponibles a la noción de identidad (o cualquier otra) serían consideradas como *esenciales* y por tanto *definitorias* de la noción misma, sin distinguir entre unas más «nucleares» o «internas» o intuitivamente más «propias» de la noción misma que otras, o bien todas serían consideradas igualmente accesorias, accidentales o no esenciales. En cualquier caso, quedarían todas al mismo nivel. Por ejemplo, sería tan esencial de la noción de identidad el tener la propiedad de ser transitiva (para quienes acepten tal principio, obviamente) como el tener la propiedad de, en caso de aplicarse a dos seres vivos cualesquiera, tener que ser necesariamente dos seres vivos con el mismo origen biológico.

Evidentemente, la segunda propiedad es más compleja que la primera, así como de alcance más específico, y esos dos rasgos podrían llevarnos, razonablemente, a considerarla de un tipo distinto a la primera; pero aquel que quisiera ignorar tal posible distinción podría sencillamente ponerlas al mismo nivel y declarar que ambas definen igualmente el rango modal de la noción de identidad. Una vez establecido esto, entonces, cualquier relación entre dos objetos que *no* cumpliese con la condición de ser transitiva, no sería la relación de identidad, sino otra; e igualmente, cualquier relación entre dos objetos que *no* cumpliese con la condición (más compleja) de «si los dos objetos en cuestión son seres vivos, han de tener el mismo origen», tampoco sería la relación de identidad, sino otra.

Nótese que esta consecuencia ontológica estaría ausente si seguimos el uso ordinario de distinguir entre propiedades esenciales y no esenciales de la noción de identidad (o cualquier otra). Siguiendo la distinción al uso, que yo he venido asumiendo desde el principio, cualquier relación entre dos objetos que *no* cumpliese con la condición de ser transitiva, no podría ser considerada la relación de identidad (en cualquier sistema metafísico en el que la noción de identidad sea o bien la Noción Clásica o bien cualquier otra Noción No Clásica que admita entre sus principios el principio de Transitividad); pero, en cambio, cualquier relación entre dos objetos que *no* cumpliese con la condición (más compleja) «si los dos objetos en cuestión son seres vivos, han de tener el mismo origen» sí podría seguir siendo la noción de identidad, o al menos no quedaría automáticamente descartado que lo fuese, al contrario que en el primer caso.

Esto parece muy abstracto, pero podemos entenderlo mejor si lo aplicamos en un caso particular. Supongamos que un teórico A decide mantener la distinción al uso, mientras que el teórico B decide borrarla. Para A, por tanto, el ser transitiva será una propiedad esencial (y por ello necesaria) de la noción de identidad, mientras que la condición compleja «si los dos objetos en cuestión son seres vivos, han de tener el

mismo origen» (que para abreviar volveré a llamar simplemente «esencialismo de los orígenes») no será una propiedad esencial de la noción de identidad, y por tanto tampoco será una condición necesaria para que algo sea la relación de identidad y no otra cosa. Siendo esto así, *y en ausencia de otras restricciones al nivel del sistema ontológico* (p. ej. criterios de identidad de diversos entes), el teórico A, en principio, podría aplicar la relación de identidad entre dos seres vivos aunque no tengan el mismo origen, pues el esencialismo de los orígenes no será una condición necesaria para que algo sea la relación de identidad.

En cambio, para el teórico B, que borra la distinción al uso por considerar que ambas condiciones han de entenderse como definitorias o esenciales de la relación de identidad, sería *metafísicamente imposible* atribuir la relación de identidad a dos seres vivos que no compartan el mismo origen, exactamente por la misma razón por la que sería metafísicamente imposible atribuir la relación de identidad a una serie de objetos sin que se transmitiese transitivamente entre ellos: porque ambas cosas serían propiedades esenciales de la noción de identidad, y por tanto condiciones necesarias para que algo sea considerado como la relación de identidad y no otra cosa.

He aquí una primera diferencia: uno (el téorico A) podrá aplicar la relación de identidad entre dos seres vivos que difieran en cuanto a su origen, mientras que otro (el teórico B) no podrá hacerlo. Pero supongamos que queremos ser el teórico A y *aun así* imponer la condición del esencialismo de los orígenes en nuestro sistema ontológico, de modo que no sea posible identificar a dos seres vivos que difieran en cuanto a su origen; pero supongamos también que queremos hacerlo no modificando la noción de identidad misma, sino de alguna manera *externa* a ella. Pues bien: es aquí donde puede tener sentido introducir el esencialismo de los orígenes como un *criterio de identidad* que establezca, de manera *externa* a la noción misma, que para determinado tipo de objeto (seres vivos) la relación de identidad (ya definida o individuada independientemente de esto) no puede aplicarse si no se cumplen ciertas condiciones o requisitos extra, que no son necesarios en otros casos (para otros tipos de entes). De este modo obtendríamos la distinción al uso: ciertas restricciones a la aplicación de la identidad (los criterios de identidad) forman parte del sistema ontológico, pero no de la noción misma, mientras que otras (los principios o «axiomas» de la noción de identidad que aceptemos) sí forman parte de la noción misma.

Ahora bien, como decía, el objetor (el teórico B) podría insistir en que esta distinción es espuria, o que complica innecesariamente nuestro sistema metafísico, y proponer borrarla. Para esto, recordemos, hay dos vías: o bien asumir que las dos son condiciones igual de necesarias (o esenciales, definitorias, etc.) para que algo sea la relación de identidad y no otra, o bien asumir que ninguna lo es. Descartemos primero la segunda, a saber, la opción de borrar la distinción entre propiedades esenciales y no esenciales de la noción de identidad colapsando las dos en la segunda (ninguna

propiedad le es esencial). Decir que ninguna propiedad de la noción de identidad le es esencial, y por tanto que la noción de identidad (o cualquier otra) no tiene *esencia*, o no tiene ciertas propiedades que la delimiten o la individúen frente a otras (cierto rango modal acotado) implica, en la práctica, destruir la noción misma, al hacer que *cualquier cosa pueda ser la relación de identidad*. Si pudiese haber una relación de identidad no solo asimétrica o intransitiva, sino con literalmente *cualesquiera características*; o, dicho de otro modo, si no hubiese *ninguna característica* que forzosamente quedase *excluida* de la noción de identidad, entonces la noción de identidad y la noción de hacerse una sopa de ajo serían efectivamente (operacionalmente) indistinguibles.

Eso nos deja solo con una opción para el teórico B: borrar la distinción entre propiedades esenciales y no esenciales de la noción de identidad colapsando las dos en la primera (todas las propiedades le son esenciales). Esto al menos permite mantener cierta coherencia: resulta teóricamente consistente. Pero se enfrenta al problema de tener una noción de identidad demasiado compleja y alambicada. Volvamos al ejemplo análogo: la noción de «ser más alto que». En este caso parece claro que si, por alguna razón, queremos estipular a nivel metafísico que siempre que una persona sea más alta que otra, ha de ser considerada «superior» a esta otra, eso no parece intuitivamente que debiera contarse como una propiedad «interna» o esencial a la noción misma, que en principio nos parece que debería limitarse a conceptualizar solo las diferencias de altura entre dos entes, y nada más. Sin embargo, para el teórico B, la única salida posible (una vez descartada la anterior) parece ser exactamente esa: contar tal condición compleja y específica («siempre que la relación sea aplicada a dos personas, la persona más alta deberá ser considerada como superior y la más baja como inferior») como *parte de la noción misma* de «ser más alto que», o como parte de sus propiedades esenciales. Esto puede resultar contraintuitivo y teóricamente farragoso.

Por el lado contrario, el teórico B podría defender que de este modo obtenemos una metafísica más elegante o más simple, ya que en lugar de dividir todas las condiciones imponibles a la relación de identidad entre, por un lado, principios *internos* o constitutivos de la noción de identidad y, por otro, criterios de identidad *externos* a ella y aplicables solo a ciertos tipos de entidades en concreto, queda todo aunado en un mismo sitio. A lo que cabría responder a su vez que, si aceptamos su propuesta, lo que se ganaría en simplicidad se perdería en intuitividad, ya que sigue resultando raro considerar que cosas tan aparentemente accesorias como el hacer «superior» al más alto o hacer «inferior» al más bajo sean constitutivas o definitorias de la noción misma, del concepto mismo, de «ser más alto que», y lo mismo ocurriría con la noción de identidad y cosas tan aparentemente accesorias o externas a ella como que, en caso de aplicarse a dos seres vivos, ambos hayan de tener el mismo origen.

De manera análoga, no solemos pensar que el hecho de que las mesas suelan ser más grandes que las sillas esté contenido en la definición de «mesa». El concepto de mesa no incluye como propiedad esencial para que algo sea una mesa (tal que no pueda ser una mesa si no lo cumple) «ser más grande que la mayoría de sillas». Es una propiedad que tienen la mayoría de las mesas, pero que no forma parte de la *noción* misma de mesa. De manera parecida, que no puedan darse identificaciones entre dos seres vivos con orígenes distintos no parece ser un rasgo de la noción misma de identidad, sino en todo caso un hecho respecto a los seres vivos: tal vez, si se quiere, podría incluso verse como una propiedad esencial del concepto «ser vivo», antes que como una propiedad esencial de la relación de identidad (o del concepto «identidad»).

En cualquier caso, este es el debate. Espero que, a pesar de lo farragoso y lo denso de esta exposición, haya quedado al menos claro qué es lo que está en disputa, para que luego cada lector pueda optar por su solución preferida. En cierto sentido, lo que está en juego aquí no es nada menos que *la identidad de la identidad*. Es decir: lo que está en juego es cuál haya de ser el rango modal (los límites ontológicos) de la noción misma o el concepto mismo de «identidad», al menos como noción metafísica. La cuestión de si los criterios de identidad, como el esencialismo de la forma para los artefactos o el esencialismo de los orígenes para los seres vivos, o el criterio de la continuidad espaciotemporal para los objetos físicos en general, deberían considerarse o no como principios de la propia noción de identidad, es en el fondo la cuestión de *cuál es la noción de identidad* a nivel ontológico, y qué la delimita o define. Si incluimos como parte de su «definición» (más precisamente: como parte de sus propiedades esenciales) todos los criterios de identidad que hemos repasado en este capítulo, o cualesquiera otros, tendremos una noción de identidad más compleja, más restrictiva, más «cargada» teóricamente, más «pesada», o más «densa». Si, por el contrario, la «aligeramos», haciendo que no formen parte de sus propiedades esenciales, o que la noción de identidad no se «pronuncie» sobre tantas cosas, tendremos una noción más simple, menos restrictiva, menos teóricamente «cargada», más «ligera», menos «densa», y más «agnóstica» o «neutral» respecto a todas esas cuestiones, como veíamos en la sección 3.6.

Esta distinción entre nociones más teóricamente cargadas o menos no se aplica solo a la identidad: la disputa puede generalizarse. Consideremos, por ejemplo, la noción de «ser vegetariano». Supongamos que para alguien, A, la noción de ser vegetariano se define o se individúa por un solo criterio definitorio o propiedad esencial: no comer carne. Entendida como condición necesaria, eso implicaría que no puede haber alguien que sea vegetariano y coma carne. Pero ahora imaginemos a otra persona, B, para quien la noción de «ser vegetariano» es mucho más densa y compleja, pues no se define solo por no comer carne, sino que también incluye como propiedades esenciales o definitorias estar preocupado por el medio ambiente, querer acabar con el sufrimiento animal y desear la paz en la Tierra. Si esta persona, B, dijese

que todas esas son condiciones necesarias, en su opinión, para que alguien pueda ser considerado vegetariano, entonces su concepto de «ser vegetariano» sería, respecto al de A: (1) más complejo (porque tiene más propiedades que lo definen); (2) más restrictivo (porque exige cumplir con más *requisitos*); (3) más cargado teóricamente (porque incluye más nociones teóricas como parte del propio concepto de «ser vegetariano»; por ejemplo, para A la noción de «sufrimiento animal» no forma parte del concepto de ser vegetariano, mientras que para B sí estaría incluida en él); (4) más «pesado» (metáfora que apunta a lo mismo que el punto anterior), (5) más «denso» (ídem), y (6) menos «agnóstico» o «neutral», porque, mientras que para A el concepto de «ser vegetariano» *no tiene nada que decir* sobre*, o no tiene nada que ver* con, la paz en la Tierra o el sufrimiento animal, para B sí; por tanto, el concepto de B «se pronuncia» sobre más cosas, en este caso trazando una ligadura conceptual entre el ser vegetariano y el estar preocupado por el medio ambiente, mientras que el concepto de A es más «agnóstico», no se pronuncia respecto a si los vegetarianos están preocupados por el medio ambiente o no.

Lo mismo se aplica a la noción de identidad. Una noción de identidad más ligera o menos densa sería aquella que redujese sus principios o «axiomas» al mínimo, mientras que otra más cargada o más densa sería aquella que añadiese más principios, más condiciones, más *regulaciones*. Incluir como parte de la noción misma de identidad regulaciones complejas y específicas como el esencialismo de los orígenes para los seres vivos, el esencialismo de la forma para los artefactos, o el esencialismo mereológico de grado 1 para los conjuntos, haría al concepto de identidad más cargado y más denso que si dejásemos todas estas cosas como condiciones externas al concepto mismo, que se han de aplicar en nuestras ontologías pero *no porque la relación misma de identidad lo requiera*, sino porque, en nuestra ontología, los límites ontológicos de cada uno de esos seres respectivamente, o *las reglas de nuestro sistema ontológico respecto a dichos seres, lo requieren*. Esta es una diferencia sutil pero fundamental.

Así pues, un desiderátum teórico podría ser mantener los principios definitorios o las propiedades esenciales de la noción de identidad limitados a un número aceptable, manejable, o incluso reducirlos al mínimo posible (para los que tengan tendencias más «minimalistas» o favorezcan más la simplicidad teórica), y entonces tendría sentido mantener la distinción al uso, como yo he venido haciendo, entre principios generales de la relación de identidad (internos a la noción misma) por un lado y criterios de identidad (externos a la noción misma) por otro. Pero no deja de ser cierto, como ya he reconocido antes, que también sería teóricamente posible borrar la distinción y considerar a todos los criterios de identidad que queramos incluir en nuestro sistema ontológico, o todas las restricciones que queramos poner a la atribución de identidad, como partes consustanciales de la noción de identidad misma, aunque eso implicase tener una noción de identidad más abultada, cargada, pesada,

densa, etc. Yo lo único que he pretendido hacer en esta sección es poner sobre la mesa algunas de las consecuencias más salientes de cada una de estas dos opciones y enfocar el debate de manera que se entienda lo que está en juego. Cuál de las dos opciones se deba tomar en última instancia probablemente dependerá de nuestros intereses e inclinaciones teóricas en cada caso: por ejemplo, de si tenemos una inclinación general hacia admitir nociones teóricas más simples o más complejas, más cargadas de teoría o más agnósticas, etc.

CAPÍTULO 5: LA NOCIÓN DE ESENCIA

En este capítulo veremos cómo la noción que subyace a todo lo explicado anteriormente referente a los criterios de identidad es la noción de *esencia*, y explicaremos este concepto acudiendo a la distinción entre condiciones necesarias y suficientes, entendiendo las propiedades esenciales como condiciones necesarias y/o suficientes para la identidad del objeto. Veremos también distintos problemas y contraejemplos que pueden objetarse contra la idea de tomar las propiedades esenciales como condiciones únicamente necesarias pero no suficientes (que es la posición más común, y la que defiende, por ejemplo, Kripke), tomarlas como condiciones únicamente suficientes pero no necesarias (una posición apenas defendida pero no obstante teóricamente posible) o como condiciones tanto necesarias como suficientes. El problema principal de concebirlas de esta última manera es que entonces la *esencia completa* del objeto quedaría reducida a una *única* propiedad esencial, cuando tal vez sería más deseable, al menos en ocasiones, combinar distintas propiedades esenciales o distintos criterios de identidad para determinar la identidad del objeto, en vez de reducir su esencia completa a una sola propiedad esencial.

Veremos en particular, para ilustrar el problema, el caso del agua y la propuesta de varios teóricos de entender que la propiedad de estar compuesta de moléculas de H2O es su esencia completa (en el sentido de su única propiedad esencial, condición tanto necesaria como suficiente para su identidad) y veremos los problemas de esta posición, así como diversos contraejemplos que pueden presentarse contra ella, para ofrecer por último una solución que resuelva estos problemas teóricos haciendo que la esencia del agua no se limite a esa única propiedad (ser H_2O) sino que sea, en cambio, una combinación de varias, individualmente necesarias y conjuntamente suficientes.

5.1. Condiciones necesarias y suficientes

Hasta ahora hemos hablado de criterios de identidad en términos de condiciones necesarias para que dos cosas puedan ser idénticas, y hemos introducido de pasada la noción de *esencia* para caracterizar esta idea, de tal manera que hemos venido entendiendo «propiedad esencial» como sinónimo de «*propiedad necesaria* que el ente en cuestión tiene que tener para poder ser idéntico a X». No obstante, esta no es la única manera posible de concebir la noción de esencia, aunque sí es una de las más comunes.[113] En este capítulo exploraremos algunas variantes, partiendo de la distinción entre condiciones necesarias y suficientes.

[113] Es, en una formulación similar, la que defiende Kripke (1980).

Al igual que la Ley de Leibniz puede distinguirse entre Identidad de los Indiscernibles e Indiscernibilidad de los Idénticos, también todos los criterios de identidad presentados en el capítulo anterior podrían dividirse en dos versiones según se entiendan sus criterios esencialistas (o la propia noción de esencia) como entrañando condiciones necesarias o condiciones suficientes para la identidad del objeto en cuestión. Por ejemplo, en el caso del esencialismo de la forma, discutido en la sección 4.1.1, hay una diferencia entre entender que tal criterio postula que *no puede haber dos cosas que sean consideradas idénticas y no tengan la misma forma*, como yo lo he presentado, y entender que lo que postula es que *no puede haber dos cosas que tengan la misma forma y no sean consideradas idénticas*.

En el primer caso, la forma se está postulando como una *condición necesaria* para la identidad entre dos objetos, mientras que en el segundo caso se está postulando como una *condición suficiente* para la identidad entre ellos. En el primer caso, una posible prueba o *test* para encontrar contraejemplos (que podríamos llamar «*contratest*») sería encontrar dos objetos que sean idénticos y no tengan la misma forma, mientras que en el segundo, el *contratest* sería encontrar dos objetos que tengan la misma forma y no sean idénticos. El orden importa en este caso, a no ser que consideremos que el tener la misma forma es tanto propiedad necesaria como suficiente (y por tanto la única propiedad esencial o la *esencia completa* para tal o cual tipo de objetos, o, en el límite, para todos los objetos), en cuyo caso la implicación sería bidireccional (normalmente expresada mediante un bicondicional), y daría lo mismo encontrar un contraejemplo del primer tipo que un contraejemplo del segundo, pues ambos invalidarían el criterio de identidad entendido de esa manera (estableciendo la forma como condición tanto necesaria como suficiente para la identidad entre objetos de tal tipo).

En el primer caso, entendido el esencialismo de la forma como estableciendo una *condición necesaria* para que dos artefactos A y B puedan ser el mismo, el *contratest* consistiría en encontrar dos artefactos que queramos decir que son idénticos (es decir: que son el mismo artefacto, el mismo objeto) y que, sin embargo, no tengan la misma forma. Otra forma de expresar esta diferencia, por tanto, sería diciendo que, entendido como estableciendo una condición necesaria, el esencialismo de la forma impone como restricción al nivel de nuestro sistema ontológico que, *siempre que dos objetos del tipo en cuestión sean idénticos, tienen que tener la misma forma*. Por tanto, el *contratest* sería encontrar dos objetos que sean idénticos y *no* tengan la misma forma; y por ello, como decía, la igualdad de forma tendrá que estar *siempre presente* en todos los casos en los que tengamos dos objetos idénticos del tipo en cuestión.

Por otra parte, entendido como estableciendo una condición suficiente, el esencialismo de la forma impone como restricción que, *siempre que dos objetos del*

tipo en cuestión tengan la misma forma, tienen que ser idénticos. Nótese la inversión respecto al caso anterior. En este caso, el sentido del condicional se invierte: en vez de partir del hecho de identidad (que dos objetos sean idénticos) e implicar que, dado ese hecho, se ha de cumplir el requisito para tenerla (que los dos objetos tengan la misma forma), se parte del requisito (que los dos objetos tengan la misma forma) para implicar, dado su cumplimiento, el hecho de identidad (que sean idénticos). Esquemáticamente:

- **Condición necesaria**: todo lo que sea X tiene que cumplir con la condición C, mientras que no todo lo que cumpla con la condición C tiene por qué ser X. Formalmente: C → X.

- **Condición suficiente**: todo lo que cumpla con la condición C tiene que ser X, mientras que no todo lo que sea X tiene por qué cumplir con la condición C. Formalmente: X → C.

Como se puede apreciar, por tanto, se trata de una distinción perfectamente análoga a la que subyace a la división de la Ley de Leibniz en los dos principios parejos: el de Identidad de los Indiscernibles, que postula la indiscernibilidad como *condición necesaria* para la identidad, y el de Indiscernibilidad de los Idénticos, que postula la indiscernibilidad como *condición suficiente* para la identidad. Lo único que cambia es el sentido del condicional.

Y del mismo modo que los dos condicionales pueden combinarse en un solo bicondicional, o los dos principios leibnizianos en un solo principio unitario que afirme ambos (la suma del principio de Indiscernibilidad de los Idénticos y el principio de Identidad de los Indiscernibles da como resultado la «Ley de Leibniz» propiamente dicha), lo mismo ocurre con las condiciones necesarias y suficientes para que un objeto sea idéntico a otro. Cuando algo es condición tanto necesaria como suficiente para que algo sea X, eso implica que:

- **Condición tanto necesaria como suficiente**: todo lo que cumpla con la condición C tiene que ser X, y todo lo que sea X tiene que cumplir con la condición C. Formalmente: C ↔ X.

Esta relación, mucho más fuerte, entre todo aquello que cumpla con la condición C (necesaria y suficiente) y todo aquello que sea X, implica que, al contrario que en los dos casos anteriores, *todo X es C y todo C es X.* Por tanto, hay una relación de equivalencia (aunque no necesariamente de identidad) entre las dos cosas, y, por tanto, una relación *simétrica*. Por decirlo en términos epistémicos: allá donde observes que se da C, sabrás (con plena certeza) que es un X, y allá donde observes un X, sabrás (con plena certeza) que se da C.

5.2. Las propiedades esenciales en términos de condiciones necesarias y suficientes

Armados ya con la distinción general, en esta sección veremos cómo la noción de esencia, y en particular la noción de propiedad esencial, puede ser entendida en términos de condiciones necesarias, condiciones suficientes, y otras variantes derivadas de estas dos más básicas.

5.2.1. Las propiedades esenciales como propiedades necesarias

Las propiedades esenciales suelen entenderse como aquellas que de alguna manera definen, delimitan o determinan la identidad o el ser de un ente. Por ejemplo, ya desde Aristóteles (el originador de esta idea), se entiende generalmente que es una propiedad esencial de los seres vivos el pertenecer a la especie biológica (o en términos arcaicos: el género) a la que de hecho pertenecen. El ejemplo clásico es: «Sócrates es esencialmente un hombre». Con esto se quiere decir que si Sócrates no fuese un hombre no sería Sócrates, y que (en términos más contemporáneos) para que algo sea idéntico a Sócrates tiene que ser, necesariamente, un hombre, en el sentido de un ser humano. Esto ha llevado a muchos autores, entre ellos señaladamente a Kripke, a operacionalizar la noción de esencia en términos de condición necesaria (pero no suficiente): una propiedad esencial es, según Kripke, aquella que *el objeto tiene que tener en todos los mundos posibles en los que exista*; o lo que es lo mismo, una propiedad que el objeto tiene que tener necesariamente, y por tanto una *propiedad necesaria* del objeto. Así entendida, una *propiedad esencial de X* es lo mismo que una *condición necesaria para ser X*.

En la Primera Conferencia de *El nombrar y la necesidad*, Kripke lo expone poniendo a Richard Nixon como ejemplo, pero la propiedad (ser humano) es la misma que en el caso de Sócrates:

> Si no podemos imaginar un mundo posible en el que Nixon no tenga una cierta propiedad, entonces *es una condición necesaria para que alguien sea Nixon, o una propiedad esencial de Nixon* (el tener) esa propiedad. Por ejemplo, suponiendo que Nixon es efectivamente un ser humano, parecería que no podríamos imaginar que hubiese una situación contrafáctica en la que fuera, digamos, un objeto inanimado; tal vez no es ni siquiera posible, con respecto a él, que no hubiese sido un ser humano. Entonces sería un hecho necesario acerca de Nixon que, en todos los mundos posibles en donde existe de alguna manera, es humano o, en todo caso, no es un objeto inanimado. (Kripke 1980/2017, p. 49, énfasis mío).

En este fragmento Kripke liga la esencialidad con la concebibilidad al decir que, si Nixon es efectivamente un ser humano (lo cual, desde su perspectiva esencialista,

implica que es necesariamente o esencialmente un ser humano), no podríamos imaginar una situación contrafáctica en la que no fuese un ser humano. Esta implicación resulta *prima facie* intuitiva: si algo no es metafísicamente posible, entonces no puede imaginarse o concebirse; y, dado que las propiedades esenciales son propiedades (metafísicamente) necesarias, sería imposible imaginar un objeto que posea esencialmente la propiedad X en unas circunstancias en las que careciese de ella y siguiese siendo el mismo objeto. Como dice Kripke: si Nixon tiene la propiedad esencial de ser humano, no se podría imaginar a Nixon siendo un objeto inanimado (o bien: sea lo que sea lo que estemos imaginando en ese caso, no sería Nixon). La *identidad* de Nixon queda así delimitada por su humanidad; y, por lo tanto, su *rango modal* queda también delineado, delimitado, circunscrito, por dicha propiedad. Si intentamos imaginar a un Nixon no humano, sea lo que sea que estemos imaginando, no podrá ser (no metafísicamente, al menos; aunque puede que sí epistémicamente o en algún otro sentido) Nixon, sino otra cosa: otro objeto ontológicamente *distinto*.

Normalmente, además, se entiende esta relación entre esencialidad y concebibilidad[114] de manera simétrica, de tal modo que la implicación se asume verdadera en ambos sentidos: por un lado, si un objeto tiene la propiedad esencial X es imposible imaginárselo sin ella; y, en sentido inverso, si es imposible imaginárselo sin la propiedad X, entonces la propiedad X es esencial del objeto. Pero nótese que, al igual que en los casos anteriores, como el de las condiciones necesarias y suficientes o los dos principios que componen la Ley de Leibniz, las dos afirmaciones son, en principio, separables. Se podría afirmar solo una pero no la otra.

En el primer caso, si afirmásemos que esencialidad implica concebibilidad pero no a la inversa, no podría haber casos en los que una propiedad sea esencial del objeto y podamos concebir al objeto sin ella, pero sí podría haber casos en los que no podamos concebir al objeto sin ella y, con todo, la propiedad en cuestión no le sea esencial: por ejemplo, podría existir alguna otra razón por la cual no podamos concebir al objeto sin ella, que no tenga nada que ver con si la propiedad le es esencial o no, con lo cual la imposibilidad de imaginar al objeto sin esa propiedad no sería una *prueba* o *test* válido para determinar que la propiedad en cuestión es una propiedad esencial del objeto. Y en el segundo caso, si afirmásemos que concebibilidad implica esencialidad pero no a la inversa, no podría haber casos en los que, si no podemos concebir al objeto sin la propiedad en cuestión, dicha propiedad no le sea esencial (negando justamente la posibilidad recién comentada), pero sí podría haber casos en los que una propiedad le sea esencial al objeto y, sin embargo, podamos concebir al objeto sin ella

[114] Nótese que una cosa es la relación general entre concebibilidad y necesidad (o posibilidad), y otra cosa distinta es la relación más específica (que de hecho podríamos considerar un subtipo de la anterior) entre concebibilidad y esencialidad, en la medida en que consideremos que las esencias son propiedades necesarias. En principio, ambos problemas podrían separarse y se podrían tener, de hecho, posiciones contrarias en un caso y en el otro, aunque probablemente lo más común sea que la posición respecto a ambas cosas sea unitaria.

(negando así lo que propone Kripke en el pasaje anterior). No obstante, seguramente lo más común sea aunar ambos condicionales en un solo bicondicional, y pensar en la posibilidad y la concebibilidad como mutuamente coimplicadas.[115]

5.2.2. Las propiedades esenciales como propiedades suficientes

En cualquier caso, de momento ignoraremos esta conexión entre esencialidad y concebibilidad, que queda simplemente apuntada. Lo más relevante de cara a nuestros presentes intereses es la concepción de las propiedades esenciales como *propiedades necesarias*, que el objeto tiene que tener necesariamente para poder preservar su identidad. Esta no es, empero, la única concepción posible. En términos de condiciones necesarias y condiciones suficientes, las esencias también podrían identificarse con las segundas, y podría así, en principio, decirse que una propiedad esencial es aquella que es *suficiente* (pero no necesaria) para ser el objeto X. Esto implicaría que siempre que la propiedad en cuestión se dé en un objeto, ese objeto habrá de ser considerado ontológicamente como X. Sin embargo, como hemos visto antes, mientras que las condiciones necesarias dejan abierta la puerta a que la condición en cuestión no sea la única que determina el resultado (y que sea solo una entre otras muchas), en el caso de las condiciones suficientes sí se da tal determinación, y es forzoso conceder que una vez que la condición suficiente en cuestión se da, el resultado también. Por eso, como decía más arriba, son herramientas metafísicas más delicadas y peligrosas que las primeras.

En el caso de las esencias, si las concibiésemos en términos de condiciones suficientes para ser el objeto X, tendríamos resultados bastante contraintuitivos, algunos de los cuales ya hemos visto de pasada en secciones anteriores. Si provenir de unos determinados gametos es una condición necesaria pero no suficiente para ser Elon Musk, eso lo único que nos impone es que Elon Musk no podría haberse desarrollado a partir de unos gametos distintos de los que de hecho se desarrolló, pero no nos obliga a considerar que *cualquier cosa que se desarrolle de tales gametos haya de ser Elon Musk*. Sin embargo, entendida en cambio como una condición suficiente, en vez de necesaria, esto último es exactamente lo que obtenemos. Y, si aceptásemos eso, los contraejemplos no serían difíciles de encontrar: cualquier gemelo monocigótico suyo, que vendría también de los mismos gametos, tendría que ser identificado como Elon Musk (cuando, evidentemente, no solemos decir que dos gemelos idénticos sean ontológicamente el mismo ser); y de hecho *cualquier cosa* que pudiera (en el sentido de posibilidad metafísica) desarrollarse a partir de esos mismos gametos tendría que ser identificado como Elon Musk, incluyendo cualquier

[115] Para una exposición más detallada de la relación entre posibilidad (o necesidad) y concebibilidad (o imaginabilidad), *vid*. Yablo (1993), Berglund (2005), y especialmente el volumen de Hawthorne & Gendler (2002).

posibilidad ficticia pero que admitamos como metafísicamente posible. Por ejemplo, si a partir de esos gametos se desarrollase, asumiendo que lo contemplemos como una posibilidad metafísica (aunque no lo creamos biológica o incluso físicamente posible), una quimera con siete cabezas, alas de murciélago y cola de león, estaríamos igualmente forzados a decir que *ese ser es Elon Musk,* porque cumple con la propiedad esencial (entendida como condición suficiente) de haber salido de esos gametos determinados. Nótese cómo, entendida como propiedad necesaria pero no suficiente, esto no sería así; pues que algo tenga como condición necesaria pero no suficiente para ser X el provenir de unos determinados gametos no implica que *todo lo que venga de esos determinados gametos tenga que ser X*: solo implica que algo no podría ser X y no venir a su vez de esos gametos, como hemos visto ya anteriormente.

Así pues, por la misma razón por la que resulta problemático asumir que tener la misma forma ha de ser *condición suficiente* para ser el objeto X, pues entonces todos los objetos con la misma forma (por ejemplo, todos los objetos producidos en serie en una cadena de montaje, como discutíamos en la sección 4.4.1) contarían como ontológicamente uno y el mismo ente a nivel ontológico, cuando obviamente no los consideramos así; por esta misma razón, decía, también resulta problemático entender las propiedades esenciales como *propiedades suficientes*; es decir, como propiedades tales que basta con que se den (o es *suficiente* que se den) para que la identidad del objeto quede determinada. Pero, por más teóricamente problemático que resulte concebirlas así, es, no obstante, una posibilidad que hay que contemplar.

5.2.3. Las propiedades esenciales como propiedades necesarias y suficientes

Otra opción es entender las propiedades esenciales como propiedades tanto necesarias como suficientes para ser el objeto X. De este modo, «ser el objeto X» y «tener la propiedad esencial P» coincidirían. No habría ningún ente que fuese X sin tener P, ni habría ningún ente que tuviese P sin ser X. Sería, pues, una relación de equivalencia.

El problema de esta opción es que reduce la identidad del objeto, o su rango modal, a un solo criterio, siendo todos los demás irrelevantes o *accidentales*. Por ejemplo, si decimos que ser H_2O es una propiedad tanto necesaria como suficiente para ser agua, la identidad del agua quedará cortada exclusivamente por ese parámetro (la composición molecular), y todos los demás aspectos que normalmente asociamos al agua serán irrelevantes de cara a su identidad; esto es, serán *accidentales* en términos aristotélicos. En ese caso, podrá decirse que *ser agua* $\leftrightarrow$ *ser* H_2O. Ambas cosas serán intercambiables.

Esto puede funcionar en algunos contextos o para algunas personas; de hecho, hay filósofos, científicos y personas no especializadas que defienden esta identificación. Sin embargo, al analizarla más a fondo resulta problemática, pues, si reducimos la esencia del agua a la mera composición molecular, se plantean algunos contraejemplos incómodos. El siguiente es un contraejemplo a esta identificación entre *agua* y H_2O: el **Paradigma del agua sólida, dura, negra y explosiva.**

Imaginemos un mundo posible en el que existieran los mismos elementos químicos que en el nuestro (la misma tabla periódica) pero, no obstante, existieran ciertas leyes físicas diferentes que hicieran que los resultados macroscópicos de ciertos compuestos químicos fuesen sustancialmente distintos. Por ejemplo, los compuestos de átomos de oro podrían resultar, macroscópicamente, en un metal azulado en vez de amarillento, o los compuestos de hierro y carbono, en vez de resultar en un metal sólido y duro, podrían resultar en un metal líquido parecido al mercurio, etc.[116] Pues bien: en este mundo posible con leyes físicas alternativas, supongamos que el compuesto molecular H_2O da como resultado, a nivel macroscópico, en lugar de un líquido (a temperatura ambiente) transparente, inodoro, insípido, que hierve a 100 grados centígrados y se congela por debajo de 0 grados, etc., un sólido negro, duro como el diamante, altamente explosivo y que se desintegra a temperaturas bajas.

Este sólido negro, duro y explosivo choca, en todas estas cualidades, con lo que normalmente entendemos por «agua». Sin embargo, su estructura molecular es H_2O. Por lo tanto, quienes afirmasen que *ser agua* ↔ *ser* H_2O, o que ambas cosas han de entenderse como equivalentes, se verían forzados, ante este caso, a decir que este sólido negro, duro y explosivo (que es microscópicamente H_2O) es agua. Esto no implica que, desde esta posición, estemos obligados a decir que *todo agua es un sólido negro, duro y explosivo*: puede haber mundos posibles, como el nuestro, en los que la

[116] Se podría objetar que todo esto es *físicamente imposible* (dadas las leyes físicas que conocemos), pero yo estoy pidiendo imaginar, *ex hypothesi,* un mundo con unas leyes físicas distintas, por lo que me parece que quien objetase esto estaría negando la propia posibilidad de que pudieran existir otros universos o mundos con leyes físicas diferentes, lo cual es una afirmación mucho más fuerte y difícil de sostener. Por otro lado, una objeción más interesante sería la de quien defendiese que todo esto es *metafísicamente imposible*, porque lo que quiera que haya en ese universo alternativo con leyes físicas diferentes no serían ya «átomos» ni «moléculas», asumiendo que estos conceptos solo tienen sentido dadas las leyes físicas de nuestro mundo, y en otro mundo con leyes diferentes no podríamos presuponer que se darían las mismas estructuras que aquí llamamos «átomos» o «moléculas». Esta objeción me parece más difícil de combatir, pero, desde una perspectiva antirrealista como la mía, hay una posible respuesta: nadie puede arrogarse unilateralmente la verdad metafísica respecto a qué constituye un átomo o una molécula (o cualquier otra cosa); depende del sistema metafísico de referencia. Desde un sistema ontológico particular podrían afirmarse cosas que desde otro resultan metafísicamente imposibles: por ejemplo, que un muñeco de madera esté vivo (como Pinocho) puede ser metafísicamente imposible dadas las condiciones de un determinado sistema ontológico pero no serlo en un sistema distinto, y, de manera análoga, que un universo con leyes físicas diferentes a las nuestras pudiese, no obstante, tener átomos y moléculas puede ser metafísicamente posible o imposible dependiendo también de nuestro sistema ontológico de referencia. La posibilidad no puede, por tanto, cerrarse de entrada, en un sentido absoluto.

correspondencia entre el nivel molecular o microscópico y el nivel macroscópico sea la usual, y los compuestos de H_2O den como resultado a nivel macroscópico el conocido líquido transparente, inodoro e insípido que normalmente conocemos como «agua». Entonces, habría distintos tipos de agua: aguas líquidas y transparentes, por un lado; aguas sólidas, duras y negras, por otro; y quizás, en algún otro mundo posible, aguas rojas, metálicas y radiactivas, o cualquier otra cosa.[117] Todas ellas serían agua precisamente en virtud de ser, químicamente, compuestos de H_2O. Todo compuesto de H_2O sería agua y todo agua sería un compuesto de H_2O.

Lo problemático del contraejemplo reside, justamente, en que desde el sentido común el concepto de agua *no se limita* a ser solo un sinónimo de «compuesto de H_2O», sino que también incluye características como ser un líquido transparente a temperatura ambiente, etc. Sin embargo, si nos tomamos en serio esa identificación entre ser agua y ser H_2O, este tipo de contraejemplos son a lo que estamos abocados, precisamente porque estamos *simplificando* la esencia del agua y *reduciéndola* a un solo criterio (una sola propiedad) sobre la que hacemos pivotar *toda la identidad del objeto*, dejando fuera de su rango modal, sin relevancia ontológica, todas las demás propiedades que, sin embargo, cotidianamente, sí asociamos al agua.

Un caso análogo sería el de reducir toda la esencia del concepto de *ser cristiano* a una sola propiedad, como «creer en la verdad de la Biblia» o «aceptar que Jesús de Nazaret fue el hijo de Dios», o cualquier otro rasgo que a primera vista pudiésemos sentirnos tentados a considerar como *la esencia* o el «núcleo» de aquello en lo que consiste ser cristiano. En este caso, los contraejemplos también son fáciles de encontrar: si *creer en la verdad de la Biblia* se entiende como condición tanto necesaria como suficiente para *ser cristiano*, y por tanto *ser cristiano* ↔ *creer en la verdad de la Biblia*, resultaría que todo aquel que sea cristiano tendría que creer necesariamente en la verdad de la Biblia (o si no, no podría considerársele cristiano), cosa que es problemática, pues hay muchos cristianos que consideran falsos ciertos relatos bíblicos, al menos tomados literalmente, como la historia de Adán y Eva o la historia de Jonás siendo devorado por una ballena (o un «pez grande»); y, por el lado opuesto, resultaría que todo aquel que crea en la verdad de la Biblia sería automáticamente cristiano por ello, cosa que también parece difícil de aceptar, pues hay multitud de sectas *new age* y movimientos mesiánicos (como la secta Creciendo en Gracia y otras similares) que aceptan la verdad de la Biblia y sin embargo añaden alguna otra cláusula extra, aparte de ella (como que su fundador es la reencarnación

[117] De nuevo, entiendo que químicamente algunas de estas cosas puedan no tener sentido: mis conocimientos de química son mínimos y no pretendo estar especulando acerca de posibilidades reales (que pudieran darse en el mundo real) sino que, reitero, estoy pidiendo imaginar mundos con leyes físicas diferentes a las del nuestro. El único requisito para que el experimento mental que propongo sea viable es que, a pesar de tener leyes físicas diferentes a las de nuestro mundo, podamos seguir hablando en esos otros mundos alternativos de cosas como «átomos», «moléculas», «radiactividad», «dureza», etc.

de Jesucristo, o el siguiente Mesías, etc.), tal que, desde la perspectiva de los cristianos «de viejo cuño» estos movimientos resultan heréticos y sus seguidores no pueden considerarse «verdaderos cristianos».

Lo mismo puede aplicarse a casos como *ser un anciano* ↔ *tener los telómeros acortados*, o *ser una silla* ↔ *ser un asiento con respaldo y cuatro patas*, o *ser un asesino* ↔ *haber matado a alguien*. Siempre hay contraejemplos, porque los conceptos de *asesino, silla* o *anciano* son más ricos y teóricamente densos de lo que se podría pensar tras un análisis superficial, y al intentar reducirlos a un solo criterio definitorio o determinante (léase: una única propiedad esencial) nos dejamos fuera aspectos que, intuitivamente, nos resultan también cruciales, pero que, no obstante, puede que pasemos por alto al intentar explicitar cuáles son los rasgos definitorios de cada uno de ellos. Por ejemplo, puede haber sillas que no sean asientos con respaldo y cuatro patas, o personas que hayan matado a alguien y a pesar de ello no sean asesinos, o personas que tengan los telómeros acortados y no sean ancianos. Es muy difícil dar con la esencia de algo.

En general, pues, reducir la identidad de algo a una sola propiedad esencial, que implica reducir todo su rango modal a ese único parámetro, suele resultar en una abundancia de contraejemplos, dado que normalmente, como decía, nuestros conceptos son más ricos y no pivotan únicamente sobre un único aspecto, sino que suelen ser combinaciones de varios, con distintos grados de importancia o distintos «pesos» relativos. Aunque también puede haber casos en los que esta identificación que he venido expresando mediante el bicondicional ↔ tenga sentido: por ejemplo, si dijésemos que la condición tanto necesaria como suficiente para ser un hombre soltero es ser un hombre no casado, de tal forma que *ser un hombre soltero* ↔ *ser un hombre no casado*, parece que costaría encontrar contraejemplos válidos (hombres solteros que sin embargo no fuesen hombres no casados u hombres no casados que sin embargo no fuesen hombres solteros). De modo que esa reducción a una única propiedad esencial no tiene por qué ser siempre problemática; puede haber casos donde sea apropiado hacerlo. Lo más prudente, con todo, sería asumir que en la mayoría de casos resultará inadecuado hacerlo, pues la mayoría de conceptos no son *monofacéticos* o determinados por un solo rasgo, como en el caso de «ser un hombre soltero» y «ser un hombre no casado», sino que son más bien *polifacéticos* y hay muchos rasgos que confluyen, con diversos grados de importancia, contribuyendo todos ellos en cierta medida a delimitar su rango modal.

Pero volvamos al anterior contraejemplo: el paradigma del agua sólida, dura, negra y explosiva. Si se acepta como válido, caben principalmente dos salidas: o bien «morder la bala» y aceptar que ese sólido negro, duro y explosivo sería, en efecto, agua, o bien intentar cambiar la *definición* de «agua» para que ser H_2O no sea la *única* propiedad tanto necesaria como suficiente para ser agua, y negar así la relación de

equivalencia *ser agua* ↔ *ser H_2O*. En caso de que quisiéramos hacer esto último, una posibilidad sería añadir otras condiciones necesarias para ir eliminando contraejemplos incómodos: por ejemplo, si estipulamos como condición necesaria para que algo sea agua que haya de ser un líquido a temperatura ambiente, automáticamente quedaría descartado el contraejemplo del agua sólida, dura, negra y explosiva (y, de hecho, cualquier contraejemplo en el que el agua fuese un sólido a temperatura ambiente). Y lo mismo podría hacerse para el resto de propiedades que *no queramos tolerar*. Pero entonces ya no habría una sola propiedad esencial entendida como propiedad tanto necesaria como suficiente, sino varias propiedades consideradas esenciales. Sin embargo, ¿qué queremos decir con esto? No todas pueden ser propiedades esenciales en el sentido de condiciones tanto necesarias como suficientes, pues entrarían en conflicto. Aquí es donde resulta necesario introducir una distinción entre *esencia parcial y esencia completa*.

5.2.4. Esencias parciales y esencia completa

Ya ha quedado claro, por lo argumentado en la sección anterior, que reducir la esencia de una entidad a una única propiedad, considerada tanto necesaria como suficiente para ser el objeto o concepto en cuestión, es problemático por ser, la mayoría de las veces, excesivamente simplista. La solución, como adelantaba más arriba, es admitir esencias más complejas, que no dependan de una única propiedad determinante, sino que pongan en juego varias (tal vez con distintos pesos). Pero entonces cada una de esas propiedades esenciales no puede ser a la vez condición necesaria y suficiente, pues entrarían en conflicto. Si ser H_2O es condición tanto necesaria como suficiente para ser agua, esto *agota* el rango modal del agua: ser agua queda completamente determinado (*exhaustivamente* determinado) por esta propiedad, y ninguna otra. De modo que sería inútil decir además que el agua debería ser siempre transparente, o siempre un líquido a temperatura ambiente, o hervir siempre a 100 grados, o cualquier otra cosa: mientras admitamos que ser H_2O es la *esencia completa* del agua, esto es, su única propiedad esencial (y por tanto condición tanto necesaria como suficiente para ser agua), tendremos que aceptar que *solo esa propiedad* determina la identidad del agua, siendo todo lo demás irrelevante de cara a ella (o, en términos aristotélicos: *accidental*).

Por esto, la solución para poder tener varias propiedades esenciales delimitando un objeto, y no solo una, es que las propiedades esenciales no sean entendidas como condiciones tanto necesarias como suficientes para la identidad del objeto, sino de alguna otra manera. Pero ya ha quedado claro que, entendidas como condiciones solo *suficientes* para la identidad, como hemos visto en la sección 5.2.2, aparecen demasiados contraejemplos, por lo tanto no tiene sentido considerar las esencias así. Por otro lado, entendidas como condiciones solo *necesarias* para la identidad, como

hemos visto en la sección 5.2.1, podrían incluirse muchas propiedades que delimitasen negativamente el rango modal del objeto, de tal modo que pudiésemos excluir tantas cosas como quisiéramos (pues, recordemos, una condición necesaria C para ser X lo que impone es que *no puede haber cosas que sean X y que no cumplan con tal condición C)*, pero eso nunca acaba de cerrar positivamente la identidad del objeto: no acaba de ser una delimitación *exhaustiva*.

Por ejemplo: supongamos que entendemos las esencias como propiedades necesarias (esto es, como condiciones necesarias para la identidad de X), e intentamos definir el concepto de silla en términos de propiedades necesarias: tiene que servir de asiento, tiene que tener 4 patas, tiene que ser al menos de cierta altura, tiene que estar compuesta de tal o cual material, etc. Eso nos serviría para delimitar negativamente *todo un espacio de cosas que no pueden ser sillas*: todo aquello que no sirva de asiento, o que no tenga 4 patas, o que no tenga al menos cierta altura, o que no esté compuesto de tal o cual material. En conjunto, esta *definición negativa* podría acabar aproximándose bastante a lo que queremos considerar como «silla», pero hay que ser consciente de que no deja de ser una aproximación puramente negativa: nunca se acaba de decir, en ningún momento, qué *basta* para que algo pueda ser considerado una silla; solo se estipula, mediante esta suma de propiedades necesarias, qué es lo que *no* puede ser considerado una silla.

Por lo tanto, las condiciones suficientes son el aspecto *positivo* de la delimitación (nos dicen lo que basta para que algo pueda ser considerado un X) y las condiciones necesarias son el aspecto *negativo* de la delimitación (nos dicen lo que nunca podría ser considerado una silla, o sea, lo que basta para que algo *no* pueda ser considerado un X). Así, sumando condiciones necesarias y suficientes obtenemos una *definición* o *delimitación exhaustiva* del objeto o la entidad en cuestión, de tal manera que queda delimitada tanto negativa como positivamente; es decir, tanto por lo que *no puede ser considerado un X*, como por lo que *sí puede ser considerado un X*.

De este modo, podría hacerse una distinción entre *esencias parciales*, entendidas como propiedades necesarias que el objeto tiene que tener para poder ser ontológicamente tal objeto y no otro, delimitándolo negativamente, y la *esencia completa* del objeto, entendida como la suma de todas esas propiedades necesarias que, agregadas, resultan *conjuntamente suficientes* para que algo sea tal objeto y no otro, y que así acaba de *cerrar* o *agotar* su rango modal, de forma que sea no solo negativo sino positivo, y que sea exhaustivo: esto es, que *diga todo lo que se puede decir* acerca de las condiciones de identidad del objeto.

Volvamos al caso del agua como ejemplo paradigmático. Ya quedó claro en la sección anterior que, reduciendo la esencia del agua a la propiedad de ser H_2O; esto es, tomando el ser H_2O como su *esencia completa* (es decir, como condición tanto necesaria como suficiente), surgen contraejemplos como el del agua sólida, dura,

negra y explosiva. Por otra parte, entendiéndola solo como propiedad necesaria pero no suficiente, no podría haber cosas que fuesen agua y no fuesen H_2O, pero sí podría haber cosas que fuesen H_2O y no fuesen agua, lo cual puede ser una consecuencia teóricamente indeseable (aunque podría tener sentido si quisiéramos considerar el hielo o el vapor como entidades ontológicamente distintas del agua, limitando la noción de *agua* solo al agua líquida: en ese caso, efectivamente, habría compuestos de H_2O como el hielo o el vapor que no serían agua, sino otra cosa ontológicamente distinta). Y entendiéndola solo como una propiedad suficiente pero no necesaria, no podría haber cosas que fuesen H_2O y no fuesen agua, pero sí podría haber cosas que fuesen agua y no fuesen H_2O, lo cual puede ser, de nuevo, una consecuencia teóricamente indeseable para algunos (mientras que para otros, en cambio, puede tener sentido, si aceptamos por ejemplo que en otro mundo posible un líquido compuesto de XYZ en lugar de H_2O pero con todas las propiedades fenoménicas del agua, como ser un líquido transparente, inodoro e insípido a temperatura ambiente, que se congela a 0 grados y hierve a 100 grados, y que puede beberse, etc., fuese literalmente agua, a pesar de no estar compuesto de moléculas de H_2O).

Supongamos que queremos estipular el ser químicamente un compuesto de H_2O como *parte de la esencia* del agua, pero no como su *esencia completa*. Una opción, entonces, es establecer que ser H_2O es una condición necesaria *entre otras*, e ir sumando otras que también creamos que deben delimitar ontológicamente lo que pueda ser considerado como «agua». Por ejemplo, supongamos que queremos fijar como otra restricción, junto con el tener que ser un compuesto de moléculas de H_2O, que macroscópicamente resulte en un líquido transparente a temperatura ambiente, para evitar contraejemplos como el del agua sólida, dura, negra y explosiva. Entonces tendríamos dos propiedades necesarias: ser H_2O y ser un líquido transparente a temperatura ambiente. Con esto, nos aseguramos de que nada que sea ontológicamente agua podría no ser H_2O o no ser un líquido transparente a temperatura ambiente. Por lo tanto, no podría haber aguas que no fuesen H_2O, pero tampoco podría haber aguas que no fuesen un líquido transparente a temperatura ambiente, eliminando así de un plumazo todos los contraejemplos que nos forzarían a llamar «agua» a sustancias sólidas a temperatura ambiente, o a líquidos no transparentes.

Ahora, podríamos hacer lo mismo con toda otra propiedad que consideremos esencial, en el sentido de innegociable o necesaria, para que algo pueda ser considerado agua. Supongamos que queremos incluir también el hervir a 100 grados centígrados como una propiedad necesaria más junto a las dos anteriores: entonces tendríamos que no podría haber nada que sea agua y que (1) no sea H_2O, (2) no sea un líquido transparente a temperatura ambiente, y (3) no entre en ebullición al estar a una temperatura igual o superior a 100 grados centígrados. Esto último ya no parece intuitivamente tan necesario, y por tanto podría haber personas que objetasen que,

mientras que para ellas un agua que no fuese H_2O o que no fuese un líquido transparente a temperatura ambiente sí serían contraejemplos inaceptables, un agua que no hirviese a 100 grados podría ser tolerable (quizás dirían, como Kripke, que esto último les resulta imaginable o concebible, mientras que las otras dos cosas no), y que no resultaría un contraejemplo. Para estas personas, entonces, el rango modal del agua estaría delimitado por la composición química (H_2O) y por la cualidad de ser un líquido transparente a temperatura ambiente, pero no estaría delimitado por el punto de ebullición: quizás para ellas sería irrelevante, de cara a que algo cuente o no como agua, que hierva a una temperatura u otra, o que no hierva en absoluto.

Estas diferencias de opinión respecto a qué rasgos deberían delimitar ontológicamente una entidad y qué otros rasgos no deberían considerarse como parte de sus límites ontológicos (o de su esencia), desde una perspectiva antirrealista, no indican necesariamente que una de las dos partes esté *errada* y la otra no, o que una de las dos partes conozca la *verdad* acerca del ser ontológico del objeto y la otra no: son diferencias legítimas de parecer y deben entenderse como afirmaciones *normativas*, y no *descriptivas*, respecto a *cómo deberíamos entender el concepto de agua* (o de lo que fuera).

Puede apreciarse entonces que podríamos, en principio, hacer una lista con todas esas propiedades que consideramos necesarias para que algo sea agua, y, una vez hecha tal lista, considerar además que *la suma de todas esas propiedades necesarias* es también *conjuntamente suficiente* para que algo sea agua, cerrando así (o haciendo exhaustivo) el rango modal del agua. Si hiciéramos esto, no podría haber aguas que no fuesen H_2O, ni aguas que no fuesen un líquido transparente a temperatura ambiente, ni aguas que no hirviesen a 100 grados, ni ninguna otra cosa que queramos excluir para evitar contraejemplos que consideremos intolerables (como el agua sólida, dura, negra y explosiva), y además tendríamos que *todo aquello que cumpla con todas esas condiciones*, o que tenga todas esas propiedades, será *necesariamente* agua a su vez. Tendremos, por tanto, condiciones tanto necesarias (cada una por separado) como suficientes (todas ellas en conjunto) para que algo cuente como *agua*.

Esencias parciales (propiedades esenciales individuales: propiedades necesarias)	**Esencia completa** (suma de todas las propiedades esenciales individuales o propiedades necesarias)
Propiedad necesaria 1: ser H_2O	**Propiedad (compuesta) suficiente para que algo sea agua**: ser H_2O + ser un líquido a temperatura ambiente + ser transparente + ser inodoro e insípido + hervir a 100 grados + congelarse a 0 grados…
Propiedad necesaria 2: ser un líquido a temperatura ambiente	
Propiedad necesaria 3: ser transparente	
Propiedad necesaria 4: ser inodoro e insípido	
Propiedad necesaria 5: hervir a 100 grados	
Propiedad necesaria 6: congelarse a 0 grados	
…	

Fig. 11. Ejemplo de esquema del rango modal del agua, dividido en propiedades individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para que algo cuente como agua.

Mediante este esquema de identidad en términos de propiedades individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para ser X, que llamaré a partir de ahora el *Esquema Estándar* de la identidad, pueden en principio evitarse tanto el problema de tener una sola propiedad como condición tanto necesaria como suficiente (el problema de reducir la esencia de algo a una sola característica o aspecto, que suele resultar demasiado simplista) como el problema de tener solo una lista de propiedades necesarias (el problema de que entonces tenemos un rango modal delimitado solo *negativamente* pero no *positivamente,* y por tanto una definición o delimitación *no exhaustiva* del objeto). Con este esquema podemos tener «lo mejor de los dos mundos»: tanto una esencia compleja que permita dar cuenta de toda la riqueza de nuestro concepto de X, sin reducirlo ni simplificarlo excesivamente, como una esencia completa o exhaustiva que permita delimitar lo que es X tanto negativa como positivamente, determinando por completo el rango modal de X.

En suma: tenemos que C ↔ X; pero C no es una sola condición (propiedad), sino un conjunto de varias, cada una de las cuales por separado resulta necesaria (innegociable, indispensable) para la identidad de X, pero que solo en conjunto, sumadas, resultan suficientes para la identidad de X. Por lo tanto, tendríamos algo así como lo siguiente: *ser agua ↔ ser un compuesto de H_2O, y un líquido transparente, inodoro e insípido a temperatura ambiente, y que hierve a 100 grados, y que se congela a 0 grados…*

Esto permite resolver los problemas de (1) entender la esencia de los objetos solo como una propiedad necesaria o una suma de ellas (pero que nunca llegan a ser suficientes), (2) entender la esencia de los objetos como una propiedad suficiente o una suma de ellas, y (3) entender la esencia de los objetos como una única propiedad tanto necesaria como suficiente. O, si se prefiere, esta solución consiste en lo mismo que la tercera, pero sustituyendo esa única propiedad simple (como ser H_2O) por una

propiedad compleja: la suma (o conjunción) de muchas propiedades individuales. Así, podemos decir que tanto ser H_2O, como ser un líquido transparente, etc., son todas ellas, por separado, esencias parciales del agua (o parte de su esencia), pero que solo la conjunción de todas esas propiedades necesarias constituye su esencia completa: aquello que determina inequívocamente, de manera exhaustiva, el rango modal o el contorno ontológico del agua.

Por último, hay que señalar también que, aunque a lo largo de estas secciones nos hemos concentrado en entidades como conceptos o clases naturales (agua, oro, ser un asesino, etc.), los entes particulares (como una roca particular, un árbol particular, el rey de España o mi profesora de tercero de primaria) también pueden modelarse ontológicamente en términos del Esquema Estándar: como una suma de propiedades individualmente necesarias y conjuntamente suficientes. La única diferencia es que en el caso de los objetos físicos, sean animados o inanimados, habría que añadir como propiedades esenciales cosas como la continuidad espaciotemporal (si es que la consideramos un rasgo esencial de los objetos físicos en nuestro sistema ontológico), o propiedades esenciales particulares de cada tipo de ente, como por ejemplo el esencialismo de los orígenes en el caso de los seres vivos (si es que, de nuevo, efectivamente lo consideramos correcto) o el esencialismo de la materia (ídem), o cualquier otro esencialismo local como los que hemos visto en el capítulo anterior.

5.3. Descriptivismo vs. normativismo respecto a la esencia

Al igual que en el caso de la noción de identidad (sección 2.4) decíamos antes que se puede adoptar o bien una perspectiva descriptivista o bien una perspectiva normativista, lo mismo se aplica a las esencias, y por tanto al rango modal, de las distintas entidades (sean conceptos, objetos físicos o cualquier otra cosa). Ante la exposición de la sección precedente sobre las posibles propiedades esenciales del agua, inmediatamente surgirá para el realista una pregunta clave: de entre todas esas propiedades, como ser un líquido transparente, hervir a 100 grados, etc., ¿cuáles son las *verdaderas* propiedades esenciales del agua, y cuáles no? Impulsado por esta pregunta, es posible que el realista, al igual que en el caso de la noción de identidad («¿cuáles son los *verdaderos* principios que rigen la relación de identidad?»), pretenda inquirir, mirando de algún modo hacia la realidad, mediante algún tipo de *intuición metafísica* o algún otro método de investigación apropiado al ámbito metafísico, cuáles son efectivamente las propiedades esenciales del agua o de cualquier otro ente.

Pero estas pretensiones de realizar una investigación *descriptiva* o *cuasiempírica* de la esencia metafísica de las cosas están, a mi juicio, y como creo que ya ha quedado claro a lo largo de este trabajo, irremediablemente desencaminadas. Lo

que está en juego no es cuáles son las propiedades del agua: eso es una cuestión empírica, en tanto que hayamos definido de manera independiente lo que es agua. En ese caso, basta con observar (y experimentar con) distintas instancias de la entidad «agua» y ver sus propiedades: por ejemplo, que hierve a 100 grados o que se congela a 0 grados. Pero no es esto en lo que consiste una investigación metafísica acerca del *ser* del agua. Una investigación metafísica tal no puede conformarse con determinar cuáles *son*, de hecho, las propiedades del agua, sino con determinar cuáles *deberían ser* las propiedades del agua. Esa es una pregunta crucialmente distinta. No se trata de inquirir respecto a *cómo es* el agua *de facto*, sino a cuáles, de todas esas propiedades que *de facto* tiene, le son esenciales y cuáles no.

Una posible posición ante esta pregunta, que podríamos llamar «necesitismo», sería decir que *todas las propiedades del agua le son esenciales*. Así, para confort del realista, la investigación metafísica *sí* quedaría convertida en una investigación empírica. Pero, aunque resulte tentadora por su simplicidad, esta postura es teóricamente indeseable por resultar excesivamente intolerante. Si *todas* las propiedades del agua son esenciales, entonces el agua no *podría haber tenido* ninguna propiedad distinta de las que de hecho tiene (sin dejar de ser agua). Lo modal colapsa en lo actual. Lo posible se reduce a lo fáctico.

Por si no quedase del todo clara la gravedad del problema que entraña esta posición necesitista con el caso del agua, veámoslo con las propiedades de cualquier otro ser, como Aristóteles, Donald Trump, o Dua Lipa. Kripke (1980) decía que Aristóteles no podía ser idéntico a la descripción definida «el maestro de Alejandro Magno» porque es una propiedad *contingente* de Aristóteles (y por tanto no necesaria, y por tanto no esencial) el que se dedicase a la filosofía en lugar de a cualquier otra cosa. Si queremos poder considerar que Aristóteles fue *contingentemente* filósofo, y no *necesariamente* filósofo; o, dicho con otras palabras, que Aristóteles *podría haber sido* un pastor de cabras en lugar de un filósofo sin dejar de ser (ontológicamente) Aristóteles, entonces no podemos identificar todas sus propiedades reales (las que tiene, o tuvo, en el mundo real) con sus propiedades esenciales (que, siendo necesarias, tendría que tener en todo mundo posible). Lo mismo se aplica a Trump: queremos poder decir, usualmente, que Trump es rubio pero *podría haber sido* moreno. O que Dua Lipa es cantante pero *podría haber sido* bióloga. Si aceptamos la idea de que todas las propiedades de todo objeto le son esenciales, ninguna de estas cosas podría decirse. Dua Lipa sería *necesariamente* cantante, Donald Trump sería *necesariamente* rubio, yo sería *necesariamente* un estudiante de doctorado en la Universidad Complutense y estaría haciendo *necesariamente* una tesis doctoral sobre metafísica de la identidad, *necesariamente* en este año y no otro, con *necesariamente* este título y no otro, y con *necesariamente* estos capítulos, estas secciones y este contenido, hasta la ultimísima letra. Evidentemente, esta clase de *hiperdeterminismo*, *fatalismo* o *necesitismo* metafísico es una posición teórica que puede defenderse, y

que seguramente haya sido valientemente defendida por varios filósofos a lo largo de la historia; pero la gran mayoría (y me incluyo) preferiríamos admitir cierta contingencia y cierto grado de libertad en nuestras ontologías.

Y si rechazamos el necesitismo y admitimos que la clase de propiedades esenciales de los entes no coincide con la clase de sus propiedades reales, entonces seguimos enfrentados al gran problema: ¿cómo distinguir entre las propiedades que el objeto tiene esencialmente y las que no? Parece claro, a estas alturas, que no es una cuestión empírica: uno puede experimentar qué propiedades físicas tiene el agua, por ejemplo, pero eso no resuelve la cuestión de cuáles, de entre todas ellas, deberíamos considerar como esenciales o definitorias del agua. Ese salto categorial, del *ser* al *deber ser*, implica forzosamente un salto del plano *descriptivo* al plano *normativo*. Para algunos científicos, o filósofos, o desde algunos contextos, puede que se considere esencial del agua el hervir a 100 grados, porque queramos *fijar* que lo que llamamos «agua» dentro del contexto de una determinada práctica (p. ej. científica) tiene que ser una sustancia que hierva a 100 grados. En cambio, en otros contextos, o para otros científicos o filósofos, puede que eso se considere como una propiedad accidental, accesoria, que no debería definir lo que es el agua, sino simplemente considerarse como una propiedad que de hecho tiene pero podría no tener.

La diferencia entre ambas cosas podría parecer trivial, pero eso es solo porque nunca hemos salido de nuestro mundo y nos hemos topado con una cosa *máximamente parecida al agua en todo menos en su punto de ebullición*. Entonces, ante esa entidad novedosa, es de esperar que surgiría un debate (puede que incluso acalorado) respecto a si esa entidad novedosa es agua o no es agua. Algunos podrían defender que sí y otros que no, y los que defendiesen lo segundo podrían apelar, como un argumento más entre otros, a que el agua de nuestro mundo hierve a 100 grados, y que por ello ese otro líquido (indistinguible por lo demás) no debería considerarse agua. ¿Pero no resulta acaso plausible pensar que el otro bando, los que defienden que sí deberíamos considerar a dicho líquido como agua, tendrían también una respuesta válida ante tal argumento si contestasen que, al igual que Aristóteles fue *de hecho* un filósofo y no un pastor de cabras, pero no por ello decimos que no pudiese haber sido un pastor de cabras, algo parecido podría decirse del agua, y conceder que, aunque *de hecho* hierva a 100 grados, podría no hervir a 100 grados y no por ello dejar de ser agua? Yo creo que sí, y que el debate no podría adjudicarse automáticamente a uno de los dos bandos solo por el hecho de que, *de facto*, el agua hierva a 100 grados en el mundo real. Tendrían que seguir argumentando.

La cuestión no quedaría resuelta solo con tener a mano una lista de todas las propiedades reales del agua. Porque la cuestión no es, insisto, descriptiva, sino *normativa*: consiste en *negociar* pragmáticamente qué podemos considerar agua y qué no; o sea, qué *deberíamos* considerar agua y qué no. Y eso no se resuelve solo

mediante una investigación empírica acerca de cómo es, de hecho, el agua. Requiere dar un paso más allá de lo empírico: un paso hacia el terreno de lo social, lo institucional, lo teórico, lo normativo. Los límites ontológicos de las cosas, sorprendentemente, lejos de estar en la naturaleza, en el ámbito de la *physis*, están en el mismo terreno que las reglas, las leyes, las teorías y las tradiciones: en el terreno de lo que David Bloor (1976) llama lo «convencional»; con el *caveat* de que «convencional» no es lo mismo que «arbitrario» (Bloor 1976/2014, p. 85). Por eso esta posición, además de antirrealista, podría llamarse «*convencionalista*». En términos popperianos (o buenianos): la naturaleza metafísica de las cosas está en el Mundo 3, no en el Mundo 1.[118]

Por eso, decir «el agua hierve a 100 grados», o cosas similares, padece siempre de una ambigüedad que suele pasar desapercibida: puede estar expresando algo empírico, descriptivo, o bien algo metafísico, normativo. Si expresa algo empírico, es porque estamos definiendo la entidad «agua» *al margen de lo que estamos predicando de ella en ese momento* (en este caso, que hierve a 100 grados). Es decir: nosotros ya tenemos definido de antemano (sea de forma teórica o preteórica, intuitiva) lo que es el agua, y luego inquirimos, «observando» la realidad, o experimentando con ella, cuáles son sus propiedades: descubrimos que hierve a 100 grados y lo afirmamos; «el agua hierve a 100 grados». Pero este es un sentido muy distinto del sentido normativo, ontológico, en el que esta frase debería entenderse más bien como diciendo: «es una propiedad esencial del agua el hervir a 100 grados». Expresada con este sentido, la misma oración produce un enunciado completamente distinto. Lo que queremos decir en este caso no es que el agua (definida independientemente, sea como sea) tiene de hecho la propiedad de hervir a 100 grados, como una cuestión empírica, sino que *parte de la definición de «agua»*, o parte del rango modal que delimita ontológicamente el ser del agua, es la propiedad de hervir a 100 grados. En este último sentido, el agua no está definida o individuada independientemente de esta propiedad que predicamos de ella, sino que dicha propiedad está siendo incluida precisamente como parte de sus criterios de individuación o de identidad; de modo que hay una carga ontológica que no había en el primer caso.

Lo que estamos diciendo ahora es que el agua hierve *necesariamente* a 100 grados, que es una afirmación que escapa radicalmente del terreno de lo fáctico, de lo empírico, y entra de pleno en el terreno de lo normativo (pues no estamos hablando de necesidad física o de algún otro tipo de modalidad, por ejemplo práctica o técnica, sino de necesidad metafísica). Porque lo que estamos diciendo, implícitamente es: «cualquier cosa que no hierva a 100 grados no puede ser agua». Si algo *parece* agua, incluso máximamente (si es indistinguible del agua en todo lo demás), pero no hierve a

[118] Alguien podría objetar que quizás no estén en el Mundo 3 sino en el Mundo 2. Esta objeción me parece interesante y digna de estudio. Trataré brevemente esta cuestión en la sección 7.4, llamando a esta postura «cognitivismo».

100 grados, eso *no puede ser considerado agua*. Y recordemos que esto es una afirmación normativa, no descriptiva: es *una propuesta en una negociación colectiva*, no una verdad o una falsedad al uso, en sentido empírico. Por tanto, el rango de objetos que podamos considerar ontológicamente como agua queda afectado por esta afirmación, si la damos por válida. Reconocer masas de agua no es una actividad, pues, independiente de esta atribución de propiedades esenciales que delimitan lo que ha de contarse como «agua»: no podemos hacerlo *independientemente* de saber si lo que tenemos delante hierve a 100 grados o no hierve a 100 grados, en la medida en que estemos estipulando que para que algo sea agua tiene que hervir a 100 grados.

Por tanto, no vale lo que sí valía en el caso anterior: que tenemos previamente definida o individuada la entidad «agua» de manera independiente de lo que vayamos a predicar sobre ella, y simplemente inquirimos en la realidad cómo se comporta esa entidad, ya individuada al margen del resultado de nuestros experimentos, y describimos el resultado de nuestros experimentos. Eso es descriptivo: eso es empírico. Pero en el segundo sentido, cargada con fuerza ontológica o metafísica, la afirmación «el agua hierve a 100 grados» no es tan inocente: no estamos diciendo «ya sé lo que es el agua, y simplemente estoy afirmando como una cuestión de hecho que hierve a 100 grados», sino que estamos diciendo más bien algo así como «entre los criterios que usamos para reconocer e identificar qué es agua y qué no, debería incluirse el criterio de que hierva a 100 grados». Las dos afirmaciones son radicalmente distintas: no deben confundirse.

5.4. La objeción del realista científico y la cuestión de la autoridad metafísica

Por último, para cerrar este capítulo, quiero examinar una objeción que determinado realista, de corte cientificista, al estilo de Kripke y Putnam, podría hacer a mi propuesta. Un realista de esta clase podría decir algo así como: «me parece muy bien lo que propones aplicado a propiedades como hervir a 100 grados en el caso del agua; efectivamente, hay un debate que puede tenerse respecto a si tales propiedades deberían formar parte de la esencia del agua o no para evitar determinados contraejemplos como el del agua sólida, dura, negra y explosiva. Pero hay al menos una propiedad del agua que no tiene el mismo estatus negociable que las demás, sino que es absolutamente innegociable: el ser un compuesto de moléculas de H_2O. De hecho, esto es tan innegociable que "agua" es meramente un nombre alternativo que le damos al compuesto químico H_2O, de modo que esta es una propiedad que no podría dejarse fuera de la esencia del agua; tal vez otras propiedades (como el punto de ebullición) puedan considerarse necesarias o accidentales en función de nuestros intereses teóricos o prácticos, pero el ser H_2O *siempre* ha de ser una propiedad

necesaria o esencial del agua, porque de hecho no es más que *aquello en lo que consiste ser agua*».

Para responder a esto, me parece útil acudir al célebre experimento mental de Hilary Putnam en «*The meaning of meaning*» (1975): las Tierras Gemelas. Brevemente, el experimento mental consiste en imaginar un mundo alternativo (quizás podría verse como un mundo posible) que es indistinguible del nuestro en todo excepto porque allí el líquido que llena los ríos y mares, que sale de los grifos, que bebe la gente, que usan para ducharse, etc., no es un compuesto químico de H_2O sino de XYZ. Es indistinguible por todo lo demás (es también un líquido transparente a temperatura ambiente, hierve a 100 grados, puede beberse, etc.), pero no es H_2O. Entonces, la cuestión es: ¿es ese líquido *agua*? ¿Dos personas que viviesen en sendos mundos, mirando desde la orilla del Mar Mediterráneo, y viendo ambas una extensión de líquido fenoménicamente indistinguible, estarían ambas viendo una extensión de *agua*, o habría una que sí (la del mundo real, donde esa extensión de líquido es H_2O) y otra que no (la de la Tierra Gemela, donde esa extensión de líquido es XYZ)? ¿Y si se refiriesen a esa extensión de líquido diciendo algo así como «¡he ahí una gran masa de agua!», estarían diciendo algo verdadero en ambos casos, o solo estaría diciendo algo verdadero la persona del mundo real, estando, en cambio, la de la Tierra Gemela diciendo algo falso? Estas son las preguntas que cabe hacerse.

Putnam utiliza este experimento mental para argumentar a favor del externismo semántico, es decir, la idea de que el significado de los términos no está en la mente de los hablantes sino que tiene una caracterización objetiva, dependiente del mundo externo. Por ello, Putnam responde a las anteriores preguntas prefiriendo la segunda opción: lo que dicen las dos personas no es verdadero, ni las dos están viendo (ontológicamente) lo mismo. Una (la del mundo real) está viendo agua y cuando la señala y dice «he ahí una masa de agua» dice algo verdadero, mientras que otra (la de la Tierra Gemela) está viendo otra cosa, que ontológicamente no es agua, a pesar de ser máximamente parecida, y por tanto cuando dice «he ahí una masa de agua» (o lo piensa, etc.) está diciendo (o pensando) algo falso.

Sin embargo, yo quiero argumentar lo contrario. Imaginemos una expedición de exploradores interdimensionales (o intermundanos) que viajase a la Tierra Gemela desde nuestro mundo. Imaginemos que llegan sedientos después del viaje interdimensional (supongamos que es un viaje extenuante) y que al llegar a la Tierra Gemela aparecen justo ante una fuente de agua dulce. El capitán de la expedición, sediento, exclama: «¡aleluya! ¡Ahí hay agua!» y se lanza a beber directamente del manantial. ¿Realmente está diciendo algo falso? ¿Realmente podríamos ir nosotros, con nuestro manual de metafísica bajo el brazo, y recriminarle: «disculpe, pero está usted diciendo algo falso: este líquido, a pesar de ser máximamente parecido al agua, no es en realidad agua, porque le falta la propiedad esencial de ser H_2O».

Probablemente el capitán reaccionaría con sorpresa y preocupación: «¡pero si me acabo de beber un litro! ¿Me va a pasar algo?» A lo que tendríamos que responder: «no, tranquilo, verá usted: puede usted bebérsela, o usarla para hacer la colada, o para cocinar, o para limpiarse; puede, de hecho, hacer con ella todo lo que se hace con el agua, y además tiene las mismas propiedades físicas que el agua, como hervir a 100 grados, congelarse a 0 grados, tener el mismo grado de viscosidad, etc. Pero sencillamente no es agua, sino que es, ontológicamente, otra cosa distinta». ¿Qué diría el aguerrido capitán, hombre de acción donde los haya, ante semejante sermón metafísico? Probablemente diría que le importa bastante poco todo eso, porque para él lo relevante del agua, *al menos en esa circunstancia en la que se encuentra,* es que pueda bebérsela para calmar la sed y evitar la deshidratación. Quizás podría decir lo siguiente: «si parece agua, se comporta como el agua, y además puedo bebérmela y utilizarla como utilizo el agua, sin ninguna diferencia, ¿por qué no voy a llamarlo "agua"?» Yo, personalmente, veo muy difícil quitarle la razón al capitán.

No obstante, podría insistirse en que el agua tiene que ser ontológicamente H_2O, o que el H_2O tiene que ser una propiedad necesaria del agua, y que por tanto el capitán, por mucho que se empeñe en decir que es agua, está diciendo algo falso al referirse así al líquido XYZ de la Tierra Gemela. Yo no quiero defender aquí que tal posición sea incoherente, ni imposible de mantener, ni siquiera poco razonable. Mi pretensión es mucho más modesta: me bastaría con poder persuadir al lector de que esa posición *no es la única que puede adoptarse*, o no es la única que puede considerarse razonable en todo contexto y toda circunstancia. Yo lo único que digo es que tal vez, en lugar de afirmar que la esencia del agua es *una* y no puede ser de ninguna otra manera, sería más útil aceptar cierto *pluralismo* respecto a la noción de agua y conceder que, aunque en algunos ámbitos o contextos o casos pueda ser mejor considerar que el agua es esencialmente H_2O, en otros contextos puede tener más sentido considerar que el ser ontológico del agua se delimite de otra manera. Yo entiendo que pedir que se acepte esta especie de relativismo ontológico puede ser mucho pedir para quienes preferirían creer que la realidad es una y unívoca y que además ellos la conocen tal como en verdad es. Esta creencia es, sin duda, infinitamente más tranquilizadora que la alternativa que yo propongo.

Pero, si se me concede al menos que la atribución de qué propiedades le son esenciales o no a las cosas es una cuestión normativa, o que tiene algo de normativo (o que al menos no es del todo empírica, porque no consiste meramente en descubrir cómo son de hecho las cosas, sino que hay que *escoger* qué propiedades, de entre todas las que tienen, *deberían* contar como esenciales y qué otras no), entonces cabe preguntarse: ¿quién debería poder arrogarse la *potestad* de decidir cuál es el ser metafísico del agua (o de cualquier otra cosa)? Putnam responde a esto: los científicos, los expertos. Pero esto de nuevo nos devuelve al paradigma descriptivista, que yo rechazo. Los científicos descubren propiedades de las cosas por medio de

investigaciones empíricas, sí, pero, ¿también deberían tener la potestad de *decidir* normativamente cuál ha de contar como parte de la naturaleza metafísica de la cosa y cuál no? Me parece que esto es, como mínimo, dudoso. Otra respuesta posible es: los filósofos. Y quizás algunos filósofos la encuentren, por alguna sospechosa razón, particularmente atractiva. Yo creo que esta respuesta es más correcta, ya que al menos pone a la actividad en cuestión (decidir qué ha de contar como la esencia de las cosas, o como parte de su naturaleza metafísica) en el plano que le corresponde: el plano de la negociación (de lo institucional, de lo teórico, de lo normativo, del intercambio de razones o el «espacio de las razones» en términos de Sellars) y no el plano del descubrimiento *físico* (de la *physis*). Pero, sabiendo que entre los filósofos habrá, inevitablemente, distintas posiciones en liza y probablemente no alcancen nunca un consenso (creo que no sería razonable esperar otra cosa), me parece que delegar la autoridad metafísica únicamente en ellos puede ser también problemático. Pero si no en ellos, ¿en quién?

Mi respuesta es que la naturaleza metafísica de las cosas se dirime socialmente, no solo en un ámbito de investigación especializado, como el de una ciencia o el de la filosofía académica, sino en la «plaza pública»: en los debates por Twitter, en los artículos de opinión, en las discusiones en las cafeterías universitarias, en las tertulias televisadas, en los vídeos de YouTube, en las iglesias, en las tradiciones compartidas, en los cuentos que contamos a nuestros hijos, etc. La autoridad metafísica no recae solo en los científicos (aunque también tienen su parte de ella), ni solo en los filósofos (aunque también) ni solo en los ideólogos, los políticos, los profetas o los artistas (que también), sino que se disputa de manera distribuida, a lo largo de diversas instituciones, cabildos y sectores de la sociedad; a lo largo de toda la sociedad, de hecho. El poder de decisión sobre el ámbito metafísico no es monopolio de ninguna persona o grupo de personas en concreto (aunque esto no implica que no deba haber jerarquías, o que unos grupos no deban tener más autoridad metafísica que otros), sino que está distribuido sobre la sociedad en su conjunto, precisamente porque la pregunta por cuál es el *ser* de las cosas es algo tan común, tan máximamente general, que todo el mundo forma parte, de hecho, de la negociación colectiva que acaba conformando la respuesta. Y esa respuesta no tiene por qué ser a su vez universal; puede ser también local, relativa a las circunstancias o al contexto.

En conclusión: contra Putnam, yo no pienso que se deba conceder a los científicos una autoridad metafísica absoluta, tal que puedan decidir unilateralmente qué *ha de ser* el agua o qué no. Creo que es una empresa colectiva que trasciende los límites de la ciencia. Para el capitán interdimensional sediento, ese líquido de la Tierra Gemela *es* agua, y tiene buenas razones para defender que así sea. Para un químico, por otra parte, ese líquido de la Tierra Gemela *no es* agua, y también tiene buenas razones para defender que así sea. ¿Quién de los dos lleva razón? Mi respuesta, de nuevo, es que *depende*.

CAPÍTULO 6: ESQUEMAS DE IDENTIDAD

Una vez establecido que podemos combinar distintos criterios de identidad para crear *esencias completas* más complejas, que no se limiten a una única propiedad esencial, podemos preguntarnos si no hay, acaso, más maneras de combinar dichos criterios que la indicada en el capítulo anterior; como propiedades individualmente necesarias y solo conjuntamente suficientes. La respuesta es que sí: existen más maneras de combinarlas. En este capítulo detallaremos varias. Estas formas de combinar criterios de identidad o propiedades esenciales concretas en diversas estructuras lógicas, en términos de condiciones necesarias y suficientes para determinar la identidad del objeto, son lo que yo he optado por llamar «esquemas de identidad».

6.1. ¿Qué son los esquemas de identidad?

Los esquemas de identidad pueden entenderse como *metacriterios de identidad*, o estructuras lógicas que determinan cómo deben sumarse varios criterios de identidad (como el esencialismo de los orígenes o el criterio de la continuidad espaciotemporal) para dar como resultado una determinación inequívoca de la identidad del objeto.

Pero, antes de pasar a detallarlos, es menester hacer una labor preliminar de desbrozado conceptual, pues a lo largo de todo este trabajo se han ido acumulando ya muchas ideas relacionadas que pueden confundirse, como *esencia*, *criterio de identidad*, o, ahora, *esquema de identidad*, entre otras. Vamos a distinguirlas claramente, aprovechando para recapitular lo expuesto hasta ahora:

- **Rango modal**: el rango de transformaciones o cambios que el objeto puede sufrir sin perder su identidad. Es decir, lo que delimita la identidad del objeto en el espacio de las posibilidades (espacio modal). Cuando decimos que Sócrates no podría ser un chimpancé sin dejar de ser Sócrates lo que estamos diciendo es que ser un chimpancé es una posibilidad que se encuentra fuera del rango modal de Sócrates (por tanto, que es imposible para Sócrates el ser un chimpancé, o que es una propiedad necesaria de Sócrates el no ser un chimpancé, o alguna otra propiedad más general que implique conceptualmente a esta, como el ser de la especie humana). Coincide con la noción de «esencia total» o «esencia completa» expuesta en la sección 5.2.4.

- **Esencia**: lo que delimita el rango modal del objeto. El rango modal podría verse metafóricamente como el territorio de un estado, y las esencias (en el sentido de propiedades esenciales o esencias parciales) serían, entonces, sus diversas fronteras

(la esencia completa sería el rango modal en su conjunto, o la suma de todas las fronteras). Una frontera puede ser, por ejemplo, la mencionada antes: el ser necesariamente un ser humano en el ejemplo de Sócrates (para quien crea que la especie es una propiedad esencial para los seres vivos). Pero otra frontera podría ser el tener que venir necesariamente de unos determinados gametos o unos determinados progenitores (el esencialismo de los orígenes de Kripke); otra frontera podría ser el tener que guardar una continuidad espaciotemporal durante todas las distintas etapas de su existencia (criterio de la continuidad espaciotemporal o esencialismo de la continuidad espaciotemporal); otra frontera podría ser tener que estar compuesto de la misma materia (*isohileísmo* o esencialismo de la materia), etc. Cada una de estas «fronteras» limitan el rango modal del objeto, restringiendo los posibles cambios que podría tolerar sin perder su identidad. Por ejemplo, si aceptamos que el esencialismo de la materia (*isohileísmo*) rige para tal tipo de entidad o para tal o cual entidad en concreto, estaremos defendiendo que cualquier otra entidad máximamente similar a la original pero compuesta de una materia distinta (comoquiera que se defina esto a su vez) ha de contar como una entidad numéricamente distinta, esto es, como otro ente a nivel ontológico (aunque sean, por lo demás, indistinguibles). Esto es así si entendemos las esencias como propiedades necesarias para la identidad del objeto. Así entendidas, tener como propiedad esencial el *isohileísmo* implica que es una condición necesaria para la identidad del objeto el estar compuesto de la misma materia, y por ende que (1) cualquier objeto con otra materia distinta no puede ser ese mismo objeto, y (2) si el objeto sufriese cualquier transformación que entrañase un cambio en su composición material dejaría de ser el mismo objeto a nivel ontológico (aunque fuese máximamente parecido en todo lo demás).

- **Criterio de identidad**: un criterio de identidad es simplemente un término más amplio para designar lo anterior, es decir, las «fronteras» al rango modal o propiedades que delimitan la identidad del objeto. La diferencia entre criterios de identidad y esencias, que en el sistema metafísico que estoy proponiendo en este trabajo es operacionalmente nula, puede, no obstante, hacerse más patente para quienes consideren que ciertos criterios de identidad, como la Ley de Leibniz o la continuidad espaciotemporal, no deberían considerarse *esencias* al ser tan generales que se aplican o se deberían aplicar a todos los entes (o, en el caso de la continuidad espaciotemporal, a todos los objetos físicos) de forma indiscriminada, y que por ello no responden a la pregunta «¿qué es esta cosa?», que muchos asocian con la noción de esencia (p. ej. Fine 1994). Para los autores que consideran que la noción de esencia tiene que ir ligada de algún modo a la posibilidad de responder a esta pregunta, criterios que constriñen la identidad de todos los objetos a la vez, como la Ley de Leibniz (para quienes la acepten), y que por tanto no pueden considerarse específicos de una clase más acotada de entes ni mucho menos de un ente particular, no pueden contar como esencias. Ciertas propiedades máximamente generales, como el ser

necesariamente idéntico a uno mismo, tampoco contarían, si admitimos esta distinción, como propiedades esenciales, por ser, de nuevo, demasiado amplias como para poder permitirnos responder a la pregunta por el ser de la cosa (o de una clase de cosas).[119] Para los autores que defiendan esta distinción y esta concepción de esencia más teóricamente densa o cargada, donde las esencias no se limitan a ser propiedades que circunscriben o limitan de algún modo la identidad de la cosa, sino que además tienen que encapsular, en un solo concepto, el «ser» metafísico de la cosa, o permitirnos responder a la pregunta «¿qué es (metafísicamente) esto?», entonces es natural que se quiera trazar una distinción conceptual entre la noción de esencia y la noción de criterio de identidad, que sí permitiría englobar tales criterios máximamente generales y toda otra cosa que constriña la identidad del objeto pero no pueda clasificarse como «esencia» según esta concepción más restrictiva. Para mí, no obstante, esencia (en el sentido de esencia parcial), propiedad esencial y criterio de identidad son sinónimos, y las diferencias de alcance y de cualquier otro tipo entre los distintos criterios de identidad o propiedades esenciales (o esencialismos) no justifican tratarlos como cosas distintas (aunque esto no deja de ser una opción teórica, y, como tal, discutible). Unos criterios de identidad puede que se apliquen a todos los objetos de una ontología (totalmente universales, como el ser necesariamente idéntico a sí mismo o el tener que tener las mismas propiedades, para quienes acepten alguna versión de la Ley de Leibniz), otros puede que se apliquen solo a los objetos físicos, o solo a los eventos, o solo a los conjuntos o clases (categorías ontológicas máximamente generales), otros solo a los artefactos o los seres vivos (categorías ontológicas más específicas), u otros solo a un objeto particular, p. ej. a mi gato o al árbol que se ve desde mi ventana), pero estas diferencias de alcance no deberían entrañar, a mi juicio, una diferencia categorial. Todos ellos son criterios de identidad (o esencias parciales) en la medida en que todos sirven para lo mismo: para limitar la identidad de los entes.

- **Esquema de identidad**: finalmente llegamos a lo que nos ocupa en el presente capítulo; a saber, los esquemas de identidad. Los esquemas de identidad pueden entenderse como las condiciones lógicas que deben cumplirse para poder pasar de una colección o conjunto o suma de propiedades esenciales, criterios de identidad o esencias parciales, a la esencia completa o el rango modal, que delimita por completo la identidad del objeto. O, como decía al principio, también pueden entenderse como *metacriterios de identidad* que engloban y articulan, de diferentes maneras, los

[119] Esta es una distinción conceptualmente similar, me parece, a la que establece Manuel Pérez Otero (1999) entre «esencialismo débil», por el cual las propiedades necesarias para la identidad de un objeto podrían ser compartidas por todos los demás objetos (o dicho de otro modo: las esencias podrían ser esencias universales o compartidas por todo tipo de entidad), y «esencialismo fuerte», según el cual habría objetos particulares que no tuviesen las mismas propiedades necesarias (esenciales) que otros. Evidentemente, esta distinción no es idéntica, pero sí, a mi juicio, análoga.

distintos criterios de identidad más básicos que se hallen operando a la vez para un mismo objeto o tipo de objetos.

6.2. El Esquema Estándar o Esquema de Interruptores Básico

En la sección 5.2.4 del capítulo anterior, al hablar de la distinción entre esencias parciales y esencia completa, introdujimos de pasada la idea del **Esquema Estándar** de identidad para referirnos al esquema de identidad en el que (como en el ejemplo del agua, allí detallado) *cada propiedad esencial es una condición individualmente necesaria pero no suficiente y solo la suma de todas ellas es la condición tanto necesaria como suficiente para la identidad del objeto en cuestión.*

Como veíamos en la *Figura 11*, cada una de las propiedades esenciales atribuibles al agua dentro de un determinado sistema ontológico, como el ser un compuesto de H_2O, el ser un líquido transparente a temperatura ambiente, o inodora, o hervir a 100 grados, o congelarse a 0 grados, etc., contarían, en el Esquema Estándar, como propiedades necesarias pero no suficientes individualmente, de forma que cualquier cosa que no cumpla con *cualquiera de ellas* por separado no podrá ser considerada como agua, pero no será cierto que cualquier cosa que cumpla con *cualquiera de ellas* por separado haya de ser considerada como agua (que es lo que ocurriría si fueran también, cada una de ellas, condiciones suficientes por separado). La condición para que algo *haya de ser considerado* como agua (y no que *no pueda ser considerado como agua*), es decir, la condición *positiva* para determinar que algo es agua, solo es, bajo el Esquema Estándar, que se den todas las propiedades necesarias (o todas las esencias parciales o propiedades esenciales particulares así concebidas) a la vez. Así, algo que cumpla con la suma total de propiedades separadamente necesarias pero no suficientes, como ser H_2O, ser un líquido transparente, hervir a 100 grados, etc., sí podrá ser considerado inequívocamente como agua. No basta con cumplir solo alguna de ellas, ni siquiera un subconjunto de ellas, sino que para poder determinar positivamente que algo es agua ha de cumplir con *todas ellas* a la vez.

Es por esto por lo que también me gustaría denominar, en aras de la imaginabilidad y la comprensión, a este Esquema Estándar como el **Esquema de Interruptores Básico** (para diferenciarlo de otras variantes más complejas que veremos en las secciones subsiguientes) o simplemente **Esquema de Interruptores**. La metáfora es la siguiente: imaginemos una bombilla y una fila de interruptores. Para que la bombilla se encienda, hace falta que todos los interruptores estén encendidos a la vez. Si hay alguno de ellos que no está en posición de encendido, la bombilla no se enciende. Si solo se enciende alguno de ellos por separado o un subconjunto de ellos, pero no todos, la bombilla no se enciende. Y la bombilla tampoco se enciende de ninguna otra manera externa a dichos interruptores; es decir, que el que estén

encendidos todos esos interruptores es condición tanto necesaria como suficiente para que la bombilla se encienda. No puede la bombilla encenderse sin que eso pase, ni puede pasar eso sin que la bombilla se encienda.

Este modelo es estructuralmente (o «lógicamente») equivalente al Esquema Estándar. Cada uno de los interruptores sería cada una de las propiedades esenciales o esencias parciales (como ser H_2O, hervir a 100 grados, etc.) y el encenderse la bombilla sería el poder afirmar la identidad del objeto. Si el objeto en cuestión tiene todas y cada una de esas propiedades, el objeto en cuestión es agua, o es Elon Musk, o es la propiedad de ser buen cocinero, o lo que fuera.[120]

Después, el Esquema de Interruptores Básico (o Esquema Estándar) puede ajustarse cuantitativamente según la cantidad de propiedades esenciales o «interruptores» que admitamos. Si solo admitimos una propiedad esencial, será un Esquema de Interruptores de cardinalidad 1 (o con n=1). Este sería el caso, por ejemplo, de aquellos que afirman la equivalencia entre *ser agua* y *ser H_2O* (o cualquier otra propiedad), de tal modo que *ser agua* ↔ *ser H_2O*, y por tanto para quienes la *única* propiedad tanto necesaria como suficiente para ser agua sería ser un compuesto de H_2O. Entonces solo habría un interruptor (siguiendo con la metáfora): si se enciende ese interruptor (si se satisface la propiedad de ser H2O), se enciende la bombilla (el objeto es agua), y no puede encenderse la bombilla (no puede ser el objeto agua) si no se enciende ese interruptor (si no se satisface esa propiedad). Este sería el tipo más simple de Esquema de Interruptores. Nótese que la cardinalidad del Esquema de Interruptores puede aumentar tanto como queramos, siempre que *n* sea un número natural.

Al nivel lógico, el Esquema Estándar puede formalizarse como un bicondicional entre *ser X* y una conjunción de todas las propiedades esenciales que estemos contemplando (por ejemplo A & B & C…). Entonces: *ser X* ↔ (A) & (B) & (C) & (D) & (E) & (F)... Con el ejemplo anterior del agua: *ser agua* ↔ (ser H_2O) & (ser un líquido a temperatura ambiente) & (ser transparente) & (ser inodoro e insípido) & (hervir a 100 grados) & (congelarse a 0 grados).

6.3. Esquemas de identidad alternativos al Esquema Estándar

Una vez establecido el esquema básico, podemos hacer ligeras variaciones.

[120] Recuérdese que esta teoría de la identidad en términos de condiciones necesarias y suficientes pretende valer para dar cuenta tanto de la identidad de entes particulares, como Elon Musk, mi gato o el árbol que veo desde la ventana, como de entidades más difusas o extendidas en diversas localizaciones, como clases naturales (agua, oro), o conceptos, propiedades, eventos, etc. En suma: pretende ser una teoría universal que pueda ser igualmente aplicada (o con mínimas modificaciones) a todos los tipos de entidades que podría haber en un sistema metafísico.

6.3.1. Esquema del Diagnóstico o Esquema de Interruptores Combinatorio Equiponderado

Una de ellas es la que podría llamarse el **Esquema del Diagnóstico**. En los manuales de psiquiatría como el DSM-5, ciertas patologías se consideran atribuibles a un sujeto siempre que se cumplan más de un determinado número de síntomas de entre una lista de síntomas posibles (por ejemplo, 7 de un total de 10, o 3 de un total de 20, o lo que fuera). Veámoslo en términos de interruptores: en vez de tener que estar encendidos todos a la vez, puede que queramos decir que basta con que estén encendidos un 80% de ellos, o cualquier otra proporción.

Volvamos a verlo con el ejemplo del agua: sean las propiedades esenciales (A) ser H_2O, (B) ser un líquido a temperatura ambiente, (C) ser transparente, (D) ser inodoro e insípido, (E) hervir a 100 grados, y (F) congelarse a 0 grados. Ahora supongamos que en lugar de exigir que se cumplan *todos* estos criterios para poder decir que algo es agua, como en el Esquema Estándar, nos basta con que se cumplan 4 de estos 6, sean los que sean. En la metáfora de los interruptores, cualquier combinación de 4 interruptores encendidos y 2 apagados, del total de 6, bastaría para que se encendiese la bombilla. La analogía con el diagnóstico psiquiátrico es también clara: para ser considerado X (esquizofrénico, alcohólico, deprimido, o lo que fuera) haría falta que, de un total de 6 posibles síntomas, se tengan al menos 4 (sean cuales sean).

Por eso a este esquema de identidad se le podría llamar tanto **Esquema del Diagnóstico** como **Esquema de Interruptores Combinatorio Equiponderado.** Nótese que en este esquema de identidad *cada una de las propiedades esenciales ya no es individualmente necesaria, pues no todas tienen por qué darse.* Esto constituye una divergencia sustancial respecto al Esquema Estándar, y es por eso que, aunque la metáfora de los interruptores pueda seguir funcionando para ilustrar este esquema, me parece conveniente considerarlo una variante no estándar. En el Esquema del Diagnóstico, cada una de las propiedades esenciales o esencias parciales ya no son propiedades necesarias, sino que pueden darse o no darse. En el ejemplo del agua y sus 6 propiedades esenciales, según este modelo, al contrario que en el Esquema Estándar, podría darse el caso de un agua que no fuese H_2O (o que no hirviese a 100 grados, o que no fuese transparente, etc.), pues, con tal de que cumpla con 4 de las 6 propiedades esenciales, sería suficiente para que tal o cual objeto fuese considerado agua. Por tanto, según el Esquema del Diagnóstico, tomando la proporción 4/6 como ejemplo (aunque podría ser cualquier otra), podría haber instancias de agua que no fuesen H_2O (A) ni hirviesen a 100 grados (E), con tal de que fueran un líquido a temperatura ambiente (B), transparente (C), inodoro e insípido (D) y se congelen a 0

grados (F). O cualquier otra combinación estructuralmente semejante, donde 4 de las 6 propiedades se afirmen y 2 se nieguen.[121]

Al nivel lógico, esto podría formalizarse como una disyunción entre conjuntos, por ejemplo así: *ser X* ↔ (A & B & C & D) v (A & B & C & E) v (A & B & C & F) v (A & B & D & F)… En el ejemplo concreto del agua: *ser agua* ↔ (ser H_2O & ser un líquido a temperatura ambiente & ser transparente & ser inodoro e insípido) v (ser H_2O & ser un líquido a temperatura ambiente & ser transparente & hervir a 100 grados) v (ser H_2O & ser un líquido a temperatura ambiente & ser transparente & congelarse a 0 grados) v (ser H_2O & ser un líquido a temperatura ambiente & hervir a 100 grados & congelarse a 0 grados)…

También este modelo admite diversas subvariantes en función de cuántas propiedades esenciales tengan que «activarse» del total. El ejemplo anterior sería un caso en el que tienen que activarse (como mínimo) 4 de 6. Supongamos ahora una variante del Esquema del Diagnóstico más simple, en la que solo haga falta que se dé 1 propiedad de todas las posibles. Supongamos, de nuevo, que tenemos 6. Entonces, formalizado, el esquema de identidad sería: *ser X* ↔ (A) v (B) v (C) v (D) v (E) v (F). En términos de interruptores: basta con que se active cualquiera de los 6 interruptores por separado para que la bombilla se encienda. Esta versión, más sencilla, permite ver la analogía con el Esquema Estándar. El Esquema Estándar consiste básicamente en establecer una equivalencia (o bicondicional) entre la identidad de la cosa y una *conjunción* entre todas sus propiedades esenciales, mientras que el Esquema del Diagnóstico o Esquema de Interruptores Combinatorio Equiponderado de tipo 1 sobre n (o 1/n), consiste básicamente en establecer una equivalencia (o bicondicional) entre la identidad de la cosa y una *disyunción* entre todas sus propiedades esenciales. Podríamos clasificar a las distintas subvariantes en términos de cuántas propiedades del total tienen que darse, o bien en términos de porcentaje (40%, 60%, 85%...) o bien en términos de fracciones (1 de 6, 2 de 6, 7 de 40…). En este caso, todas las que sean del tipo *1 de n*, o donde solo deba activarse 1 propiedad cualquiera de toda la lista de propiedades esenciales, serán de este tipo que hemos llamado «simple» o «sencillo», donde el esquema es una disyunción entre todas las propiedades esenciales posibles.

Merece la pena señalar que en este **Esquema del Diagnóstico Simple** o **Esquema de Interruptores Combinatorio Equiponderado de tipo 1/n,** ninguna de las propiedades esenciales es necesaria por separado (al igual que en la versión básica del Esquema del Diagnóstico, explicada al principio de esta sección) *pero todas ellas son suficientes por separado*, en la medida en que, de darse cualquiera de ellas, eso ya *bastaría* para poder decir que el objeto es X (por ejemplo, agua). Es decir: según el

[121] Evidentemente, también podría aplicarse este modelo siendo el número de propiedades esenciales cualquier otro *n* que no sea 6: el que en este ejemplo estemos suponiendo que el agua tiene 6 propiedades esenciales es totalmente arbitrario.

Esquema del Diagnóstico Simple (o de tipo 1/n), basta con que se «active» tan solo 1 de entre todas las propiedades esenciales para que el objeto sea X. Entonces, en el ejemplo del agua, tendríamos un caso en el que bastaría con que cualquier objeto del mundo, para poder ser considerado ontológicamente como agua, fuese: o bien un compuesto de H_2O (A), o bien un líquido a temperatura ambiente (B), o bien transparente (C), o bien inodoro e insípido (D), o bien algo que hierve a 100 grados (E), o bien algo que se congela a 0 grados (F).

Es obvio que este modelo, con esta distribución particular de propiedades, dista mucho de capturar el rango modal «intuitivo» o «de sentido común» del agua, puesto que no decimos que cualquier cosa que sea transparente sea agua, ni que cualquier cosa que sea un líquido a temperatura ambiente sea agua, etc. (que es lo que implicaría este modelo). Pero, aunque en este caso particular sea absurdamente inadecuado, pueden pensarse otros en los que podría ser apropiado usarlo. Por ejemplo, un diagnóstico médico, sin ir más lejos. Supongamos que para ser considerado alcohólico, por ejemplo, hay que cumplir solo una de tres posibles características: (A) beber más de 5 bebidas alcohólicas al día, (B) padecer síndrome de abstinencia si se deja de ingerir alcohol o (C) ser incapaz de dejar de beber alcohol incluso intentándolo con la voluntad de conseguirlo. Esto no es más que un ejemplo inventado (no pretendo que esto se aproxime a la lista de condiciones que un psiquiatra o un médico usarían en su práctica real para diagnosticar el alcoholismo), pero puede ser útil para ilustrar un caso en el que el Esquema del Diagnóstico Simple (1/n) podría ser apropiado. En este caso queda claro que sí tendría sentido considerar que cualquier objeto (persona, en este caso) que cumpliese con tan solo 1 de las 3 posibles «propiedades» podría ser considerado alcohólico, y por tanto, que tendría sentido considerar que cada una de las 3 propiedades por separado son *condiciones suficientes*, pero no necesarias, para que algo (alguien, en este caso) sea alcohólico. Dicho en otras palabras: cada una de ellas es individualmente suficiente porque basta que se dé cualquiera de ellas para que el objeto sea X, y ninguna de ellas es individualmente necesaria porque un objeto puede ser X sin que cualquiera de ellas tenga que estar presente.

6.3.2. Esquema de la Tómbola o Esquema de Interruptores Combinatorio Ponderado

Si consideramos que el «peso» de cada propiedad esencial debe ser distinto, no valiendo todas lo mismo de cara a determinar la identidad del objeto, nos encontraremos ante otra variante distinta del Esquema de Interruptores que podría llamarse **Esquema de la Tómbola** o **Esquema de Interruptores Combinatorio Ponderado.** Es la misma estructura lógica que el anterior (el Esquema de Interruptores Combinatorio Equiponderado o Esquema del Diagnóstico) pero con la salvedad de que,

en vez de valer lo mismo, cada propiedad esencial tiene un valor asociado que puede variar respecto al de otras. En este caso, en lugar de tener que «activarse» un número de ellas, lo que habría de ocurrir para que se dé la identidad (para poder afirmar la identidad del objeto como X) es que se supere un cierto umbral mediante la suma de un número de propiedades esenciales suficientes como para que sus valores específicos, sumados, lo superen.

Siguiendo con el ejemplo del agua, podríamos querer decir que de las 6 propiedades estipuladas, el ser H_2O debe tener más peso que las otras, y podríamos asignarle un valor de 0,6 (suponiendo valores sobre 1), mientras que al resto le podríamos asignar un valor de 0,2. Ahora, supongamos que el umbral que queremos estipular para que algo sea agua es 1. Entonces, haría falta que se diese una combinación de propiedades tal que la suma de sus valores fuese igual o superior a 1. Teniendo en cuenta que la propiedad (A), el ser H_2O, vale 0,6 «puntos», si esta estuviese presente bastaría con que se diesen además otras 2 propiedades cualesquiera de entre el resto (entre la B y la F), para un total de 1 (0,6 + 0,2 + 0,2 = 1). En cambio, si el ser H_2O no estuviese presente o no estuviese «activada», tendrían que darse otras 5 propiedades de las 6 posibles para que sus valores combinados (0,2 en cada caso) alcanzasen el umbral de 1 (0,2 x 5 = 1). De este modo, el modelo se asemeja al de una «tómbola» o un juego de feria donde, por ejemplo, distintas actividades den al jugador un cierto número de puntos y para conseguir determinados premios tenga que superar ciertos umbrales. Por ejemplo: el peluche del elefante rosa vale 1000 puntos. El jugador puede obtener un *ticket* por valor de 200 puntos cada vez que gana al juego de disparar patitos de goma, o un *ticket* de 300 puntos cada vez que gana al juego de colar una pelota en una canasta, pero podría ganar los 1000 puntos de golpe si gana al juego (mucho más difícil) de vencer en un torneo de lanzamiento de huesos de aceituna al campeón provincial de lanzamiento de huesos de aceituna. En cualquier caso, el jugador tiene que lograr 1000 puntos, dando igual la combinación de juegos a los que gane. Esta es la razón detrás de mi decisión de llamar a este esquema de identidad «Esquema de la Tómbola», aunque quizás sería también apropiado «Esquema del Umbral».

En términos de interruptores, la analogía se vuelve algo más complicada, pues habría que imaginarse que cada uno de los interruptores (cada una de las propiedades esenciales) tiene un valor ponderado y no equivalente al del resto. De modo que para que se encienda la bombilla no hace falta que estén encendidos 4 de 6, o 7 de 10, o 1 de 15, como ocurría en el Esquema del Diagnóstico (o Modelo Combinatorio Equiponderado), sino que ahora no se trata tanto de que tengan que estar activadas 1 de n propiedades como de que tengan que *llegar conjuntamente a cierto umbral* sumando sus valores específicos. Por seguir con la metáfora, podríamos imaginarnos que cada interruptor tiene asociado un valor del 0 al 1 (o del 1 al 10, o como se quiera) y que lo que hace que se encienda la bombilla en este caso es que tengan que estar

encendidos *una cantidad de interruptores suficiente como para que la suma de sus valores supere cierto umbral,* sean estos cuales sean. Pero como los interruptores (en el mundo real) no suelen funcionar así, de manera gradual, sino que tienen solo una función binaria de encendido o apagado, aquí la metáfora de los interruptores resulta menos esclarecedora, aunque puede seguir utilizándose si le echamos un poco de imaginación.

A nivel lógico, la fórmula podría intentar hacerse obtenerse por «fuerza bruta», es decir, listando, en una disyunción compleja como la del Esquema del Diagnóstico, todas y cada una de las posibles combinaciones que superarían el umbral estipulado (una vez tengamos los valores asignados a las distintas propiedades esenciales). Por ejemplo, en el caso anterior, asumiendo las 6 propiedades anteriores, de las cuales «ser H2O» (A) tiene un valor de 0,6 y las otras cinco (B-F) tienen un valor de 0,2, y un umbral de 1, podríamos formularlo así: *ser agua* ↔ (A & B & C) v (A & B & D) v (A & B & E) v (A & B & F) v (A & C & D) v (A & C & E) v (A & C & F) v (A & D & E) v (A & D & F) v (A & E & F) v (B & C & D & E & F)... (más aquellas combinaciones en las que se den A y más de 2 propiedades extra, que también sumarían más de 1). Es decir: o la combinación de A (ser H_2O) y un número de propiedades extra (de las otras 5 restantes) suficiente para elevar el valor de la suma de todas ellas por encima de 1, o bien la suma de todas las demás propiedades que no son A (las otras 5), cuya suma también sería suficiente para dar 1.

Este modelo, como puede verse en el ejemplo anterior, serviría para todos aquellos casos en los que queramos considerara que una propiedad esencial del objeto (o varias) ha de ser más relevante que otras o tener más «peso» que otras a la hora de determinar la identidad del objeto. En este caso, la propiedad A del agua (ser H_2O) sería tan importante, relativamente a las demás, que, mientras que en ausencia de ella para que algo cuente como agua tendría que ser (B) un líquido a temperatura ambiente y (C) transparente y (D) inodoro e insípido y (E) hervir a 100 grados y (F) congelarse a 0 grados, si ella está presente, bastaría con que coocurrieran solo 2 propiedades más (en lugar de las 5) para que algo contase como agua. Por ejemplo, algo que fuese (A) H_2O, (B) un líquido a temperatura ambiente, y (F) algo que se congelase a 0 grados, ya sería agua según este modelo de ejemplo. Mientras que algo que fuese un líquido a temperatura ambiente, transparente, inodoro e insípido, y que hierve a 100 grados, no sería agua (porque no llega al umbral de 1 al sumar todas esas propiedades). Por lo tanto, está claro que este modelo permite asignar mayor importancia a unas propiedades que otras, de modo que esas (las que tengan más «peso») sean más *determinantes* a la hora de limitar la identidad o el rango modal del objeto, y las otras (las que tengan menos «peso») sean menos determinantes.

Es necesario señalar que la formalización lógica de este modelo a la manera en como yo la he propuesto aquí (computando todas las distintas combinaciones

ganadoras posibles por «fuerza bruta») es tosca y farragosa, y en cuanto el modelo fuese un poco más complejo (en lugar de con 6 propiedades, con 20, por ejemplo, y con pesos dispares entre todas ellas) probablemente dejaría de ser viable expresarla con una fórmula como la anterior. Para formalizarlo adecuadamente, entonces, haría falta acudir a fórmulas matemáticas (p. ej. del campo de la combinatoria) que yo no tengo la capacidad de ofrecer; las cuales, con toda seguridad, resultarán mucho más elegantes y ergonómicas que la que yo he ofrecido más arriba, de modo que simplemente quiero dejar constancia de que esa posibilidad está ahí y que otras mentes más poderosas que la mía (o con más formación en lógica y matemática) podrán ofrecer fórmulas mejores aunque yo no pueda.

Por último, queda patente también que en este Esquema de la Tómbola ninguna de las propiedades es por sí misma necesaria para determinar la identidad del objeto, aunque alguna de ellas sí podría ser por sí misma suficiente, si tuviese asignado un valor igual o superior al del umbral: llamemos a esta subvariante **Esquema de la Tómbola con (al menos) una Propiedad Individualmente Suficiente**. Por ejemplo, en un modelo en que estipulásemos que el valor de la propiedad A (ser H_2O) fuese 1 en vez de 0,6 como en el ejemplo anterior, las combinaciones posibles para que se «encienda la bombilla» serían o bien (A) por sí misma, o bien (A) más cualquier otra combinación de las otras 5 propiedades posibles, o bien la suma de las otras cinco propiedades pero no A; es decir, B & C & D & E & F. En este caso, ninguna de las 6 propiedades sería separadamente necesaria para ser agua (porque siempre habría alguna combinación en la que esa propiedad se encuentra ausente y que sin embargo suma más de 1, superando el umbral estipulado), pero sí habría una propiedad (en este ejemplo, A) que sería separadamente suficiente, porque solo con que se diese ella ya se superaría el umbral y por tanto la identidad de X quedaría afirmada. De modo que, con esta distribución de valores (A ponderado a 1 y el resto de propiedades a 0,2, y siendo el umbral 1), para que algo fuese agua bastaría con que fuese *o bien* un compuesto de H_2O (A), *o bien* un líquido a temperatura ambiente (B), transparente (C), inodoro e insípido (D), que hierve a 100 grados (E) y que se congela a 0 grados (F), y no habría nada que fuese agua y no fuese al menos una de esas dos cosas. Es decir: *ser agua* $\leftrightarrow$ (A) v (B & C & D & E & F).

En este caso, serían agua tanto el sólido duro, negro y explosivo del contraejemplo de la sección 5.2.3 (en tanto que es H_2O) como el agua-XYZ de la Tierra Gemela en el contraejemplo de la sección 5.4 (en tanto que es un líquido transparente, inodoro, insípido, que hierve a 100 grados y que se congela a 0 grados, etc., pero que no es H_2O). Esto, sin duda, dejaría insatisfechos a todos los que querrían excluir del concepto de agua alguna de estas dos cosas (el agua sólida, dura, negra y explosiva, por un lado, o el agua que es XYZ en lugar de H_2O, por otro), o ambas. Pero es una posibilidad teórica que, de nuevo, debemos tener en cuenta y ser capaces de modelar. Y, al igual que en el caso anterior, este modelo, aunque para el caso del agua pueda

resultar insatisfactorio, probablemente tenga otros casos de aplicación donde resulte apropiado.

Por ejemplo, en un juego de mesa podría estipularse que la condición para poder ser declarado «ganador del juego» tuviera esta forma: o bien lograr el objetivo A, o bien lograr los objetivos B & C & D & E & F. En un juego de temática militar, como el *Risk*, podría darse algo parecido: una condición de victoria podría ser, por ejemplo, o bien conquistar toda Asia (A), o bien conquistar cualquier combinación de territorios individuales cuyos valores (en una escala de valores que habría que especificar) sumen más de *x*.

Lo mismo ocurriría si en vez de 1 propiedad con un valor igual o superior al umbral estipulado hubiese 2, o 3, o cualquier otro número inferior al número total de propiedades: seguiríamos hablando de un Esquema de la Tómbola con al menos una Propiedad Individualmente Suficiente. Sin embargo, si *todas* las propiedades tuviesen un valor específico igual o superior al umbral estipulado, estaríamos de vuelta ante un caso del Esquema del Diagnóstico de tipo 1/n, donde *todas las propiedades son individualmente suficientes aunque ninguna es individualmente necesaria,* puesto que entonces bastaría con que se diese cualquiera de ellas por separado para que se afirmase la identidad del objeto (en términos de la metáfora de los interruptores: bastaría con que estuviese encendido cualquier interruptor individual para que se encendiese la bombilla). En ese caso concreto, esta subvariante del Esquema de la Tómbola vendría a colapsar en el Esquema del Diagnóstico Simple. Por eso la diferencia entre el Esquema del Diagnóstico y el de la Tómbola es sencillamente si todas las propiedades están equiponderadas (Esquema del Diagnóstico, sea simple o no) o, por el contrario, tienen ponderaciones diferentes (Esquema de la Tómbola).

A su vez, inversamente, el Esquema del Diagnóstico no sería más que un caso especial del Esquema de la Tómbola o del Umbral: aquel caso en el que todos los valores de las distintas propiedades esenciales coinciden. Por ejemplo, el caso del Esquema del Diagnóstico de tipo 4/6 aplicado al agua, que examinamos en la sección anterior, podría modelizarse también bajo el Esquema de la Tómbola pero con ponderaciones iguales (un mismo valor x) para todas las propiedades (donde x = 100 puntos, pongamos) y un umbral de 4x: en este caso, un umbral de 400 puntos. Así, tendrían que estar «activadas» 4 propiedades de las 6, pero daría igual cuáles sean esas 4, al tener todas el mismo «peso»: esto sería funcionalmente equivalente al Esquema del Diagnóstico en el que tienen que darse 4 «síntomas» de los 6 posibles, dando también igual cuáles sean esos cuatro. Por eso me parece apropiado llamar al Esquema del Diagnóstico, alternativamente, «Esquema de Interruptores Combinatorio *Equiponderado*» y al Esquema de la Tómbola «Esquema de Interruptores Combinatorio *Ponderado*».

6.3.3. Otros esquemas de identidad

Hasta ahora hemos visto esquemas de identidad donde la identidad del objeto en cuestión queda determinada por una conjunción entre sus propiedades esenciales (el Esquema Estándar), una disyunción entre sus propiedades esenciales (el Esquema del Diagnóstico Simple), o una disyunción entre distintas combinaciones posibles de sus propiedades esenciales en términos de conjuntos (el Esquema del Diagnóstico y el Esquema de la Tómbola, o en otras palabras, el Esquema Combinatorio, tanto Equiponderado como Ponderado, respectivamente). ¿Pero podríamos escoger otras operaciones lógicas más allá de la conjunción y la disyunción para crear esquemas de identidad? En principio sí; no hay nada que lo impida a nivel teórico, excepto consideraciones acerca de la utilidad y la complejidad (quizás excesiva) de los sistemas ontológicos así creados.

Como decía antes, no hay nada que impida en principio, al nivel de la estructura de un sistema ontológico, crear esquemas de identidad con fórmulas todavía más complejas; por ejemplo, combinando conjunciones, disyunciones, condicionales, negaciones, etc. Una vez que tengamos una lista de las propiedades esenciales del objeto, podríamos estipular que su identidad viene determinada por una fórmula lógicamente tan compleja como queramos, siempre que se usen solo esas variables. Los argumentos en contra de esto serán de tipo pragmático: que el sistema ontológico se vuelve así demasiado complicado, o inaplicable para la mayoría de personas, o que no captura bien lo que hacemos desde el lenguaje ordinario o intuitivamente al atribuir identidades y negociar sus límites, etc. Pero, en tanto que son posibilidades teóricas, me parece interesante tenerlas en cuenta aunque sea de pasada.

Un caso con un operador lógico distinto de la conjunción y la disyunción sería un **Esquema con Negaciones**, o un **Esquema de Identidad con Propiedades Negativas**. Es decir: un esquema de identidad en el que algunas de las propiedades esenciales sean tales que, al contrario de lo esperable, no es que el objeto tenga que tenerlas (o deba tenerlas en alguna combinación junto con otras) para ser X, sino que el objeto *no* pueda tenerlas si queremos que sea X. Llamemos a estas propiedades «*propiedades prohibidas», «propiedades antinecesarias» o «esencias parciales negativas».* En un esquema de identidad con propiedades prohibidas podríamos estipular, por ejemplo, que una de las propiedades esenciales del agua es negativa; por ejemplo: *no poder ser un sólido a temperatura ambiente*. Esto permitiría excluir todos aquellos contraejemplos como el del agua sólida, dura, negra y explosiva, donde el agua sea (en otro mundo posible) un sólido a temperatura ambiente.

Inmediatamente se podrá pensar que eso queda ya incluido en la propiedad (B), ser un líquido a temperatura ambiente, que ya estábamos teniendo en cuenta, como una consecuencia que se sigue conceptual o lógicamente de ella. Sin embargo, podría no ser así. Imaginemos una propiedad prohibida que dijese que el agua *no puede ser*

un ser animado. No hay, entre las propiedades esenciales A-F identificadas en nuestro ejemplo, ninguna que excluya conceptualmente esta posibilidad (al menos bajo ciertas interpretaciones razonables). Algo podría ser un compuesto de H2O a nivel químico, un líquido a temperatura ambiente, transparente, inodoro e insípido, que hierve a 100 grados y se congela a 0 grados, y ser, no obstante lo fantástico de la idea, un ser animado con un espíritu particular, como de hecho lo piensan muchas culturas humanas respecto al agua. Introducir como propiedad prohibida el ser un ser animado (es decir, como una propiedad negativa, tal que el agua *no puede ser un ser animado*) eliminaría todos los posibles contraejemplos donde se propusiera tal cosa. De modo que queda claro que las propiedades prohibidas o esencias negativas pueden tener cierta utilidad.

Por último, ciertos **Esquemas de Identidad Diacrónicos** podrían introducir condiciones temporales, o relativas al orden de «activación» de los interruptores. Por ejemplo, en lugar de tener que darse todas las propiedades esenciales (o combinaciones aceptables de estas) a la vez, de manera sincrónica, podría estipularse que en cierto esquema de identidad han de darse sucesivamente, una detrás de otra, o primero algunas y luego otras, o en cualquier otra variación diacrónica. Por ejemplo: para que alguien sea un adulto, podría dictaminarse que ha tenido que ser en el pasado un niño, como una propiedad necesaria. Esto podría codificarse directamente estableciendo que una de las propiedades esenciales del objeto es, en tiempo pasado, «haber sido un niño anteriormente», pero también podría codificarse este orden temporal entre propiedades al nivel del esquema de identidad: si tuviéramos las propiedades «ser adulto» y «ser niño», podríamos estipular que para que algo sea un adulto tiene que haber tenido la propiedad «ser niño» activada en algún momento de tiempo anterior al presente y tener activada ahora la propiedad «ser adulto». No me posicionaré aquí respecto a la viabilidad o la utilidad teórica de hacerlo de una manera o de otra; simplemente me interesa dejar constancia, nuevamente, de que es una vía abierta que otros ingenieros metafísicos podrían explorar.

6.3.4. Esencias negativas

Ya hemos visto en la sección anterior el caso de las propiedades necesarias negativas o *propiedades prohibidas*. El lector recordará que también ofrecí como una posible nomenclatura el término «*propiedades antinecesarias*»: esto es así porque son propiedades que el objeto *no puede tener*, o que es necesario que el objeto *no* tenga para ser X; al contrario que las propiedades necesarias al uso, que son propiedades que es necesario que el objeto tenga para ser X.

Pues bien: algo parecido podría hacerse también con las propiedades suficientes, y crear la categoría de «*propiedades antisuficientes*». Si las propiedades suficientes son

aquellas que basta que se den para que el objeto sea X, las propiedades antisuficientes serán aquellas que *basta que no se den para que el objeto sea X.* Es decir: propiedades que, en caso de estar *ausentes*, garantizan que el objeto es X. (Por oposición a las propiedades suficientes al uso, que son tales que, en caso de estar *presentes*, garantizan que el objeto es X.)

En lugar de usar operadores lógicos para unir las distintas propiedades esenciales, también podrían crearse esquemas de identidad solo atribuyendo distintos estatus (necesaria, antinecesaria, suficiente y antisuficiente) a cada una de las propiedades esenciales. Por ejemplo, supongamos 4 propiedades esenciales para ser un buen tenista: (A) jugar al tenis, (B) ganar más partidos de tenis los que se pierden, (C) salir abucheado en la mayoría de los partidos y (D) ser considerado un mal tenista. Estas cuatro propiedades podrían ser codificadas como necesarias, suficientes, antinecesarias y antisuficientes de la siguiente manera: (A) necesaria, (B) suficiente, (C) antinecesaria y (D) antisuficiente. De este modo, para ser tenista, (A) será necesario jugar al tenis, (B) será suficiente ganar más partidos de tenis de los que se pierden, (¬C) será necesario no salir abucheado en la mayoría de los partidos, y (¬D) será suficiente no ser considerado mal tenista. Si combinamos todas estas cosas, obtenemos una serie de condiciones correlacionadas por las cuales todo aquello que sea un buen tenista tendrá que (A) jugar al tenis y (¬C) no salir abucheado de la mayoría de partidos, y todo aquello que (B) gane más partidos de tenis de los que pierde o (¬D) no sea considerado un mal tenista será un buen tenista. Si aunamos las dos cosas obtenemos lo siguiente: siempre que alguien cumpla con (B) o (¬D) será un buen tenista, y no habrá nada que sea un buen tenista y que no cumpla con (A) y (¬C).

6.4. Comparativa de los distintos esquemas de identidad

Nombre	**En términos de interruptores**	**Ejemplo de condiciones de éxito**	**¿Son todas las propiedades individualmente necesarias?**	**¿Son todas las propiedades individualmente suficientes?**
Esquema Estándar	Esquema de Interruptores Básico	A & B & C…	Sí	No
Esquema del Diagnóstico	Esquema de Interruptores Combinatorio Equiponderado	(A & B) v (A & C) v (A & D) v (B & C)… (en caso de que sea del tipo 2/n)	No	No
Esquema del Diagnóstico Simple	Esquema de Interruptores Combinatorio Equiponderado de tipo 1/n	A v B v C…	No	Sí
Esquema de la Tómbola o del Umbral	Esquema de Interruptores Combinatorio Ponderado	(A & B & C) v (A & B & F) v (B & F & G) v… (todas aquellas combinaciones cuyos valores sumen más de x, el valor del umbral)	No	No

Fig. 12. Tabla comparativa con algunos de los principales esquemas de identidad.

CAPÍTULO 7: REALISMO Y ANTIRREALISMO RESPECTO A LA IDENTIDAD

En este capítulo pasaré a discutir la cuestión de si los hechos de identidad (el que dos cosas sean o no idénticas entre sí) y la propia noción de identidad están metafísicamente «dados» o «en las cosas mismas» o si, por el contrario, dependen de nosotros. Mi postura, predeciblemente, es que dependen de nosotros. Para argumentar a favor de ella partiré, primero, de una exposición del realismo metafísico y diversos tipos de antirrealismo, en función de qué condiciones del realismo rechacemos, que debo enteramente al reciente trabajo de Miller (2022), para más tarde pasar a aplicar su clasificación de tipos de antirrealismo a la cuestión de la identidad (específicamente, como decía, a las dos cuestiones específicas de la noción de identidad, por un lado, y los criterios de identidad, por otro) y defenderé un «*antirrealismo de tipo 2*», que no niega la existencia de la cosa pero sí niega que exista independientemente de nosotros y de nuestras actividades, según la tipología de Miller.

Después explicaré distintas posturas antirrealistas que se pueden encontrar en la literatura filosófica reciente, como la de Alan Sidelle, la de Amie Thomasson o, en menor medida, la de Eli Hirsch, y expondré que hay tres enfoques posibles respecto a cómo entender los sistemas y modelos ontológicos: el enfoque lingüicista, el enfoque cognitivista y el enfoque sistemicista. Apostaré por este último por ser más amplio y menos reduccionista, y poder dar cuenta a su vez de los otros dos.

7.1. Realismo y antirrealismo en general

Aunque la disputa entre realismo y antirrealismo tiene una larga tradición filosófica, para este trabajo yo tomaré prestada una sucinta caracterización de ambos conceptos propuesta por J. T. M. Miller (2022), que aplicaré tanto a los hechos de identidad como a la propia noción de identidad. La noción de realismo, en el sentido de Miller, alude a la creencia o la posición filosófica de que algo, sea lo que sea, (1) existe, (2) existe independientemente de nosotros, e independientemente de cómo hablemos o pensemos sobre ello, y (3) es accesible de algún modo (especialmente en sentido epistémico; es decir, es cognoscible) para nosotros. El propio Miller introduce así la idea:

> El realismo remite inicialmente a la *existencia* de un determinado tipo de entidad (o entidades). Un realista moral piensa que existen propiedades o hechos morales. Un realista respecto a las propiedades piensa que existen las propiedades. No obstante, esta caracterización del realismo resulta insuficiente. La mayoría de filósofos no creen que baste con creer que existen tales o cuales entidades para ser realistas acerca de

> ellas. También necesitamos creer que dichas entidades son, en algún sentido, independientes de nosotros: que sus rasgos o su naturaleza se dan al margen de cómo nosotros hablemos o pensemos acerca de ellas. Un realista estético, por ejemplo, no piensa simplemente que la belleza existe; también piensa que los hechos acerca de si algo es o no es bello existen independientemente de nosotros y de nuestras formas de hablar y de pensar. Las propiedades o hechos relevantes son *independientes de las mentes* (*mind-independent*) (Miller 2022, p. 1, mi traducción, su énfasis).

En la cita anterior, Miller señala solo dos condiciones para poder decir que alguien (o algo; como una doctrina filosófica) es realista respecto a X: (1) la creencia de que X existe, y (2) la creencia de que existe independientemente de nosotros y de nuestras mentes. Sin embargo, más adelante, centrándose ya en el realismo metafísico, añade una tercera condición para ser realista: (3) la creencia de que podemos tener acceso a X (en este caso, acceso epistémico; es decir, conocimiento).

Aunque Miller se ocupa en particular del realismo metafísico, a saber, de la creencia en la existencia (y existencia independiente de nosotros) de la realidad externa o de la realidad metafísica misma, este concepto de realismo puede aplicarse, como él mismo señala, a cualquier tipo de entidad. Y, paralelamente, también puede decirse lo mismo de su concepto de antirrealismo, que ahora veremos con más detalle. Si aplicamos esta definición de realismo no solo al realismo metafísico o realismo respecto a la realidad externa, sino al realismo en general, independientemente de su objeto, nos encontraremos ante un panorama en el cual todos nosotros somos, alternativamente, tanto realistas como antirrealistas respecto a diversas clases de entidades. Alguien puede ser, por ejemplo, realista respecto a los campos cuánticos pero antirrealista respecto a los números, o realista metafísico y al mismo tiempo antirrealista estético, etc.

Un realista respecto a los átomos creería, por ejemplo, tanto (1) que los átomos existen (y que no son, por tanto, ilusorios, irreales o cosas por el estilo), como (2) que existen por sí mismos, independientemente de nosotros y de nuestras actividades (p. ej. de nuestras prácticas científicas, o de nuestras observaciones o mediciones, o de nuestras prácticas lingüísticas y marcos conceptuales, etc.), y por último (3) que podemos tener algún tipo de acceso a ellos (por ejemplo experimental o epistémico). Si (y solo si) se cumplen estas tres condiciones alguien podrá ser considerado un realista respecto a los átomos, según esta definición.

La cara opuesta del realismo, que he venido llamando «antirrealismo», consiste en la negación de alguna de estas tres condiciones; y, en función de cuál, Miller distingue tres tipos distintos de antirrealismo. Aunque él no los clasifica numéricamente, una posible forma de presentar su distinción sería la siguiente:

- **Antirrealismo de tipo 1: negar la existencia**.

Serían todas aquellas posturas que nieguen la condición (1) del realismo, es decir, el postulado de que la entidad en cuestión existe. Así, un antirrealista de tipo 1 respecto a la entidad X sería aquel que piensa (o cree, o sostiene…) que X no existe.

Aplicado al caso de la realidad misma, que es del que se ocupa Miller, las posturas filosóficas que niegan la existencia de la realidad son pocas y (por razones obvias) difíciles o imposibles de sostener coherentemente, pero Miller incluye entre ellas el escepticismo radical respecto a la realidad externa (cosa, a mi juicio, discutible) y ciertas doctrinas filosóficas budistas, «en particular la tradición Madhyamaka y la obra de Nāgārjuna» (Miller 2022, p. 26).

Miller llama a esta familia de posturas «nihilismo», y distingue entre un «nihilismo epistemológico» (como el del escepticismo radical que pone en duda la existencia del mundo externo, *à la* Descartes) y un «nihilismo ontológico» (como el de la postura de Nāgārjuna u otros que niegan que la realidad exista como tal). Si seguimos esta convención, podríamos extender la nomenclatura de Miller para hablar de un «nihilismo respecto a las entidades abstractas» para designar la postura que niega la existencia de las entidades abstractas, o «nihilismo respecto a los números» para la postura que niega la existencia de los números, o «nihilismo respecto a los átomos» para la postura que niega la existencia de los átomos, o «nihilismo estético» para la postura que niega la existencia de la belleza o de los hechos estéticos, etc.

- **Antirrealismo de tipo 2: negar la independencia.**

Serían todas aquellas posturas que nieguen la condición (2) del realismo, es decir, el postulado de que la entidad en cuestión existe de manera totalmente independiente de nosotros y de nuestras actividades (o independientemente de cualquier mente o sujeto). Así, un antirrealista de tipo 2 respecto a la entidad X sería aquel que piensa (o cree, o sostiene…) que X no existe de manera independiente de nosotros o al menos de algún sujeto o clase de sujetos. Es decir, el antirrealista de tipo 2, al contrario que el de tipo 1, cree que X existe, pero también cree que su existencia está mediada por nosotros o nuestras actividades, o que para existir *necesita de nosotros* en algún sentido.

Esta es la postura de quienes afirman, por ejemplo, que los números, los conceptos u otras entidades abstractas existen pero no de manera autónoma o independiente (como podría defender un platonista al uso) sino solo en la medida en que nosotros las pensemos, concibamos o imaginemos, las incluyamos en nuestro discurso o nuestro lenguaje, etc. Quizás podrían incluirse también como variantes de este tipo de antirrealismo las posturas que defienden que ciertos tipos de entidades

existen, pero de manera «débil», derivada, subordinada, etc., frente a otras formas de existencia más «fuerte», primaria o fundamental.

Por ejemplo, quienes mantienen que las únicas entidades *realmente existentes* son partículas físicas o campos cuánticos o algún otro tipo de entidad fundamental y que todas las demás entidades, incluyendo a los objetos físicos ordinarios como planetas, mesas, árboles o bicicletas, existen de manera derivada o subordinada o, en suma, de manera *no tan real* como las primeras, podrían ser considerados antirrealistas de tipo 2, en la medida en que no niegan del todo la existencia de las entidades derivadas o secundarias o menos fundamentales, pero sí afirman que para existir necesitan de otras (en este caso, de las entidades primarias) o tal vez de cierta clase de sujetos que las conceptualicen así y no de otra manera. Alguien que pensase que si no hubiese humanos (o seres inteligentes) en el mundo seguirían existiendo los muones y los electrones pero no existirían los planetas, las piedras o los ríos, porque todos esos objetos ordinarios solo existen en la medida en que haya humanos (o seres inteligentes) capaces de percibir o conceptualizar la realidad a cierta escala, sería un antirrealista de tipo 2 respecto a los objetos ordinarios (como planetas, piedras o ríos) y un realista respecto a los muones y los electrones, o las partículas subatómicas en general, o los campos cuánticos, o la que quiera que sea su «entidad fundamental» de preferencia.[122]

La distinción entre realismo y antirrealismo de tipo 2 puede verse también en el trasfondo de la distinción lockeana entre propiedades primarias y secundarias: según la teoría de Locke, las propiedades primarias existen por sí mismas, mientras que las secundarias necesitan de nosotros (o de ser percibidas por nosotros, o por seres con un aparato perceptual y cognitivo adecuado) para existir. Locke no dice que los olores o los colores no existan, sino que existen pero de manera derivada, dependiente de nosotros o de la actividad de nuestros órganos sensores. Por tanto, Locke no es un antirrealista de tipo 1 respecto a las propiedades secundarias, sino un antirrealista de tipo 2: no niega que existan, pero afirma que su existencia no es autónoma o independiente de las mentes. En suma, la distinción entre *existencia autónoma* y *existencia heterónoma* podría encapsular bien la polémica entre realismo («X existe de manera autónoma») y antirrealismo de tipo 2 («X existe de manera heterónoma»).

[122] Aunque, dependiendo de cómo lo entendamos, también podría clasificarse esta familia de posturas como un antirrealismo de tipo 1, si en lugar de hacer hincapié en la dependencia de un sujeto que las perciba hiciéramos hincapié en que las entidades derivadas sencillamente no gozan de una existencia «plena» o «plenamente real», entendiendo esto a su vez como implicando, en cierto sentido, que no existen como tales. En tal caso, quienes trazan este tipo de distinciones entre entidades fundamentales o primarias y entidades derivadas o subordinadas o secundarias contarían como antirrealistas de tipo 1, y no de tipo 2, respecto a las entidades derivadas. Esta diferencia de enfoque no afecta al resto de la exposición: sencillamente hay que ser consciente de que podría verse de ambas maneras en función de qué enfaticemos.

Aplicado a la cuestión de la realidad misma, es decir, al realismo metafísico, Miller pone como ejemplo de antirrealismo de tipo 2 (aunque esta es mi terminología, no la suya) a las metafísicas idealistas, como la de Berkeley y otros filósofos modernos, en las que la realidad existe, pero se trata de una realidad plenamente mental. La máxima de Berkeley, «ser es ser percibido», ya indica que su postura no niega que las cosas *sean*, pero sí afirma que *para ser, han de ser percibidas* de algún modo (Miller 2022, p. 31).

Además del idealismo, Miller también pone como ejemplo de un antirrealismo de tipo 2 la idea de «*worldmaking*» («crear mundos») de Nelson Goodman como una teoría contemporánea que también podría, según él, clasificarse como un antirrealismo de tipo 2, es decir, como una postura que no niega la existencia de la realidad pero sí la supedita a nuestras actividades como sujetos. Para Goodman, dice Miller, nosotros «creamos literalmente el mundo a nuestro alrededor» (Miller 2022, p. 34). Goodman rechaza que exista una realidad unitaria subyacente a la que refieran por igual todas nuestras descripciones u observaciones; al aproximarnos a la realidad a través de marcos distintos (marcos conceptuales, lingüísticos, cognitivos o de otro tipo), pueden darse descripciones distintas e incluso contradictorias de la misma porción de realidad sin que ninguna de ellas deje de ser verdadera relativa a su propio marco de referencia (Goodman 1978). Partiendo de un antirreduccionismo radical, para Goodman este pluralismo de perspectivas no tiene simplemente una dimensión epistemológica, sino también ontológica: no es que haya una realidad a la que podemos aproximarnos desde muchas perspectivas distintas (posición que podría llamarse, modestamente, «perspectivismo», y que podría llegar a ser compatible con el realismo metafísico), sino que cada perspectiva es de *un mundo distinto*, de una realidad distinta. Es este aspecto de la teoría de Goodman lo que lleva a Miller a incluirlo como una forma de antirrealismo de tipo 2 en lugar de un antirrealismo de tipo 3, pues, según su interpretación, la teoría de Goodman dice que nosotros *creamos* literalmente la realidad por medio de nuestras operaciones, aunque Miller concede que esta postura se encuentra más próxima a los antirrealismos de tipo 3 (que niegan el acceso a la realidad) que al idealismo berkeleyano y otras doctrinas más paradigmáticamente idealistas (que niegan la independencia de la realidad):

> Las ideas de Goodman guardan cierta semejanza con el idealismo. Sin embargo, al contrario que otras formas de idealismo, niega que haya una única descripción correcta de la realidad (cosa que Berkeley habría aceptado, debido al papel de Dios como garante de la consistencia del mundo). Con respecto a la concepción de realismo que venimos empleando en este trabajo, Goodman acepta tanto la existencia como el acceso [a la realidad], pero niega su independencia: después de todo, ¿cómo van a ser esas entidades independientes de nosotros cuando somos nosotros, criaturas con mente, quienes las hemos creado? (…) Al igual que Carnap y Putnam, por ejemplo, Goodman defiende la idea antirrealista de que no hay una única descripción objetivamente perfecta de la realidad. La diferencia es que, mientras que Carnap y Putnam sostienen que esas múltiples descripciones son descripciones

> igualmente válidas del *mismo* mundo, para Goodman se trata de descripciones de mundos distintos (Miller 2022, p. 35, mi traducción, su énfasis).

Aplicado a otros objetos que no sean la realidad misma, esta clase de «irrealismo» (así lo llama Miller) podría tal vez entenderse como la postura de que la entidad en cuestión existe, pero no en un sentido absoluto, sino relativamente a algún marco de referencia o perspectiva que la haga «aparecer» como tal. Por ejemplo, un irrealismo de este tipo respecto a los números podría entenderse como un tipo de antirrealismo que no niega la existencia de los números, ni nuestro acceso a ellos, pero sí niega que existan de manera absoluta o autónoma, «ahí fuera» o por sí mismos; afirmando, en cambio, que existen pero solo en el marco de un determinado sistema lógico o conceptual (en este caso, la matemática en sentido amplio). Por tanto, en la medida en que dicho sistema lógico o conceptual dependa a su vez de nosotros (o de alguna otra clase de sujetos o seres inteligentes) para ser creado o para existir, podría decirse también, entonces, que los números existen de manera heterónoma, debiendo su existencia (en último término) a nuestras actividades.

Mientras que un idealista moderno, como Berkeley, podría decir que los números existen de manera dependiente de nosotros porque solo empiezan a existir al nosotros «intuirlos» o concebirlos, el irrealismo más sofisticado de Goodman diría también que los números existen de manera dependiente de nosotros, pero no porque nosotros los creemos al pensarlos o al concebirlos, sino porque solo tiene sentido hablar de números en el marco de un sistema de referencia (o un cierto «mundo») donde ese tipo de entidad particular encuentra una función y un lugar específico. Aplicando esta distinción al ejemplo de la belleza, un idealista berkeleyano podría decir que la belleza es objetiva (y los hechos estéticos, como qué cosas son bellas y qué cosas no son bellas, también) aunque dependa de nosotros (de nuestras actividades perceptuales o cognitivas) para existir, mientras que un irrealista al estilo de Goodman podría decir que la belleza y los hechos estéticos dependen del marco de referencia o de la perspectiva particular, de tal modo que no tenga por qué haber concordancia entre una (noción de) belleza y otra. A su vez, en la medida en que dichos marcos de referencia o perspectivas dependan, para existir, de nosotros o nuestras actividades, también entonces la existencia de la belleza (o de *las bellezas*) dependerá de nosotros, pero nótese que en este caso hay un paso intermedio, una cierta mediación, una cierta *relatividad al contexto*, que no se da en el primero.

Esta postura irrealista, aplicada a distintos tipos de entidades y no a la realidad en su conjunto, recordará, seguramente, al *pluralismo global* tal como lo presenté en el capítulo 1: la idea de que la noción de belleza (por seguir con este ejemplo) no es única ni igual en todos los contextos o desde todas las perspectivas, sino que puede admitirse que hay una noción de belleza propia de la pintura, una noción de belleza propia del cine, una noción de belleza propia de la teoría del arte, una noción de

belleza propia de la filosofía analítica, una noción de belleza propia de la psicología evolucionista, una noción de belleza propia de los concursos de Miss Universo, etc., y que todas ellas pueden coexistir a la vez sin que prime una de ellas como *la única* o *la verdadera* noción de belleza.

- **Antirrealismo de tipo 3: negar el acceso.**

Una última posibilidad es aceptar tanto (1) que X existe, como (2) que existe con independencia de nosotros y nuestras actividades, pero afirmar que, no obstante, nosotros no podemos tener acceso a X y por tanto no podemos conocerlo (al menos no completamente o perfectamente) ni describirlo. Frente a la negación de la condición (1), que Miller llama, como hemos visto, «nihilismo», y la negación de la condición (2), que Miller identifica con el idealismo moderno y con ciertas corrientes filosóficas contemporáneas de corte pluralista como el irrealismo de Nelson Goodman, la negación de la condición (3) da como resultado una postura que Miller llama propiamente «antirrealismo», y que identifica como la vertiente más pujante en la actualidad. Yo prefiero considerar a las tres posturas negativas como diferentes tipos de «antirrealismo», y así las he venido denominando en esta exposición, pero es importante precisar que para Miller solo esta tercera, la que niega la condición de acceso (3), puede ser llamada «antirrealismo» con propiedad.

Negar la condición (3) del realismo, en términos neutrales respecto al objeto en cuestión, implica, como decía más arriba, negar que podamos tener acceso a él. Miller habla en particular de acceso epistémico, pero podría ampliarse la idea para cubrir otros tipos de acceso, como acceso operatorio, práctico, causal, etc. Pensemos primero en lo que implicaría un antirrealismo de tipo 3 entendiendo la condición de acceso en un sentido causal. Por ejemplo, podría negarse (y de hecho se niega) que tengamos acceso causal a ciertas regiones del universo, y también podrían concebirse mundos posibles o «realidades paralelas» como existentes pero causalmente aisladas desde nuestro mundo (este es el caso, por ejemplo, del realismo modal de Lewis 1986). El resultado es que ni nosotros podríamos afectar nada de esas realidades paralelas o porciones de universo causalmente desconectadas de la nuestra, ni los hipotéticos habitantes de dichas regiones o realidades podrían afectar a la nuestra.

Estos mundos existirían y existirían independientemente de nosotros (*ex hypothesi*) pero, al ser causalmente inaccesibles desde el nuestro, no podríamos recibir información de ellos (salvo por intervención divina o algún mecanismo sobrenatural), de modo que nos sería imposible comprobar cualquier hipótesis acerca de lo que contienen, lo que ocurre en ellos, cuáles son sus leyes, etc. Por lo tanto, siendo esto así, también serían *de facto* incognoscibles (salvo, de nuevo, por mediación divina). Así pues, un antirrealista de tipo 3 respecto a estos mundos posibles (en el sentido del realismo modal lewisiano) o realidades paralelas causalmente desconectadas de la

nuestra podría defender las condiciones (1) y (2) del realismo pero negar la condición (3), es decir, negar que nosotros podamos interactuar causalmente con dichos mundos, recibir información de ellos, etc. Un antirrealista de este tipo, entonces, se conformaría con mantener una postura agnóstica respecto a todo lo relacionado con el objeto en cuestión (sus propiedades, su comportamiento, etc.), pero por otro lado afirmaría (o supondría) que dicho objeto existe de manera autónoma, aunque se encuentre más allá de nuestro alcance la posibilidad de comprobarlo. Esto puede sonar contradictorio a quienes tengan intuiciones más empiristas (si algo no puede comprobarse, ¿cómo podemos postular que es real?), pero de momento dejemos de lado las posibles críticas y aceptemos esta postura como coherente por mor del argumento.

Históricamente, Miller identifica a Kant como el primer exponente de esta vertiente que él llama simplemente «antirrealismo» y yo llamo «antirrealismo de tipo 3». Siendo el objeto en cuestión la realidad misma, la postura de Kant parece sostener las condiciones (1) y (2) del realismo y negar solo la condición (3). Bajo cierta interpretación simplificada, la teoría kantiana propone que la realidad existe como *noúmeno* o cosa-en-sí, y que existe de manera autónoma, independiente de los sujetos, pero que solo *se aparece* a los sujetos de manera mediada, en forma de *fenómeno*. Los sujetos solo tenemos acceso al fenómeno (o a *los fenómenos*), que podrían entenderse como aspectos o facetas de la realidad (noúmeno) «filtrados» por nuestro aparataje sensorial y cognitivo. Los sujetos nunca pueden tener acceso a lo que la realidad es en sí misma, sin «filtrar»; por tanto, en cierto modo, la realidad en sí misma, entendida en un sentido positivo, resulta incognoscible.

El propio Kant, en una cita de los *Prolegómenos* muy bien escogida por Miller, delinea el núcleo de su posición epistemológica como una extensión de la distinción lockeana entre propiedades primarias y secundarias, aduciendo que su postura no consiste en nada más ni nada menos que en asumir que *todas las propiedades son secundarias*, incluyendo las que Locke consideraba primarias, y por tanto que todas dependen de los sujetos; o, en sus términos, que todas las propiedades de las cosas son parte del ámbito de la «apariencia» (el *fenómeno*) y no de las «cosas en sí mismas» (el *noúmeno*). En palabras del propio Kant:

> Ya mucho antes de Locke, y desde luego a partir de él, ha sido generalmente asumido que, sin perjuicio de que las cosas externas existan realmente, muchos de sus predicados pertenecen no a las cosas en sí mismas, sino a sus apariencias, y no tienen existencia como tal fuera de su representación. La temperatura, el color y el sabor, por ejemplo, son predicados de este tipo. Ahora, yendo más allá, y sin que falten buenas razones para ello, podrían considerarse como también meramente aparentes todas las demás cualidades de los cuerpos, que son llamadas primarias, como la extensión, la localización, y en general el espacio y todo lo que conlleva (como la impenetrabilidad o la materialidad del espacio, etc.) y nadie podrá aportar razón alguna por la que esto sea inadmisible (…) Todas las propiedades que

> constituyen la intuición de un cuerpo pertenecen meramente a su apariencia (Kant, *Prolegómenos*, sección 13, c. II, citado en Miller 2022, p. 13, mi traducción).

Miller señala como exponentes más recientes de este antirrealismo de tipo 3 a filósofos del siglo XX como Donald Davidson o el ya citado Hilary Putnam. Sin embargo, Kant sigue siendo la piedra de toque del debate, y, según Miller, quien inauguró por primera vez los términos en los que se encauza el debate realismo-antirrealismo en la actualidad; a saber, centrándolo en la posibilidad de nuestro *acceso* epistémico a la realidad, y no, por ejemplo, en si la realidad existe o no:

> Tanto Davidson como Putnam identifican a Kant como una figura clave en el desarrollo del antirrealismo. Antes de Kant, los debates se centraban en cuestiones sobre *cómo* podemos conocer el mundo y qué tipos de *cosas* contiene el mundo. (…) A partir de Kant en adelante, los debates acerca del realismo metafísico toman una dirección epistemológica. En lugar de preguntarse si existe un mundo externo, las preguntas recurrentes después de Kant son: ¿existe algún modo en el que podamos hablar de manera fiable e informativa sobre la realidad? Al responder negativamente a esta pregunta, el antirrealista no está poniendo en duda la existencia de la realidad externa. En su lugar, y en gran parte debido a la influencia de Kant, es esta cuestión del *acceso* a la realidad lo que domina el debate acerca del realismo durante todo el siglo XX (Miller 2022, p. 14, mi traducción, su énfasis).

Una reformulación todavía más actual de esta idea, venida en este caso desde el lado de las ciencias naturales más que de la tradición filosófica, puede encontrarse, por ejemplo, en Hoffman (2019). Este libro del psicólogo cognitivo Donald Hoffman, titulado «*The Case Against Reality*», lleva el sugerente subtítulo: «*Why evolution hid the truth from our eyes*» («Por qué la evolución nos ocultó la verdad»). Su tesis, en resumen, es la siguiente: nuestro aparato perceptual y cognitivo es resultado de un proceso evolutivo guiado por la selección natural que no ha ido optimizando la adecuación empírica de nuestras percepciones, sino otras cualidades, como la utilidad de cara a la supervivencia, o en último término la aptitud biológica en general, de modo que nuestro sistema cognitivo no está desarrollado para ser un fiel representador de la realidad, sino para *distorsionarla de manera que sea biológicamente adaptativa* (o que maximice nuestra aptitud biológica). Así, por ejemplo, todos los sesgos cognitivos innatos que tenemos y que explican, entre otras cosas, diversas ilusiones ópticas bien conocidas por todos, pero también «distorsiones» cognitivas de todo tipo, como el sesgo de confirmación (tender a privilegiar cognitivamente aquellas cosas que ya esperábamos o que cuadran mejor con nuestras expectativas o presuposiciones), el sesgo de conformidad (la tendencia a amoldarnos a las ideas y conductas prevalentes en nuestro grupo) o la aversión a la pérdida (la preferencia por evitar pérdidas antes que por adquirir ganancias), son, según Hoffman, el resultado de un proceso evolutivo en el que las habilidades cognitivas de los organismos no han sido seleccionadas por su capacidad de

representar fielmente la realidad, sino por su utilidad de cara a la supervivencia y la expansión biológica.

Dado este hecho, lo que puede esperarse es que la realidad «en sí misma» (el *noúmeno* kantiano) esté vedada para cualquier organismo cuyo sistema perceptual y cognitivo haya emergido como resultado de un proceso evolutivo guiado principalmente por la selección natural, como es nuestro caso. *Ergo*, nosotros no vemos cómo es la realidad en sí misma, sino solo una distorsión que nos resulta evolutivamente útil. Y no hay manera de salir de esta distorsión, puesto que ninguna inteligencia (natural) existe al margen de un cuerpo o un fenotipo desarrollado precisamente en estas condiciones, esto es, desarrollado a lo largo de un proceso darwiniano donde las presiones selectivas no optimizan el sistema cognitivo para la adecuación a la realidad sino para la adaptatividad o la aptitud biológica. La única manera de hablar de un conocimiento de la realidad en sí misma o de las cosas en sí mismas sería acudiendo a la teología: solo Dios puede ver la realidad sin «filtrar». Pero si no admitimos una entidad tal en nuestra ontología, habrá que concluir que el acceso a la realidad en sí misma es, *de facto,* imposible, aunque la realidad exista independientemente de nosotros. Así llegamos, por una vía más contemporánea (por vía de la biología y de la psicología evolucionista) a un antirrealismo de tipo 3, que, aplicado a la realidad externa, no niega su existencia ni su independencia pero sí nuestro acceso (en este caso epistémico) a ella.

Por otro lado, aplicando esta misma postura a un objeto o clase de objetos cualquiera, en lugar de a la realidad en su conjunto, obtendríamos un antirrealismo de tipo 3 de alcance local como el que sostendrían quienes pensasen, por ejemplo, que existe cierto tipo de partícula subatómica o entidad física que por sus características nos resulta inobservable pero que, no obstante, ha de existir porque así lo predicen nuestras mejores teorías físicas. También se encontrarían en una posición filosófica parecida quienes defendiesen que existen ciertas regiones de la realidad o ciertos objetos que ontológicamente existen por sí mismos y tienen unas propiedades bien definidas, también independientemente de nosotros y de nuestras actividades, pero que, por la razón que sea, se encuentran fuera de nuestro alcance epistémico. El hecho de que a nosotros nos resulte imposible conocer cómo son esas entidades no es óbice para que de hecho tengan algunas propiedades y sean «en sí mismas» de alguna manera determinada o bien definida, aunque nosotros no podamos saber cuál.

7.2. Realismo y antirrealismo respecto a la identidad

Ahora que hemos hecho un repaso general sobre la noción de realismo y los distintos tipos de antirrealismo o formas de negarla, podemos aplicar esta misma distinción a la cuestión específica de la identidad. Se trata, en verdad, de una tarea

doble, pues la distinción realismo-antirrealismo puede aplicarse tanto a la *noción de identidad* como a los *hechos de identidad*. La noción de identidad engloba, como veíamos en el capítulo 2, la teoría que tenga un sistema ontológico cualquiera respecto a *en qué consiste la propia relación de identidad*; cuáles hayan de ser sus principios (tanto lógicos como metafísicos) o propiedades esenciales y aquellas condiciones que tengan que cumplirse siempre que se da la relación entre dos o más objetos cualesquiera; por ejemplo, que haya transitividad en la atribución de identidad entre todos esos objetos, o que estén todos en la misma región o categoría ontológica, o que sea binaria y no gradual, etc.: en suma, todos los principios con los que cuente nuestra noción de identidad particular. Por otro lado, los *hechos de identidad* refieren a todas aquellas atribuciones de identidad particulares que se den en un modelo ontológico cualquiera: por ejemplo, que (en el modelo ontológico M) Pepe sea o no idéntico a José, o que Fósforo sea o no idéntico a Héspero, o que una ameba particular sea o no idéntica a las dos amebas resultantes tras su división, o que el agua sea o no idéntica a un compuesto de H_2O.

Es necesario incidir en que las dos cosas son fundamentalmente distintas: la noción de identidad está codificada al nivel de los sistemas ontológicos, mientras que los hechos de identidad particulares están codificados al nivel de los modelos ontológicos. Como explicamos en el capítulo 3, los modelos ontológicos tienen una relación de subordinación respecto a los sistemas ontológicos, tal que un sistema ontológico puede entenderse como una serie de reglas para la creación de modelos, y los modelos ontológicos pueden entenderse como una serie de atribuciones de identidad entre entidades. Qué es, o en qué consiste, la relación de identidad, queda determinado por la noción de identidad que tengamos en cada *sistema ontológico*; y después, un modelo ontológico particular es simplemente una lista de atribuciones de dicha relación entre objetos. En el modelo no se dirime lo que es la relación de identidad; solo se aplica entre distintos entes. Por eso muchos modelos distintos pueden nacer de un mismo sistema ontológico. Por ejemplo: de un sistema ontológico cuya noción de identidad sea la Noción Clásica pueden salir modelos donde se afirme que entre A y B se da la relación de identidad (con todo lo que la Noción Clásica conlleva; es decir, que sea simétrica entre ellos, transitiva con terceros, eterna, necesaria, etc.) y modelos donde se afirme que entre A y B *no* hay identidad, es decir, que A y B *no* están en dicha relación. Que la relación de identidad que estamos predicando entre A y B sea o no la de la Noción Clásica, con todas sus características, es algo que viene determinado por el sistema ontológico bajo el cual esté operando nuestro modelo. Que entre A y B haya identidad o no es un *hecho de identidad* que se da al nivel del modelo mismo. A su vez, los hechos de identidad pueden ser positivos o negativos: positivos son los del tipo «A es idéntico a B» y negativos son los del tipo «A no es idéntico a B» o «A es (ontológicamente) distinto de B».

7.2.1. Realismo y antirrealismo respecto a la noción de identidad

Así pues, armados con esta distinción, empecemos aplicando los conceptos de realismo y antirrealismo a la *noción de identidad*. Esquemáticamente, siguiendo la distinción de Miller:

- **Realismo respecto a la noción de identidad**: implica afirmar que (1) la noción de identidad existe, (2) existe independientemente de nosotros y (3) nosotros tenemos acceso (epistémico) a ella.

- **Antirrealismo de tipo 1 respecto a la noción de identidad**: implica negar (1), o, dicho de otro modo, afirmar que la noción de identidad no existe. Esta postura es claramente incoherente si queremos mantener un sistema ontológico donde haya una mínima determinación y no todo pueda confundirse con todo. Si negamos la propia relación de identidad (al igual que si abrimos su rango modal infinitamente, admitiendo que cualquier cosa cuente como identidad), las entidades de nuestro sistema no quedarían «cerradas» en modo alguno, y no habría manera de distinguir unas de otras. No obstante, ciertos teóricos particularmente radicales podrían querer operar en un sistema así, con lo que, de nuevo, es una opción que hay que tener en cuenta.

- **Antirrealismo de tipo 2 respecto a la noción de identidad:** implica negar (2), o, dicho de otro modo, afirmar que la noción de identidad existe pero que solo existe porque nosotros la creamos, o que es un producto de nuestras teorías (pero no existe sin ellas) o nuestra cognición (pero no existe sin ella) o nuestro lenguaje (pero no existe sin él) o cualquier otro tipo de mediación que la haga dependiente en última instancia de nosotros o de alguna clase de sujetos.

- **Antirrealismo de tipo 3 respecto a la noción de identidad:** implica negar (3), o, dicho de otro modo, afirmar que la noción de identidad existe, y existe por sí misma, de manera autónoma o independiente de nosotros y de cualquier sujeto, pero que nosotros no podemos tener acceso (epistémico) a ella. Es decir: hay una noción de identidad (existe) y esa noción de identidad, sea cual sea, es independiente de nosotros (existe independientemente de nosotros), pero nosotros no podemos conocerla, por tanto, no podemos saber cuál es ni cuáles son sus características.

Una vez descartado el antirrealismo de tipo 1 por su implausibilidad, la disputa se centra entre el realismo, por un lado, y los dos tipos de antirrealismo restantes (2 y 3) por el otro. Ya he repetido varias veces a lo largo de este trabajo mis críticas a la

posición realista, de modo que no las repetiré aquí en detalle. Baste un mínimo resumen: la posición realista, en este caso respecto a la noción de identidad, me parece rechazable porque no se puede presuponer que exista una *única* noción verdadera (ni de identidad ni de libre albedrío, amor, suma, resta, clase social, o cualquier otra); es decir, por consideraciones a favor del pluralismo como las que expuse en el primer capítulo. Al igual que la noción de libre albedrío no tiene por qué ser la misma en la economía, la psicología, la física o los videojuegos, sino que puede haber varias, cada una más adecuada localmente a un contexto o disciplina o área de actividad humana, lo mismo se aplica a las nociones metafísicas: la noción de propiedad, o de identidad, o de objeto, o de dependencia ontológica, no tienen por qué presuponerse como unívocas, sino que puede haber (y de hecho hay) distintas teorías enfrentadas, y distintos consensos dentro de distintas disciplinas o áreas de la filosofía, respecto a cuál es la noción óptima de X en cada caso.

A la vista de la existencia fáctica de estas disputas, creo que cabe concluir que, si bien es legítimo aspirar a que, por medio de un proceso de confrontación y selección con ganadores y perdedores se acabe llegando a una noción plenamente consensuada (o con un consenso lo más amplio posible, aunque probablemente nunca llegue a ser absoluto, especialmente en filosofía), esto es, a lo que en el capítulo 1 llamaba un *monismo en sentido normativo* (o aspiracional, o ideal), lo que no puede arrogarse nadie es el derecho a sentenciar, antes de que dicho proceso se haya llevado a cabo, que *esta o aquella* noción es *la indubitablemente correcta*. Eso es precisamente lo que hay que dirimir por medio del debate y la confrontación continuada; no puede presuponerse sin más. Como mucho puede *defenderse* la propia postura, aspirando a que sea la respuesta correcta, pero no puede presuponerse que *lo sea*, ni que valga para otros contextos o ámbitos sustancialmente distintos (podemos aspirar como mucho a un monismo local, no global).

Hasta aquí todo esto no es más que una repetición de varios argumentos que ya fueron expuestos a lo largo de los primeros capítulos. El realista, según la definición con la que estamos trabajando, tomada de Miller (2022), al afirmar que X existe y que existe independientemente de nosotros, lo que estaría diciendo, en el caso en que X sea la noción de identidad, es que ahí fuera, en algún lugar (en la realidad metafísica misma, o en algún mundo ideal platónico, o en la mente de Dios, por ejemplo) existe *una* determinada noción de identidad, y que esa noción de identidad, al existir «allí», autónomamente, de manera independiente de nosotros y de nuestros procesos argumentativos, no depende en absoluto de lo que nosotros decidamos ni de lo que nosotros consensuemos; que lo único que podemos hacer, en el fondo, es intentar *atisbarla* o *captarla* de algún modo, es decir, *descubrir cuál es* dicha noción de identidad «realmente existente» y entonces afirmarla como la correcta. Pero, por todos los argumentos ya repetidos varias veces a lo largo de estas páginas, creo que esta es una posición equivocada. No hay tal cosa como una noción de identidad

«realmente existente» en ninguna parte fuera de nuestros debates, fuera de nuestros procesos argumentativos, fuera de nuestras teorías o fuera de nuestros sistemas ontológicos (ya sean preteóricos o teóricos, implícitos o explícitos).

Esto descarta también el antirrealismo de tipo 3: lo que estoy defendiendo aquí no es que la noción de identidad exista, y exista independientemente de nosotros, pero que nosotros no podamos saber *cuál es* o *cómo es* esa noción de identidad «verdaderamente existente». Esta posición coincidiría con la de un realista que tuviese la convicción de que la noción correcta o únicamente verdadera de X existe (y existe por sí misma, sin nuestra mediación), pero que nosotros no podremos lograr alcanzarla nunca: lo que en la sección 2.3.3 llamé un «monismo débil» por oposición al «monismo fuerte» al uso, que es el que afirma que sí podríamos llegar a alcanzarla (o que de hecho ya la hemos alcanzado). Por ejemplo: la posición de alguien que pensase que la noción de identidad (únicamente) correcta es una, pero que nosotros por nuestra situación epistémica no podemos saber si se trata de la Noción Clásica, o de la Identidad Relativa de Geach, o de la Identidad Contingente y Ocasional de Gallois, o de una Identidad Gradual y Relativa al Observador, o de cualquier otra Noción No Clásica. Pero creo que en este caso esta postura sigue siendo demasiado exigente: la abundancia de variantes distintas de teorías de la identidad expuestas en el capítulo 2, dependiendo de qué principios afirmemos y qué principios neguemos, da testimonio de que la pretensión de que exista *una única noción de identidad correcta* es ya, por así decir, excesivamente optimista. Y esto además ignora la pluralidad de sistemas ontológicos o metafísicos que pueden crearse, cada uno con distintos propósitos, ámbitos de aplicación, *desiderata* teóricos, etc. Pretender que haya *una única noción de identidad* en el sentido del realista es pretender también que *esa* noción de identidad valga para todos los sistemas ontológicos, para todos los ámbitos de aplicación y para todos los contextos. Pero esto es lo contrario de lo que he venido defendiendo.

Por todo esto, la posición que yo defiendo respecto a la noción de identidad es un antirrealismo de tipo 2: a saber, la posición de que la noción de identidad (1) existe y (3) es accesible para nosotros (tanto epistémicamente, pues podemos conocerla, como operatoriamente, pues podemos manipularla teóricamente), pero negando (2) que su existencia sea independiente de nosotros y de nuestras actividades. La noción de identidad tampoco es única; ni a través de todos los ámbitos o disciplinas, ni a través de todos los sistemas ontológicos posibles (afirmo, pues, un pluralismo global respecto a la noción de identidad, tanto en sentido descriptivo o fáctico como en sentido normativo), sino que en cada una de ellas y en cada uno de ellos puede haber una noción de identidad distinta, con características distintas, que se aplique mejor a determinados contextos o casos de uso. En suma: *la noción de identidad existe y podemos tener acceso (tanto epistémico como de otros tipos) a ella, pero no existe solo una, sino muchas, y ninguna de ellas existe sin nosotros.*

7.2.2. Realismo y antirrealismo respecto a los hechos de identidad

Ahora apliquemos esta misma distinción entre realismo y antirrealismo a los *hechos de identidad*:

- **Realismo respecto a los hechos de identidad:** implica afirmar que (1) los hechos de identidad existen, (2) existen independientemente de nosotros y (3) nosotros tenemos acceso (epistémico) a ellos.

- **Antirrealismo de tipo 1 respecto a los hechos de identidad**: implica negar (1), o, dicho de otro modo, afirmar que los hechos de identidad no existen. Un sistema ontológico sin hechos de identidad, es decir, en cuyos modelos no se puedan atribuir hechos de identidad ni positivos ni negativos (ni del tipo «A es idéntico a B» ni del tipo «A es distinto de B»), sería de hecho un sistema sin identidad en absoluto, al igual que uno en el que no hubiese noción de identidad, de modo que los mismos defectos teóricos que se le podrían achacar a un antirrealista de tipo 1 respecto a la noción de identidad se le podrían achacar también a un antirrealista de tipo 1 respecto a los hechos de identidad. No obstante, queda apuntado como posibilidad teórica, por implausible o inútil que resulte.[123]

- **Antirrealismo de tipo 2 respecto a los hechos de identidad:** implica negar (2), o, dicho de otro modo, afirmar que los hechos de identidad existen pero que solo existen porque nosotros los creamos, o que son un producto de nuestras teorías (pero no existen sin ellas) o nuestra cognición (pero no existen sin ella) o nuestro lenguaje (pero no existen sin él) o cualquier otro tipo de mediación que los haga dependientes en última instancia de nosotros o de alguna clase de sujetos.

- **Antirrealismo de tipo 3 respecto a los hechos de identidad:** implica negar (3), o, dicho de otro modo, afirmar que los hechos de identidad existen, y existen por sí mismos, de manera autónoma o independiente de nosotros y de cualquier sujeto, pero que nosotros no podemos tener acceso (epistémico) a ellos. Es decir: hay un conjunto de hechos de identidad (existen) y esos hechos de identidad, sean cuales sean, son independientes de nosotros (existen

[123] También cabe, evidentemente, negar en ambos casos que esto (un sistema ontológico sin identidad) pueda ser una posibilidad teórica. Se podría argumentar, razonablemente, que un sistema metafísico *tiene que tener* alguna noción de identidad (definida de una manera o de otra) y hechos de identidad entre sus objetos. Yo no pretendo argumentar en contra de esta postura, que me parece *prima facie* plausible: si la aceptásemos, el antirrealismo de tipo 1 respecto a los hechos de identidad y respecto a la noción de identidad sería imposible por principio. Yo solo muestro en qué podría consistir ser un antirrealista de tipo 1 respecto a la identidad, al margen de si lo consideramos imposible o no.

independientemente de nosotros), pero nosotros no podemos conocer cuáles son.

Al igual que en el caso anterior, mi posición en este caso también es defender un antirrealismo de tipo 2 respecto a los hechos de identidad. Si defender la posición realista, en el caso de la noción de identidad, implicaba defender que existe *solo una noción de identidad válida* para todos los sistemas ontológicos, en todos los ámbitos y contextos y disciplinas, etc., defender la posición realista en el caso de los hechos de identidad implica, en este caso, defender que *solo hay un modelo ontológico válido*. Es decir, que solo hay una verdadera o correcta distribución de hechos de identidad entre los objetos del mundo. Esta es la posición que podríamos considerar propiamente realista a nivel ontológico: la pretensión de que, *en verdad*, solo hay *un modelo ontológico correcto* y todos los demás son falsos. El realista en sentido estricto (que también afirme la condición de acceso) dirá, además, que nosotros *podemos conocer* cuál es ese modelo ontológico verdadero o correcto, mientras que el antirrealista de tipo 3, algo más pesimista, dirá que nosotros no podemos conocer cuál es (pero tal vez alguna entidad, como Dios o la Máquina de la Verdad, sí pueda).

Por eso, en este caso, yo niego tanto el realismo como el antirrealismo de tipo 3: no se trata de que no podamos saber cuál es *la verdadera distribución de identidades en la realidad*, sino que se trata de que *no hay una única distribución de identidades en la realidad*. Que A sea idéntico o no a B (definida la identidad como la definamos; esa es otra cuestión) no es cosa que pueda *descubrirse* mirando a la realidad, porque no está en la realidad misma (ni en la mente de Dios, ni en ningún «libro de la naturaleza» o mundo platónico de las formas) sino que es algo que *negociamos* intersubjetivamente y que en última instancia *proyectamos nosotros* sobre las cosas del mundo. La ontología de un perro, o de una hormiga, o de un alienígena, o de distintos tipos de humanos (por ejemplo de diversas culturas) pueden dividir la realidad de maneras diferentes y no hay ninguna de ellas que sea *la única correcta* (aunque esto, a su vez, no quiere decir que no haya algunas de esas ontologías que puedan ser mejores que otras según algún parámetro o medida de éxito; por ejemplo, puede haber algunas interpretaciones ontológicas de la realidad más útiles para la vida, o más sencillas, o cognitivamente más o menos costosas, o que se prestan mejor al dominio técnico sobre la realidad o a cualquier otra cosa). Por todo ello, defiendo un antirrealismo de tipo 2 también en el caso de los hechos de identidad: un antirrealismo que implica que los hechos de identidad (1) existen y que (3) tenemos acceso a ellos (tanto epistémico como operatorio), pero que (2) dependen de nosotros para existir.

7.3. Propuestas antirrealistas respecto a la identidad ontológica

En la literatura metafísica hay algunas propuestas que podrían entenderse como un antirrealismo de tipo 2 respecto a la identidad ontológica, según la clasificación anterior: es decir, como propuestas que defienden que la identidad de los objetos, sus límites ontológicos, no están «ahí fuera» existiendo de manera autónoma e independiente de nosotros, sino que dependen de nosotros para ser así y no de otra manera. En esta sección repasaremos dos propuestas recientes de este tipo: el convencionalismo de Alan Sidelle y el normativismo de Amie Thomasson, y examinaremos algunas de sus diferencias con mi propia propuesta.

7.3.1. El convencionalismo de Alan Sidelle

La propuesta teórica de Alan Sidelle es una de las pocas defensas contemporáneas de lo que yo he venido llamando un antirrealismo de tipo 2 respecto a la identidad de los objetos. Desde lo que algunos autores (p. ej. Nubiola 1991) identifican como un cambio de rumbo en la metafísica desde finales del siglo XX a favor del realismo, de la mano de Putnam y especialmente de Kripke, las metafísicas antirrealistas suelen ser vistas con suspicacia por los filósofos, que mantienen, por lo general, inclinaciones realistas. Anteriormente a este *giro realista*, la influencia del empirismo lógico de Rudolf Carnap y el Círculo de Viena, por un lado, y el neopragmatismo anglosajón por otro, así como las críticas de Quine al esencialismo, presentaban un panorama más afín al antirrealismo. Pero, desde la irrupción de las propuestas realistas de Putnam y Kripke, defendiendo de nuevo posturas esencialistas de la mano de los avances en lógica modal de la segunda mitad del siglo XX, el sentimiento general cambió para favorecer el realismo respecto a la identidad de los objetos; en particular, respecto a sus esencias, que son lo que delimita dicha identidad.

Sidelle publica su libro *Necessity, Essence and Individuation* en 1989, como una respuesta a este nuevo panorama postkripkeano y específicamente a las propuestas de Kripke, en particular su idea de la necesidad *a posteriori,* que él acepta pero con matices. Sidelle se reconoce a sí mismo como un continuador de la tradición «empirista», que llega, para él, hasta el positivismo lógico. Según Sidelle, «los empiristas llevan mucho tiempo sosteniendo que todas las verdades necesarias son tanto analíticas como cognoscibles *a priori*» (Sidelle 1989, p. 1). Esto es así porque, desde la perspectiva empirista, la experiencia sensorial solo nos puede aportar conocimiento sobre lo que *de hecho es el caso* pero no sobre lo que ha de ser *necesariamente* el caso; en suma: el conocimiento modal (sobre lo posible y lo necesario) escapa a la experiencia directa con el mundo, y por tanto las verdades necesarias *no* son empíricas, sino solo lógicas, lingüísticas, formales… pero en ningún caso falsables por la experiencia.

Esta división entre verdades empíricas, donde no cabe hablar de necesidad, y verdades lógicas, formales o lingüísticas, donde sí cabe hablar de necesidad, se remonta en el fondo hasta la distinción de Hume entre *cuestiones de hecho* y *relaciones de ideas* (Hume 1748, sección 4, 1-13), que, de la mano de su tesis del *problema de la inducción* (o lo que yo he llamado «la ineludible posibilidad de error»), sienta las bases de esta tradición de pensamiento que dice que el conocimiento acerca de lo necesario nunca puede derivarse a partir del conocimiento de lo real o de lo que de hecho es el caso, puesto que, por el problema de la inducción, lo que ha sido el caso hasta ahora (que podría usarse como justificación para aducir que seguirá siendo así siempre) está sujeto a la posibilidad de cambiar en cualquier momento De una regularidad que ha venido dándose siempre no podemos inferir legítimamente, según Hume, que de hecho vaya a seguir dándose en el futuro (Hume 1748, sección 4, 14-23).[124]

Por eso, hablar de necesidades (de cosas que tienen que ocurrir siempre de tal o cual manera, sin posibilidad de error) es, para Hume, algo que no podemos hacer desde nuestra posición epistémica respecto al mundo, que solo admite juicios *a posteriori*. El único ámbito donde tiene sentido hacerlo es el ámbito del *a priori*, de lo que podríamos llamar la estipulación, los formalismos (como la lógica o la matemática) o el ámbito de lo *convencional*, donde sí podemos afirmar con plena certeza que, por ejemplo, un hombre soltero es un hombre no casado, pero no porque podamos confiar en que vaya a darse siempre una regularidad en el mundo que así lo garantice (que es justo lo que impide el problema de la inducción), sino porque, simplemente, lo garantiza el funcionamiento de nuestra propia razón; o, en términos más contemporáneos: lo garantizan nuestras convenciones, en este caso respecto al funcionamiento del lenguaje, que no dependen de que el mundo sea de tal o cual manera, sino únicamente de lo que nosotros decidamos.

Esta es también, en efecto, la postura de Carnap, que parte de la misma herencia empirista. Carnap distingue nítidamente entre enunciados observacionales, sobre el mundo (que a partir de cierto punto denomina «enunciados protocolarios»), y enunciados acerca de las reglas o del funcionamiento interno (en términos de Sidelle: convenciones) que rigen los sistemas o marcos de referencia (por ejemplo, los lenguajes formales o naturales) en los que tienen lugar los primeros (Juhl & Loomis 2010). El resultado es que, al igual que para Hume, para Carnap hay también una identificación entre aprioridad, analiticidad y necesidad: los únicos enunciados necesarios son aquellos del segundo tipo; los que tienen que ver con las reglas o convenciones que regulan el funcionamiento de los sistemas lógicos, lenguajes o marcos de referencia en los que se dan los primeros (los enunciados sobre el mundo),

[124] Sobre el problema de la inducción puede consultarse Henderson (2022) y también, en el marco de una propuesta más especulativa (¿qué pasaría si no se pudiese predecir absolutamente nada, si todo fuese totalmente caótico?) Meillassoux (2020).

que son enunciados verdaderos «sean cuales sean los hechos empíricos» (Juhl & Loomis 2010, p. 39). Al ser estipulaciones de reglas o convenciones, son enunciados cognoscibles *a priori*, y por otro lado, al igual que para Hume, no tiene sentido para Carnap pretender que los enunciados observacionales o empíricos puedan hablar acerca de lo necesario o lo posible, pues esto trasciende completamente el ámbito de lo empírico, entendido, como él lo entiende, como el ámbito de la observación de hechos. Por tanto, la delimitación tradicional se mantiene también en el positivismo lógico, que domina la filosofía analítica hasta mediados del siglo XX: el ámbito de lo necesario no forma parte del terreno de lo empírico.

Sin embargo, a finales del siglo XX, con la publicación de su *Naming and Necessity*, Kripke rompe con esta identificación tradicional entre lo *a priori* y lo necesario, y propone que puede haber tanto enunciados necesarios *a posteriori* como enunciados contingentes *a priori*. Esta reevaluación de la distinción original tiene su origen en que, para Kripke, los enunciados de identidad son necesarios (una idea que queda recogida en el Principio Metafísico M#4 de la Noción Estándar: el principio de Necesidad de la Identidad). Al mismo tiempo, hay ciertas identificaciones, por ejemplo propias de las ciencias, como «el agua es H_2O» o «el calor es el movimiento de las moléculas» (aunque esto último es físicamente incorrecto), que son claramente *a posteriori* en el sentido de que (según Kripke) se han descubierto empíricamente, y no podrían haberse conocido *a priori* meramente examinando el concepto de agua (o de calor) o por medio de ninguna «intuición metafísica» que nos permita atisbar y descubrir la esencia misma de las cosas al margen de la experiencia.

Esto plantea una aparente contradicción: por un lado son claramente enunciados empíricos, y por tanto, dada la distinción tradicional, deberían ser contingentes, pero por otro lado, al ser enunciados de identidad, para Kripke son *necesarios*. El ejemplo del enunciado de identidad entre Fósforo, el Lucero matutino, y Héspero, el Lucero vespertino (dos nombres del planeta Venus), permite a Kripke argumentar que la identificación entre ambos es un descubrimiento empírico y por tanto *a posteriori*: «No sabemos *a priori* que Héspero sea Fósforo, y no estamos en situación de descubrir la respuesta más que empíricamente» (Kripke 1980/2017, p. 104). Pero, al mismo tiempo, su identidad es necesaria, puesto que, según su teoría de los nombres propios como designadores rígidos, «si de hecho son el mismo cuerpo, entonces, en cualquier otro mundo posible tenemos que usarlos como un nombre de ese objeto. Y así, en cualquier mundo posible será verdadero que Héspero es Fósforo» (Kripke 1980/2017, p. 103): es decir, que la identidad entre Héspero y Fósforo, de darse, ha de ser necesaria. De este modo llega Kripke a la conclusión de que existen enunciados necesarios *a posteriori*.[125]

[125] Kripke también defiende que hay enunciados contingentes *a priori*, pero no me detendré en ellos.

Volvamos ahora a Alan Sidelle, que toma esta propuesta de Kripke como punto de partida para su tesis. Según él, «Kripke ha argumentado de manera muy plausible que existen verdades necesarias que son sintéticas y cognoscibles solo *a posteriori* (Sidelle 1989, p. 2). Es decir; a pesar de que Sidelle se identifica con la herencia empirista que mantenía la división tradicional entre verdades necesarias y *a priori*, por un lado, y verdades contingentes y *a posteriori*, por otro, sin posibilidad de mezclarlas, Sidelle acepta la ruptura de este paradigma tradicional provocada por Kripke y se propone argumentar en contra de las consecuencias realistas de su doctrina de la necesidad *a posteriori* sin por ello negarla.

Tras examinar en detalle los argumentos de Kripke a favor de la necesidad *a posteriori* y darle la razón en lo central, lo que Sidelle argumenta es que Kripke ha pasado por alto que, en los enunciados de identidad que él discute en *Naming and Necessity*, del tipo «el agua es H_2O» o «el oro es el elemento con número atómico 79», no es del todo cierto que esa identificación sea una cuestión empírica o una mera *cuestión de hecho* en términos humeanos. Sidelle concede sin miramientos que es una cuestión empírica el que, al observar la estructura microfísica de una pieza cualquiera del metal que comúnmente llamamos «oro», se haya descubierto que sus átomos tienen número atómico 79: esto no puede dudarse. Lo que sí pone en duda es que el enunciado de identidad «el oro es…» sea empírico. Lo que se ha descubierto es cuál es *de hecho* la estructura microfísica de lo que solemos llamar «oro», pero de ahí a decir que *el oro es eso* hay un salto, para Sidelle, injustificado.

Se trata, en verdad, del mismo salto contra el que yo también argumenté en la sección 5.3, cuando, al tratar el caso de la esencia del agua, dije: «uno puede experimentar qué propiedades físicas *tiene* el agua, por ejemplo, pero eso no resuelve la cuestión de cuáles, de entre todas ellas, *deberíamos* considerar como esenciales o definitorias del agua». La diferencia clave, que también aprecia Sidelle, es que, volviendo a la tradición empirista desde la propia distinción de Hume entre *cuestiones de hecho* y *verdades de razón*, hay una diferencia entre *describir* una cosa del mundo (como que tal sustancia tiene tal o cual estructura química) y *postular* que los límites ontológicos de dicha cosa (su rango modal) han de ser estos o aquellos.

En concreto, Sidelle argumenta que todo enunciado de identidad del tipo examinado por Kripke tiene una parte empírica pero también una parte analítica: la parte empírica es, como decía, el descubrimiento por medio de la experiencia de que, por ejemplo, la estructura microfísica de lo que solemos llamar «oro» es la de un compuesto de átomos con número atómico 79, o la estructura química de lo que solemos llamar «agua» es la de un compuesto de moléculas de H_2O. Sin embargo, la parte analítica reside en lo que él llama los «*criterios de individuación*» de cada una de estas entidades, que podrían asimilarse con lo que yo he venido llamando en este trabajo «criterios de identidad». La cuestión de si el oro ha de individuarse o no por la

estructura física de la materia que lo compone *es* el criterio de individuación en este caso, y eso no es una decisión que pueda tomar la realidad por nosotros, o que esté «ahí fuera» en el mundo para ser descubierta, sino que es una *decisión que tomamos nosotros*. Sidelle lo explica así:

> Los principios de individuación, o los enunciados con criterios de individuación, han de ser o bien sintéticos o bien analíticos. Si son sintéticos, y verdaderos, esto se deberá a que enuncian, de aquellas entidades que constituyan el sujeto de tales enunciados, cuáles son sus criterios de individuación reales. Ahora bien, si todos los enunciados de este tipo son sintéticos, debe ser el caso que el mundo esté compuesto de entidades que están individuadas por el mundo: esto es, que existen y tienen características que las individúan independientemente de nuestras convenciones y nuestras decisiones acerca de cómo hablar o cómo dividir conceptualmente el mundo. Esto es así porque (…) si el mundo no está así dividido (*carved up*) por sí mismo, entonces, para que nosotros podamos hablar de rasgos determinados del mundo con criterios de individuación propios, tenemos que ser nosotros los que hagamos tal división, y el efecto de ello es que existan criterios de individuación analíticos (Sidelle 1989, p. 157, mi traducción).

El argumento de Sidelle es complejo, pero básicamente se resume en que (1) para que los criterios de individuación fueran enunciados sintéticos, el mundo tendría que estar individuado (dividido ontológicamente, «*carved up*») en objetos de manera independiente de nosotros. Pero (2) esto no es así; Sidelle defiende (en otros lugares del libro) que el mundo no está individuado en objetos o dividido en objetos de manera independiente de nosotros, sino que somos nosotros quienes trazamos esas divisiones ontológicas entre unas cosas y otras. No es la realidad misma la que está dividida en objetos, sino nosotros los que realizamos tal división («tallándola», «*carving it*», por determinadas «junturas» que *a nosotros nos parecen* las más naturales, o las más intuitivas, o las mejores). Por tanto, (3) los criterios de individuación o criterios de identidad no pueden ser enunciados sintéticos (y por ello empíricos, *a posteriori*), sino que han de ser enunciados analíticos, en el sentido de convenciones lingüísticas o conceptuales que nosotros estipulamos.

En suma: para Sidelle, «el oro es el elemento con el número atómico 79» consta de una verdad empírica (sintética y *a posteriori*), que es la verdad de que los átomos de la materia que normalmente llamamos «oro» tienen, en efecto, número atómico 79; pero también consta de una verdad analítica (y por ello *a priori*), que es el principio de individuación *implícito* que estamos empleando, por el cual asumimos que el oro (o cualquier otra clase natural) debe individuarse por su composición microfísica; o, en nuestros términos: que la *esencia* del oro (en este caso, en el sentido de *esencia total*, pues se entiende como condición tanto necesaria como suficiente) sea su naturaleza microfísica.

Este es el paso clave que normalmente queda elidido, ocultado por nuestra forma normal de proceder: no nos damos cuenta de que estamos adoptando un compromiso metafísico al presuponer implícitamente que es la estructura atómica del material que (macroscópicamente) llamamos «oro» lo que debe determinar la identidad ontológica del objeto mismo, en lugar de cualquier otra cosa. De hecho, a lo largo del capítulo 4, repasando los diversos criterios de identidad o tipos de esencialismo, hemos visto que podrían existir alternativas: podría individuarse el oro por sus propiedades fenoménicas, como el ser un metal brillante de color amarillento, que hace tal o cual ruido al golpearlo, que se funde a tal o cual temperatura, o que tiene tal o cual dureza, etc.

Ante ciertos contraejemplos en los que tuviésemos un material que cumpliese con todas esas características (un material de aspecto metálico, brillante y amarillo, que se funde a tal temperatura, con tal dureza, que hace tal ruido al golpearlo, etc.) pero que *no* estuviese formado por átomos de número atómico 79, nos veríamos ante un dilema que no se da en la vida real (puesto que no existe en nuestro mundo tal cosa) pero que, sin embargo, nos obligaría a decantarnos por una definición de «oro» u otra: o bien admitiendo que ese material puede *ser oro* a pesar de faltarle una propiedad que antes creíamos clave para serlo (el estar compuesto de átomos con número atómico 79), o bien admitiendo que, en efecto, es una propiedad esencial (p. ej. en el sentido de una propiedad necesaria) del oro el estar compuesto de átomos con número atómico 79, de forma que ese metal, a pesar de ser máximamente parecido al oro (de hecho, indistinguible del oro) en todos sus aspectos y cualidades fenoménicas, no sea, a pesar de todo, oro.

Un escenario estructuralmente equivalente se da en el caso del «agua» de la Tierra Gemela, como vimos en la sección 5.4. Un líquido que se comportase de manera idéntica al agua, que fuese fenoménicamente indistinguible del agua, que pudiésemos también usar para beber, hidratarnos, cocinar o bañarnos, etc., pero que no tuviese la propiedad de ser un compuesto de moléculas de H_2O nos presentaría el mismo problema que el ejemplo anterior de un material indistinguible del oro pero que no está formado por átomos de número atómico 79. Sin embargo, ¿quién ha decidido que tales propiedades, relativas a la estructura microscópica, hayan de ser las que delimiten o definan el ser del agua o del oro a nivel ontológico, pasando por encima de otras posibles consideraciones (las relativas a sus cualidades fenoménicas, etc.) que en principio podrían también tenerse en cuenta para delimitarlo?

Esa es, reformulándola en mis propios términos, la pregunta clave que se plantea Sidelle, y que no es otra que la pregunta por la *autoridad metafísica*, como la denominé en la sección 5.4. Mientras que para mí (y para él) la decisión de que el agua o el oro se «corten» o se dividan ontológicamente de una manera o de otra, por unas propiedades o por otras, es un resultado de nuestras convenciones (lingüísticas o no

solo lingüísticas, pero convenciones en cualquier caso), para un realista como Kripke esto es simplemente un hecho más de la naturaleza. Kripke no ve un salto entre el plano descriptivo y el normativo a la hora de atribuir que la estructura atómica del oro es *lo que define* ontológicamente el ser del oro: solo ve un descubrimiento científico, una *cuestión de hecho*. La *autoridad metafísica*, para Kripke, reside en la naturaleza misma: es el mundo mismo o la realidad misma la que «decide» donde están los límites ontológicos de las cosas. Es la realidad misma la que individúa el mundo en objetos. O dicho de otro modo: la realidad *se encuentra ya individuada* sin nosotros. Es por esto por lo que Kripke es un realista respecto a la identidad: pues, según la distinción entre realismo y antirrealismo de la sección anterior, Kripke entiende que los *hechos de identidad* (qué cosas son idénticas a qué otras cosas) existen independientemente de nosotros; existen «ahí fuera» en la realidad misma, sin que nosotros tengamos que hacer nada ni tomar ninguna decisión para que sean así.

Y, análogamente, es también por esto por lo que clasifico la postura de Sidelle como un antirrealismo de tipo 2 respecto a la identidad (en particular, respecto a los hechos de identidad y los criterios de identidad o «criterios de individuación», no respecto a la noción de identidad misma): porque, como buen convencionalista, Sidelle defiende que los hechos de identidad (y lo que estructura o justifica tales hechos, que son los criterios de identidad) no están ya presentes en la naturaleza misma; la cuestión de dónde empieza y acaba cada objeto del mundo no está dirimida por la naturaleza o la realidad misma, con independencia de nosotros, sino que nos necesita a nosotros para adjudicarse de una manera o de otra. La realidad no se encuentra individuada en objetos por sí misma, sino que somos nosotros quienes *decidimos* cómo individuarla.

Así pues, para Sidelle, aunque en todo enunciado de identidad pueda haber una parte empírica, hay también siempre una parte analítica; una parte de estipulación, de convención, que no decide la realidad misma sino que ha sido puesta ahí por nosotros: a saber, el privilegiar unas propiedades sobre otras, de entre todas las posibles, para considerarlas esenciales de la cosa; el *decidir definir la cosa* por unas propiedades o por otras. Por eso llama a su postura «convencionalismo».

7.3.2. El normativismo de Amie Thomasson

Más recientemente, la filósofa Amie Thomasson, en su libro *Norms and Necessity* (2020), ha presentado una visión también antirrealista de la modalidad y, consecuentemente, de los hechos de identidad (pues los hechos de identidad dependen de las propiedades esenciales de los objetos; que a su vez, como hemos visto, se entienden normalmente como propiedades necesarias o necesarias y suficientes), que pretende corregir ciertos errores que según ella tenían propuestas

anteriores en la misma tradición como la de Carnap o la de Sidelle. Thomasson traza una distinción fundamental entre teorías *descriptivistas* de la modalidad y teorías *no descriptivistas* de la modalidad, dependiendo de si entienden o no que el discurso modal es un discurso *descriptivo* respecto a la realidad, que simplemente refleja hechos independientes de nosotros y de nuestras prácticas (hechos modales, en este caso) o un discurso *normativo* que más bien sirve el propósito de *negociar* los límites y la correcta aplicación de nuestros conceptos.

En esencia, es una propuesta antirrealista en la misma línea que la de Sidelle en la medida en que también continúa con la tradición de raigambre «empirista» de respetar la intuición humeana de restringir el ámbito de lo necesario (o lo modal en general) a las *verdades de razón*, sin pretender que las *cuestiones de hecho* puedan decir nunca nada acerca de lo posible, lo imposible o lo necesario, limitando su alcance simplemente a lo que de hecho es el caso, pero sin que nos permitan decir nada acerca de lo que podría o no podría, o debería o no debería, ser el caso. Esto conduce a un antirrealismo de tipo 2 respecto a los hechos de identidad, en términos de la distinción expuesta en la sección 7.2.2, porque implica que (1) los hechos modales (como que tal o cual cosa sea necesaria o posible o imposible) no existen con independencia de nosotros, sino que son hechos que dependen de nuestros usos y convenciones lingüística, y (2) que los criterios de identidad, en la medida en que están codificados en términos modales como condiciones necesarias (o necesarias y suficientes), también tienen una existencia heterónoma, dependiente de nosotros, y (3) que los hechos modales, en la medida en que se derivan de la aplicación de dichos criterios de identidad, son, por tanto, también dependientes de nosotros.

Sin embargo, Thomasson se esfuerza a lo largo del texto por distanciarse de las propuestas estrictamente *convencionalistas* como la de Sidelle, pues considera que hay ciertas críticas que se han hecho y que pueden hacerse al convencionalismo. El error principal achacado al convencionalismo, y por el que, según Thomasson, fue relegado al olvido filosófico, es el error de defender que son directamente las convenciones lingüísticas las que hacen verdaderos o falsos los enunciados modales (es decir, que son nuestras convenciones las que sirven de *truthmakers* o hacedores de verdad para los enunciados modales). Esta objeción, formulada por filósofos como Boghossian o Sider, es resumida por Thomasson de la siguiente manera:

> Una primera objeción habitual es que el convencionalismo vuelve «la verdad de lo que se ha expresado *contingente*, mientras que la mayoría de los enunciados que están en juego en la presente discusión (verdades lógicas, matemáticas y conceptuales) son claramente necesarios» (Boghossian). Pues, si los enunciados analíticos fueran «realmente acerca de nuestros usos del lenguaje» (Sider); si, por ejemplo «todos los solteros (*bachelors*) son hombres» significase «es una convención lingüística que el término "soltero" solo ha de aplicarse cuando se aplica el término "hombre"», entonces claramente sería contingente, dado que podríamos haber adoptado otras convenciones lingüísticas para determinar el significado de estos

> símbolos. Esto no solo parece incorrecto (pues ciertamente *parece* necesario que todos los solteros son, en efecto, hombres), sino que también bloquearía el intento de explicar la necesidad en términos de analiticidad, y la analiticidad en términos de convenciones lingüísticas (dado que los enunciados analíticos dejarían de ser vistos como necesariamente verdaderos) (Thomasson 2020, p. 28, mi traducción, su énfasis).

Thomasson continúa diciendo que esta crítica no refuta realmente el convencionalismo, sino que lo malinterpreta: los que realizan esta clase de objeciones se mantienen dentro de un paradigma descriptivista desde el cual interpretan que el convencionalismo está diciendo que «las verdades necesarias de la lógica y la matemática son afirmaciones *descriptivas* que reciben su estatus de verdaderas por («*are made true by*») las convenciones lingüísticas que adoptamos» (Thomasson 2020, p. 29, mi énfasis). Pero lo interesante de las propuestas convencionalistas, dice Thomasson, es precisamente que *no son descriptivistas*; es decir, que no defienden que las verdades necesarias como las de las lógica y la matemática sean *descripciones* implícitas acerca de nuestros usos lingüísticos o convenciones (como objetan Sider o Boghossian), sino que, en realidad, no son descripciones en absoluto, sino que tienen una fuerza *normativa y no descriptiva*.

Sin embargo, hay otras críticas y ataques al convencionalismo que Thomasson considera de mayor peso y más difíciles de responder. Entre ellas destaca el problema del «*embedding*» («*embedding problem»)* señalado independientemente por Geach y Searle, las conocidas críticas de Quine a la analiticidad en *Dos dogmas del empirismo* y, en especial, la tesis de Kripke de la necesidad *a posteriori*, que «pareció poner el último clavo en el ataúd de la idea de que las verdades necesarias pudieran ser identificadas con verdades analíticas», y que «dio razones para aceptar que existan genuinos hechos modales *de re* en el mundo, es decir, hechos modales dependientes directamente de los objetos, y no de nuestras maneras de pensar o hablar sobre ellos» (Thomasson 2020, p. 47, mi traducción). A lo largo del libro, Thomasson desarrolla su teoría con la intención de dar respuesta a todos estos problemas, alejándose así del convencionalismo de Sidelle y otros en favor de una postura más matizada que denomina «normativismo modal».

Su normativismo modal se sustenta en dos tesis principales, que ella llama «tesis funcional» («*functional thesis*») y «tesis del significado» («*meaning thesis*») y explica del siguiente modo:

> La tesis funcional es que la función de los enunciados modales no es la de describir o reflejar rasgos de la realidad, (ya sea de ese mundo o de otros mundos posibles), sino más bien la de permitir de manera explícita formular reglas y permisos, y poner sobre la mesa nuestras maneras de razonar con y desde dichas reglas. En el caso de las afirmaciones modales *metafísicas*, he argumentado que las reglas en cuestión son reglas *semánticas*. La tesis del significado es que el significado de los términos

> modales «necesario» y «posible» puede ser formulado en términos de reglas de inferencia, incluyendo la Regla de Introducción (Regla I) que nos permite dar el paso desde expresiones de una regla semántica p (…) en un lenguaje objeto a inferir: necesariamente p (Thomasson 2020, p. 113, mi traducción, su énfasis).

Así, la propuesta de Thomasson es eminentemente una propuesta *lingüicista*, en el sentido de que para ella el discurso modal es, en el fondo, un discurso acerca de nuestras reglas y convenciones lingüísticas, que sirve para *negociar normativamente* dichas reglas, y no para describir dichas reglas y convenciones, como objetaban Boghossian o Sider, ni tampoco para hablar directamente del mundo o de hechos modales independientes de nosotros, como entienden Kripke o los autores realistas. El discurso modal nos *permite o prohíbe hacer ciertas inferencias*; su función, por tanto, es regulativa, normativa, estipulativa.

Aplicando su propuesta a los casos que nos ocupan en este trabajo, como a los criterios de identidad en términos de propiedades esenciales (entendidas, por ejemplo, como condiciones necesarias para la identidad), obtendríamos como resultado que para Thomasson el enunciado de que Sócrates es necesariamente humano (o que tenga la propiedad esencial de ser humano) no expresa, en verdad, un hecho del mundo, acerca del objeto Sócrates, sino una *regla para usar el lenguaje y permitirnos o prohibirnos hacer ciertas inferencias u otras sobre Sócrates*: por ejemplo, la inferencia de que algo que fuese máximamente parecido a Sócrates, indistinguible de él en todo excepto porque no fuese un ser humano, no sería Sócrates. Que esta inferencia quede «prohibida» no lo dicta la naturaleza metafísica de Sócrates, entendida como una cosa independiente de nosotros a la que meramente accedemos, sino que lo dictan las convenciones y las reglas de uso de nuestro lenguaje, que el discurso modal precisamente permite hacer explícitas y renegociar.

Creo que, así entendida, la teoría de Thomasson acaba conduciendo también a un antirrealismo de tipo 2 respecto a los hechos de identidad, en la medida en que, como dijimos más arriba, los hechos de identidad están determinados por los criterios de identidad y los criterios de identidad a su vez están codificados en términos modales (por ejemplo, en términos de propiedades necesarias o necesarias y suficientes). Siguiendo esta cadena de implicaciones, me parece razonable concluir que la postura de Thomasson acaba desembocando también en un antirrealismo de tipo 2 respecto a los hechos de identidad, que es lo mismo que decir: en un antirrealismo de tipo 2 respecto a la división misma de la realidad en objetos, o sea, respecto a la ontología misma. En otras palabras, que la división que hacemos de la realidad en distintos objetos, «cortándola» por determinados puntos o «junturas» (o, lo que es lo mismo, estableciendo determinados límites ontológicos para los objetos, delimitando su rango modal por ciertas propiedades y no por otras), no está dada de manera independiente de nosotros sino que depende de nosotros y de nuestras actividades

Aunque yo concuerdo de manera general con esta posición, al ser también antirrealista de tipo 2 respecto a los hechos de identidad, mi diferencia con la postura de Thomasson radica en que, según su teoría, estas consecuencias ontológicas que yo interpreto que se derivan de ella son una función, única y exclusivamente, de nuestros lenguajes. Si el discurso modal sirve para explicitar y renegociar convenciones lingüísticas sobre el uso de los términos y las inferencias que podemos o no hacer legítimamente, entonces la cuestión de que Sócrates sea necesariamente humano o que los objetos físicos deban ser espaciotemporalmente continuos, o cualquier otro enunciado esencialista de este tipo, queda reducida también a una cuestión lingüística.

Es aquí donde me parece útil introducir una distinción entre tres subvariantes de antirrealismo (de tipo 2) respecto a los hechos de identidad o la ontología (la división de la realidad en tales o cuales objetos): la distinción entre teorías antirrealistas *lingüicistas*, teorías antirrealistas *cognitivistas* y teorías antirrealistas *sistemicistas*.

7.4. Lingüicismo, cognitivismo y sistemicismo respecto a la identidad ontológica

Como he dicho, partiendo del antirrealismo de tipo 2 como punto de partida, podemos clasificar al menos tres distintas subvariantes en función de si consideran que la ontología se reduce al lenguaje, si consideran que la ontología se reduce a procesos cognitivos o psicológicos o si consideran que la ontología se reduce a sistemas en sentido amplio. Siguiendo con la costumbre tácita en la literatura filosófica, la postura que he dejado para el final me parece la que mejor soluciona los problemas teóricos de los que adolecen las otras.

7.4.1. Lingüicismo

El lingüicismo, a efectos de la presente exposición, ha de ser entendido como la idea de que la ontología se reduce al lenguaje. Esta postura goza de cierto prestigio en la tradición antirrealista, pues, desde el giro lingüístico, la filosofía analítica ha tendido a privilegiar el papel del lenguaje no solo en la filosofía en general, sino también, en ocasiones, en la metafísica en particular. Quienes abogan por esta postura defienden que las categorías ontológicas colapsan en categorías lingüísticas.

Esta tendencia lingüicista se muestra claramente, por ejemplo, en la propuesta de Hirsch (1992, pp. 32 y ss.) respecto a los «*incars*» y los «*outcars*», que expliqué en la Introducción, y que, recordemos, consiste en la posibilidad de considerar que al salir por la puerta de cualquier garaje hay dos objetos distintos: el coche que está «emergiendo» al salir desde la puerta, de cara hacia fuera (el «*outcar*»), y el coche que

está «desapareciendo» al pasar por dicha puerta (el «*incar*»). Hirsch se refiere a esta posible parcelación o división de la realidad como un «lenguaje» que nosotros podríamos decidir hablar en lugar del nuestro. En mis términos se trata de un sistema ontológico con determinadas reglas para la producción de modelos ontológicos (p. ej. la regla de que al pasar por la puerta de un garaje los objetos de la categoría «coche» se dividan en dos objetos distintos, un *incar* y un *outcar*), y no de un mero «lenguaje»; sin embargo, desde una perspectiva lingüicista como la suya, la cuestión de cuáles son los objetos que componen (o en los que se divide) la realidad *colapsa en la cuestión de cuáles son los objetos con los que nombramos la realidad* en nuestro lenguaje. En un lenguaje con *incars* y *outcars* habría una determinada división alternativa de la realidad que, en nuestro lenguaje ordinario, llamamos unitariamente «coches», pero esa diferencia ontológica es una diferencia, en último término, lingüística.

Otra propuesta teórica en la que se aprecia claramente un fondo lingüicista es en las críticas de Geach a la identidad absoluta y su propuesta de la Noción de Identidad Relativa, ya comentada en el capítulo 2. Lo destacable de la propuesta de Geach es que, mediante una estipulación (o una regla) acerca de cómo *predicar* la relación de identidad (relativizándola siempre a un tipo de objeto o *sortal*), se pretende estar con ello afectando a la metafísica de la identidad; a cómo *se da realmente* la identidad.

En principio, alguien con inclinaciones menos lingüicistas podría entender que hay una diferencia clave entre cómo *predicar* la identidad y cómo *es* la identidad a nivel metafísico. Por ejemplo; podría estar dispuesto a aceptar que, por razones lógicas (de coherencia, etc.), es más expeditivo predicar siempre la identidad añadiendo siempre la apostilla de «A es el *mismo caballo* que B» o «A es *la misma mesa* que B», en lugar de simplemente «A es lo mismo que (es idéntico a) B», pero pensar al mismo tiempo que eso no afecta a entre qué tipos de cosas puede *darse realmente* la relación de identidad. Tal vez, para este hipotético filósofo, la identidad podría darse perfectamente entre objetos de categorías distintas *aunque solo podamos predicarla relativizándola a una de las dos categorías*. Por ejemplo: podría (metafísicamente) darse la relación de identidad entre una mesa y un poste de madera aunque solo podamos *expresarla* o *predicarla* mediante enunciados de la forma «esta es *la misma mesa* que aquello», por una estipulación arbitraria acerca de cómo usar el lenguaje.

Esto puede sonar raro, pero creo que no es descabellado. Dado que las estipulaciones sobre el uso del lenguaje pueden ser, en última instancia, arbitrarias, existe en principio una brecha entre *cómo son las cosas realmente* y cómo *podemos usar el lenguaje*, dadas ciertas convenciones (algunas de las cuales pueden ser estipuladas arbitrariamente) para referirnos a cómo son las cosas. Podríamos aceptar, por ejemplo, que *metafísicamente* un humano podría transformarse en un caballo y al mismo tiempo aceptar que *lingüísticamente* no pueda ser (convencionalmente) posible expresar el enunciado «ese humano se ha transformado en un caballo», por una pura

estipulación *ad hoc*. O quizás se vea mejor a la inversa: podríamos creer (desde nuestra ontología de sentido común, etc.) que es metafísicamente imposible que un humano se convierta en un caballo y a pesar de ello admitir que se puedan *expresar* enunciados del tipo «ese humano se ha transformado en un caballo» que sean verdaderos en ciertas circunstancias especiales, por ejemplo en el contexto de un club de lectura comentando las *Metamorfosis* de Ovidio, sin que eso implique un *compromiso metafísico* determinado.

Esta es la intuición que subyace también, al menos en espíritu, a la distinción trazada en el capítulo 2 entre principios *lógicos* y principios *metafísicos* de la identidad. En principio, la tesis de que la identidad deba predicarse siempre de manera simétrica (L#2) podría entenderse como una tesis puramente lógica, acerca de *cómo usar correctamente la relación de identidad en el lenguaje*, sin un compromiso metafísico fuerte. De nuevo, aunque resulte contraintuitivo, podría imaginarse un escenario así, en el que alguien pensase que el principio de Simetría de la identidad es una mera regla de uso lingüístico pero que no compromete a que metafísicamente la identidad entre dos objetos tenga que estar condicionada por ella. Por ejemplo, esta persona podría aceptar que *lingüísticamente*, como una convención arbitraria, siempre que digamos que A es idéntico a B estemos *obligados a decir* que B es idéntico a A, pero sin que ello se aplique *metafísicamente* a los objetos reales A y B; p. ej. aceptando escenarios de ruptura de la simetría como uno en el que considerase que el árbol es idéntico a la semilla de la que vino pero a su vez la semilla no es idéntica al árbol.

Esta distinción entre la *lógica* de la identidad y la *metafísica* de la identidad es problemática porque, cuando decimos que el árbol es idéntico a la semilla pero a su vez la semilla no es idéntica al árbol, no está del todo claro si lo que estamos haciendo es expresar una contradicción lógica o una imposibilidad metafísica. Si dijésemos que Sócrates es un alienígena antropomorfo en lugar de un humano, parece que es más fácil posicionarse del lado de lo segundo y considerar que se trata de una imposibilidad metafísica, pero que no hay nada de lógicamente contradictorio en que Sócrates sea un alienígena. Sin embargo, si decimos que un triángulo tiene cuatro lados o que A es idéntico a B sin que B sea a su vez idéntico a A, no está tan clara esta distinción entre lo lógico y lo metafísico.

Para un realista respecto a los hechos de identidad es esperable que resulte más fácil trazar de manera clara esta distinción y poner de un lado el *cómo pueden ser las cosas* y de otro el *cómo podemos hablar de las cosas*, o por un lado las relaciones metafísicas reales entre las cosas (por ejemplo la relación de identidad, o la relación mereológica de «ser parte de», o relaciones de dependencia ontológica) y por el otro nuestras convenciones o reglas respecto a cómo predicarlas o cómo hablar de ellas. Sin embargo, para un lingüicista estricto, esta distinción se pierde y las dos cosas quedan confundidas en una. Desde el punto de vista de un lingüicista, que el triángulo no

pueda tener cuatro lados es tanto una verdad sobre la naturaleza metafísica de los triángulos como una verdad acerca de nuestro concepto lingüístico de triángulo y sus reglas de uso asociadas (o lo que podríamos llamar la «lógica» de los triángulos), pues de hecho, desde esta perspectiva, lo primero se subsume en lo segundo. La metafísica queda subsumida en la «lógica» (normalmente, en la lógica de los lenguajes naturales); y, en particular, la ontología, la cuestión de qué entidades (y cuántas entidades) existen, y de por dónde se «corta» o se divide la realidad en unas y otras, queda subsumida en la cuestión de *por dónde «corta» la realidad nuestro lenguaje*. Las categorías ontológicas quedan reducidas a categorías lingüísticas, los hechos ontológicos quedan reducidos a relaciones lingüísticas, y las ontologías mismas o los modelos ontológicos quedan reducidos a construcciones lingüísticas (p. ej. conjuntos de enunciados).

El problema es que, si nos tomamos esto en serio, ningún ser sin lenguaje podría tener ontología, ni podría haber ontologías operativas que no estén estructuradas en términos lingüísticos. En primer lugar, hemos de distinguir entre la tesis de que toda ontología pueda *en potencia* codificarse lingüísticamente, que es trivialmente verdadera en la medida en que entendamos por «lenguaje» una noción lo suficientemente amplia para abarcar tanto los lenguajes naturales como lenguajes formales como los de la lógica o la matemática, pues todo es codificable de algún modo u otro en un lenguaje (sea natural o formal), y la tesis de que toda ontología *tiene que estar ya codificada* en algún medio lingüístico, que sería lo mismo que decir que no puede haber ontologías que no estén codificadas lingüísticamente, o sea, que es una propiedad necesaria para que algo sea una ontología el que esté codificada lingüísticamente, por ejemplo como un conjunto de enunciados junto con ciertas reglas lógicas, o como un sistema lógico. Es esta última tesis es la que nos llevaría a concluir que entonces los perros, los gatos, los bebés prelingüísticos u otros seres sin lenguaje no podrían tener ontología, al no tener (obviamente) una capacidad lingüística suficiente como para tener explícitamente formuladas unas reglas «lógicas» que les permitan inferir cosas como, por ejemplo, que un objeto que pierde su continuidad espaciotemporal ha de ser considerado como ontológicamente distinto del objeto anterior.

Sin embargo, esta conclusión (que los perros o los bebés no tienen ontología) me parece teóricamente indeseable: creo que nuestra noción de ontología debería poder ser aplicable también a seres sin lenguaje, en la medida en que asumamos (cosa que me parece razonable) que ellos también *dividen la realidad en objetos*, aunque sea de manera puramente práctico-operatoria, con «reglas» implícitas e inconscientes que no tienen internamente codificadas por medios lingüísticos. Por ejemplo: que un perro reconozca e identifique a su dueño como una entidad distinta de otras entidades del entorno no implica, obviamente, que el perro tenga un concepto lingüísticamente articulado de su dueño, por ejemplo con ciertos rasgos analíticamente ligados a él,

como «ha de ser necesariamente humano», como sí (podría argumentarse que) hacemos nosotros. La riqueza conceptual y lógica de nuestros lenguajes humanos afecta a la estructura de nuestras ontologías, pero de ello no debería concluirse que toda ontología deba ser necesariamente lingüística, o que su «lógica» interna deba reflejar la lógica de nuestros lenguajes naturales o formales. La ontología del perro tiene una «lógica» interna en el sentido de que no es aleatoria ni cambia arbitrariamente, es decir, en el sentido de que exhibe ciertas regularidades, pero claramente dicha «lógica» no está codificada en forma de reglas explícitas proposicionalmente articuladas del tipo «si algo es humano ha de ser necesariamente humano» o reglas similares que sí constriñen o condicionan nuestras ontologías (y que no serían posibles sin tener un dominio del lenguaje).

Pero entonces, ¿cómo podríamos tener una teoría que nos permita decir que los seres sin lenguaje tienen, no obstante, ontología?

7.4.2. Cognitivismo

Aquí entra en juego la segunda de las tres posiciones posibles: el cognitivismo. La idea del cognitivismo es que las ontologías son reducibles a fenómenos mentales o psicológicos: que están codificadas en términos cognitivos (o en el correlato físico apropiado, por ejemplo, una red neuronal). Esto sí nos permitiría decir que los bebés, los perros, los gatos y hasta los gusanos tienen ontología y dividen el mundo en objetos. Desde esta postura, cuando un perro discrimina conceptualmente entre su dueño y el resto del entorno, o entre su dueño y otros seres animados, podemos decir que está separando un objeto del resto de la realidad, «cortándolo» o delimitándolo ontológicamente de determinada manera, de forma equivalente a como lo hacemos los seres humanos con lenguaje.

Esta postura permite atribuirles ontologías no solo a los animales sin lenguaje, sino también a robots o inteligencias artificiales. De igual manera que el perro discrimina objetos operatoriamente en su entorno sin necesidad de tener codificados sus «algoritmos de discriminación» en un lenguaje natural, un robot humanoide (como los recientes Optimus desarrollados por Tesla) también discrimina objetos operatoriamente en su entorno sin necesidad de tener codificados sus «algoritmos de discriminación» en un lenguaje natural, por ejemplo mediante enunciados del tipo: «si algo es humano es necesariamente humano» o «el origen biológico es una propiedad esencial de los seres vivos». Sus algoritmos de reconocimiento o discriminación de objetos, y sus criterios de identidad para distintos tipos de objetos, no están implementados como reglas en un lenguaje natural, sino como algoritmos en cierto lenguaje de programación o en último término en código binario. Aquí la clasificación adecuada depende de si por «lenguaje» entendemos solo lenguajes naturales o

también lenguajes formales, como los de un lenguaje de programación o un sistema lógico o matemático. Si entendemos «lenguaje» en un sentido lo bastante amplio para acoger también lenguajes formales, entonces la ontología de los robots y las inteligencias artificiales podría ser capturada igualmente por el cognitivismo como por el lingüicismo. Sin embargo, si reservamos la noción de lenguaje para referirnos a lenguajes naturales como el español o el inglés, entonces el lingüicismo no podría dar cuenta de la ontología de los robots y las inteligencias artificiales, y solo el cognitivismo podría.

La ontología en este sentido es estudiada por los psicólogos cognitivos. Hay literatura psicológica sobre la noción de objeto desde el punto de vista psicológico, aplicable igualmente a adultos o a bebés prelingüísticos o animales, ya desde los estudios pioneros de Jean Piaget (1954), pero más recientemente también Carey (2011), donde se recogen numerosos estudios realizados durante las décadas entre 1990 y 2010; sobre el reconocimiento y la individuación de objetos (Spelke 1990; Spelke et al. 1995; Wilcox & Baillargeon 1998; Hummel 2013); sobre la permanencia de los objetos desde el punto de vista fenoménico del sujeto («*object permanence*», «*object persistence*») y su desarrollo a lo largo de la infancia (Baillargeon, Spelke & Wasserman 1985; Baillargeon & DeVos 1991; Baillargeon 2004; Scholl 2007; Cheries, Mitroff, Wynn & Scholl 2008); sobre la categorización de objetos en base a *sortales* o categorías (Keil 1992, Xu & Carey 1996; Xu 1997; Xu 1999; Xu, Carey & Welch 1999; Xu, Carey & Quint 2004; Xu 2005); sobre las diferencias a nivel cognitivo entre objetos discretos y masas continuas o «montones» de materia (Huntley-Fenner, Carey & Solimando 2002) y muchos otros temas que son relevantes desde un punto de vista ontológico.

La cuestión es: ¿puede el paradigma cognitivista dar cuenta de toda la panoplia de herramientas metafísicas de las que disponen los filósofos para modelar teóricamente las ontologías de los sujetos, como propiedades esenciales, condiciones necesarias y suficientes, mundos posibles, etc.? Por ejemplo: ¿puede definirse, en términos cognitivos, el rango modal de una entidad compleja como una persona humana, incluyendo todos los límites ontológicos que pueden ser asumidos desde una ontología cualquiera como «no poder dar saltos discontinuos en el espaciotiempo», «no poder convertirse en otra cosa que no sea humano», «no poder venir de unos gametos distintos a aquellos de los que realmente vino», «no poder medir más de 3 metros o menos de 0,5 metros», «ser necesariamente idéntico a todos los objetos a los que sea de hecho idéntico», «ser eternamente idéntico a todos los objetos con los que sea o haya sido idéntico en algún momento de tiempo», etc.? Todas estas condiciones pueden especificarse en un sistema ontológico en la medida en que dispongamos de los conceptos pertinentes («eterno», «humano», «gametos», «metros», «necesariamente») y de un lenguaje que permita combinarlos de estas

maneras concretas, pero en términos puramente cognitivos o psicológicos, ¿pueden ser especificados?

Lo cierto es que, para el caso de los animales y los bebés prelingüísticos, parece muy difícil. En estos casos de sujetos sin lenguaje articulado de ningún tipo parece que sería imposible que tengan reglas ontológicas como «no poder venir de unos gametos distintos a aquellos de los que realmente vino», en la medida en que no poseen ni siquiera los conceptos pertinentes (como el concepto de gameto). En este caso, debemos reconocer que las ontologías de esta clase de seres son más *pobres* que las de los seres con lenguaje o las inteligencias artificiales dotadas de un repertorio conceptual más complejo y capaces de discriminaciones más finas.

No obstante, muchas de sus *conductas ontológicas* (como dividir la realidad en objetos discretos, discriminar unos objetos de otros, identificar unos objetos con otros, etc.) seguramente sí podrían ser modeladas en términos cognitivos o psicológicos: por ejemplo, si en algún momento el perro dejase de reconocer a su dueño como su dueño; es decir, si para él, desde su ontología interna, el objeto que antes identificaba con su dueño pasase a ser otro objeto distinto, por la razón que fuera (p. ej. por una lesión cerebral del perro, o por un cambio de propiedades en el dueño lo suficientemente importante como para que se saliese del rango modal que el perro le tenía intuitivamente asignado, p. ej. si cambiase radicalmente de olor y de aspecto físico de forma que le fuera imposible reconocerle), podríamos decir que ahí el objeto que antes era su dueño en la ontología del perro ahora ha pasado a ser para él otro objeto distinto.

De este modo, mediante suficientes experimentos, podría delimitarse de manera más o menos precisa, en términos puramente conductuales, bajo qué condiciones (p. ej. cambios de olor o de aspecto) el perro deja de reconocer a su dueño como el mismo ente, y por tanto su identidad se rompe para él, e inversamente, bajo qué condiciones o cambios se mantendría para el perro su identidad. Y lo mismo podría hacerse respecto a otros objetos o tipos de objetos, hasta dar cuenta de todos los objetos con los que el perro interactúa habitualmente. Una especificación de dichas condiciones, lograda experimentalmente, sería ni más ni menos que una aproximación al sistema ontológico del perro. Será, como decíamos, un sistema indudablemente más pobre que el nuestro, en la medida en que tendrá como parámetros o propiedades relevantes olores, trayectorias espaciotemporales, aspectos físicos, etc., pero no tendrá reglas como «si A y B son idénticos en algún momento han de ser idénticos en todo momento» o «si algo es un ser vivo, su origen biológico le es esencial»; pero sería, con todo, un sistema ontológico.

Sin embargo, parece claro que el paradigma cognitivista tiene dificultades para dar cuenta de las condiciones más complejas de nuestros sistemas ontológicos explícitos o teóricos (de los que se ocupa la metafísica como rama de la filosofía),

incluso aunque pudiera llegar a modelar más o menos correctamente nuestras ontologías implícitas o intuitivas, según el método esbozado más arriba. Lo cierto es que parece muy difícil llegar por esa vía puramente experimental hasta reglas ontológicas como las que se manejan habitualmente en la metafísica analítica.

Finalmente, merece la pena insistir en que el paradigma cognitivista tiene la ventaja, frente al lingüicista, de poder atribuirles ontologías a seres sin lenguaje, además de la ventaja obvia de que permite separar el aspecto lógico o lingüístico y el puramente ontológico de una manera que el lingüicismo estricto, como veíamos en la sección anterior, no permite. Por otra parte, tanto lingüicismo como cognitivismo encajan bien con las intuiciones antirrealistas, en la medida en que ambos hacen que las ontologías sean dependientes de los sujetos (en un caso dependientes de su estructura cognitiva, en otro caso dependientes de su lenguaje) y conducen naturalmente a un pluralismo por el cual tiene sentido considerar que cada ontología es válida en su contexto (para un sujeto o tipo de sujetos particular, o desde un lenguaje particular), sin tener que entrar en la cuestión de cuál de todas es *la* ontología únicamente o «realmente» verdadera.

Sin embargo, ambas perspectivas adolecen de un fallo grave. Expresado esquemáticamente: en el primer caso, el lingüicismo no poder dar cuenta de las ontologías no lingüísticas, y en el segundo, el cognitivismo tiene dificultades para dar cuenta de las ontologías teóricamente complejas como las que se manejan en la metafísica analítica.

7.4.3. Sistemicismo

Por eso, una posición de término medio, que intenta respetar las intuiciones que subyacen a las dos anteriores y englobarlas, manteniéndose siempre en una perspectiva antirrealista, es la que llamo «sistemicismo», por poner el énfasis en la noción de *sistema*. En la medida en que podamos considerar que tanto los lenguajes (naturales o formales) como las estructuras cognitivas o psicológicas, pero también las teorías explícitas como las de la metafísica, son todos ellos *sistemas* de diversa índole, podemos englobar todas estas cosas bajo una misma noción y decir que las ontologías no se reducen solo a estructuras lingüísticas ni se reducen solo a estructuras cognitivas, pero sí son reducibles en todo caso a *sistemas* de un tipo u otro.

Esta es, en el fondo, la idea que subyace a la noción de *sistema ontológico* explicada en el capítulo 3. Mientras que desde la perspectiva realista se asume que la ontología es «la que es», es decir, que simplemente es una, y sus reglas, intrínsecas y existentes con independencia de nosotros, deben ser conocidas y descritas por nuestras teorías, la perspectiva que he seguido a lo largo de todo este trabajo es que puede haber sistemas ontológicos distintos (recordemos: distintas

colecciones de reglas y restricciones que afectan a cómo dividir la realidad en objetos) de los cuales podremos derivar después diversos modelos ontológicos a su vez (cada una de las especificaciones o enumeraciones de en cuántas entidades, y de qué tipo, se divide la realidad, regidas por las reglas del sistema ontológico de referencia).

Por tanto, frente a la perspectiva realista de que hay solo *un* sistema ontológico (una única colección de reglas o «leyes» ontológicas, existentes en la realidad misma, con independencia de nosotros) y solo *un* modelo ontológico (una única forma correcta o verdadera de dividir la realidad en objetos según esas reglas), la perspectiva antirrealista de tipo sistemicista vendría a decir que lo que hay es un sinfín de sistemas ontológicos distintos, de cada uno de los cuales puede derivarse a su vez un sinfín de modelos ontológicos diversos, y que *no puede haber ninguna ontología particular (ningún modelo ontológico particular) sin tener como marco de referencia un sistema ontológico determinado*.

Así enfocado, todo puede contar como una ontología: las de los animales sin lenguaje, los bebés prelingüísticos, las inteligencias artificiales, los humanos de diversas culturas o una hipotética especie alienígena con categorías radicalmente distintas a las nuestras. Pero lo importante es reconocer que todas esas ontologías o modelos ontológicos particulares (o todas esas particulares formas de dividir la realidad en objetos) dependen, para existir, de ciertos *sistemas ontológicos* que las hacen posibles y de los que se derivan. Y son *esos sistemas ontológicos* los que la metafísica tiene la tarea de analizar y reconstruir, y, llegado el caso, perfeccionar en base a ciertos objetivos o *desiderata* teóricos.

En este sentido, el aparato cognitivo de un animal, con sus reglas para individuar y reconocer objetos, puede contar como un sistema; una ontología codificada en términos lingüísicos, p. ej. mediante un conjunto de enunciados en un lenguaje natural, también puede contar como un sistema; y la ontología de un robot o una inteligencia artificial, con sus algoritmos de reconocimiento y conceptualización, puede contar también como un sistema. Así obtenemos el resultado, a mi juicio teóricamente deseable, de que las ontologías no pueden reducirse ni a aparatos cognitivos (o estructuras psicológicas) ni a lenguajes (o estructuras lógicas) ni a algoritmos (o estructuras computacionales), pero sí a sistemas, en un sentido lo suficientemente amplio y general como para englobar todo lo anterior como subtipos particulares.

En cierto sentido, decir que toda ontología es relativa a un sistema de referencia podría verse como un paso más en una tradición que se remonta, como mínimo, a Carnap. Aplicando su distinción entre *cuestiones internas* y *cuestiones externas*, podría decirse que una pregunta ontológica como «¿existen los números?» no tiene sentido fuera de un sistema ontológico de referencia. Para Carnap, de manera muy esquemática, las *cuestiones externas* son las que se formulan sin hacer referencia a ningún *marco lingüístico* («*linguistic framework*») particular y las *cuestiones internas*

son las que, por el contrario, se formulan haciendo referencia a algún marco lingüístico concreto desde el que responderlas: las primeras no tienen respuesta y son, realmente, pseudocuestiones, mientras que las segundas pueden ser contestadas.

Carnap, claro, no habla de «sistemas ontológicos», sino de *marcos lingüísticos* (o «lenguajes» en sentido amplio), pero el resultado es el mismo: igual que para él solo tiene sentido realizar preguntas ontológicas del tipo «¿existen los números?» si se especifica un sistema lógico o lenguaje de referencia con determinadas reglas de inferencia, reglas lógicas y un dominio de objetos desde el que tenga sentido responder a la pregunta (Carnap 1950; Juhl & Loomis 2010, pp. 60-63), mi postura, análoga a la suya, es que solo tiene sentido realizar preguntas ontológicas del tipo «¿existen entidades del tipo X?» si se especifica un sistema ontológico de referencia que determine si en los modelos derivados de él podría haber siquiera entidades del tipo X o no.

Por ejemplo, como decíamos más arriba, en un sistema ontológico fisicalista donde solo puedan existir objetos físicos no existirán las mentes, y por tanto, referida a cualquier modelo ontológico (u ontología particular) dependiente de dicho sistema, la pregunta «¿existen las mentes?» habrá de ser respondida negativamente; mientras que, referida a otro modelo ontológico dependiente a su vez de otro sistema distinto, donde sí tengan cabida objetos no físicos, la respuesta podría ser afirmativa. Por eso, al igual que pasa con las «*cuestiones externas*» para Carnap, las preguntas ontológicas que se formulen en general, o en abstracto, sin hacer referencia a un sistema ontológico particular, no pueden ser respondidas (o al menos no de manera unívoca).

La diferencia entre esta postura sistemicista y la de Carnap, más lingüicista, es que, como hemos dicho, la noción de *sistema ontológico* empleada aquí pretende ser lo suficientemente amplia como para cubrir también aquellos sistemas ontológicos puramente intuitivos, preteóricos y prelingüísticos, como los de los animales no humanos, que ciertamente no están codificados lingüísticamente. Pero en ambos casos puede verse una clara orientación antirrealista, dado que la pregunta realista por excelencia es, justamente, una «pregunta externa» en términos carnapianos: el realista entiende la pregunta ontológica por la existencia o el ser de X en un sentido absoluto, sin relativizar a ningún marco de referencia, pues asume que cabe darle también una respuesta igualmente absoluta. La realidad metafísica misma (el *noúmeno*, en el fondo) tiene, para el realista, la respuesta.

Los antirrealistas, por el contrario, que creemos que no se puede preguntar directamente al *noúmeno* y esperar una respuesta unívoca, contestamos que la respuesta dependerá siempre de algo, que ha de ser siempre relativa a algo: en mis términos, a un sistema ontológico de referencia, ya sea el de un occidental del siglo XXI, el de un japonés del siglo XIII, el de un indio yanomami, poblado de espíritus y entidades para nosotros irreconocibles (Viveiros de Castro 2011), el de una teoría

metafísica formalizada en lógica de primer orden, el de una teoría física, el de un mundo de ficción como la Tierra Media de Tolkien, el de un extraterrestre, el de un robot, el de un gato o el de un boquerón. Todos ellos han de contar como *sistemas ontológicos* en el sentido relevante, y es solo de manera relativa a cada uno de ellos que tiene sentido formular preguntas como si existen los números o cuáles son las propiedades esenciales del agua.

CAPÍTULO 8: APLICACIÓN DE LA TEORÍA

Finalmente ha llegado el momento de pasar de la teoría a su aplicación y ver cómo todo lo expuesto a lo largo de este trabajo puede encontrar un encaje cohesivo y permitir tratar casos de identidad dudosa como los presentados a lo largo del texto. En particular me centraré, a modo de ejemplo paradigmático, en el conocido caso del Barco de Teseo, a través del cual veremos cómo todas las nociones introducidas anteriormente pueden dar como resultado distintas soluciones posibles y diversas maneras de abordarlo. Veremos soluciones basadas en elegir unos criterios de identidad (o esencialismos) u otros; basadas en elegir unos esquemas de identidad (formas de combinar dichos criterios) u otros; y, por último, soluciones basadas en elegir unas nociones de identidad u otras, enlazando así los temas de todos los capítulos pasados.

8.1. Casos de identidad dudosa revisitados

A lo largo de los capítulos anteriores hemos visto ya cómo algunos de los *casos de identidad dudosa* o «*puzzle cases*» enumerados en la Introducción han reaparecido y han sido analizados para ilustrar diversos principios o aspectos teóricos. Por ejemplo, en la sección 1.4, hablando del **Paradigma de los distintos tipos de ajedrez**, nos preguntamos si podría decirse que alguien que juega al ajedrez aleatorio de Fischer o al ajedrez Dunsany está realmente jugando al ajedrez. También hemos planteado el **Paradigma del agua sólida, dura, negra y explosiva**: la espinosa cuestión de si un compuesto de H_2O pero que, en otro mundo posible con leyes físicas distintas, diese como resultado a nivel macroscópico un sólido duro, negro y explosivo, en lugar de un líquido transparente, inodoro e insípido a temperatura ambiente, sería o no agua (sección 5.2.3); y también, a la inversa, si un líquido transparente, inodoro e insípido a temperatura ambiente (y con las demás propiedades del agua) pero que no fuese un compuesto de H_2O, como el líquido XYZ de la Tierra Gemela de Putnam, sería o no agua (sección 5.4). Hemos tratado también el **Paradigma del templo sintoísta**, por el cual el Santuario de Ise, un templo sintoísta en Japón que se destruye y se reconstruye cada 20 años, nos resulta, al menos a nosotros como occidentales, difícil de considerar como el mismo templo o el mismo objeto a nivel ontológico, mientras que los japoneses no tienen problema en considerarlo idéntico (sección 4.4.2). También hemos examinado los experimentos de transformaciones bajo oclusión (el **Paradigma de las transformaciones ocultas**), y la cuestión de si un objeto, al transformar alguna de sus propiedades sin que nosotros veamos dicho cambio tener lugar, puede o no ser el mismo, y qué transformaciones nos pueden resultar más admisibles y cuáles menos en este tipo de casos (sección 4.5.1). Y también hemos repasado también el **Paradigma del teletransportador** y la pregunta de si la persona que sale al otro lado de un

teletransportador de materia como el de Star Trek es la misma persona que la que entró en él o no (sección 4.4.2).

Además de todos estos, que he decidido resaltar llamándolos «Paradigmas» por su importancia en la literatura filosófica y el debate que han generado, hay muchos otros experimentos mentales y casos de identidad dudosa que han sido comentados a lo largo de estas páginas, y muchos más aún que no hemos tenido espacio para comentar y han quedado tristemente ignorados. Pero probablemente la omisión más patente de todas haya sido la del Barco de Teseo, que lleva guiando y articulando las discusiones sobre la identidad desde que Hobbes lo introdujo hace ya casi cinco siglos. Este venerable caso de identidad dudosa, probablemente el más conocido y el más comentado de la historia, ha sido abordado por muchos filósofos y desde innumerables ángulos teóricos, y para hacerle realmente justicia haría falta dedicarle una tesis doctoral entera en exclusiva. Evidentemente, pues, yo no podré hacer tal cosa.

Sin embargo, mucho más modestamente, voy a tratarlo en este capítulo como un *paradigma* más para mostrar cómo las distintas ideas discutidas a lo largo de los capítulos anteriores pueden encontrar aplicación concreta. Vaya por delante que no pretendo *solucionarlo*, ni tampoco hacer un repaso exhaustivo de todas las soluciones que se le han dado a lo largo de la tradición filosófica (para lo que, como ya he dicho, haría falta una tesis doctoral entera), sino meramente utilizarlo a modo de ejemplo para ilustrar cómo todo lo dicho anteriormente no son solo teorías metafísicas abstractas sino que, de aplicarse, pueden dar como resultado modelos ontológicos muy diferentes y decantar la balanza en un sentido o en otro a la hora de adjudicar dónde ha de recaer la identidad en todos estos casos de identidad dudosa.

8.2. El Paradigma del Barco de Teseo

El caso del Barco de Teseo fue presentado por primera vez no como problema filosófico, sino como mera curiosidad histórica, por Plutarco en sus *Vidas paralelas*, al hablar de la vida de Teseo, y fue rescatado por Hobbes más de mil quinientos años después en *De Corpore*, en una sección de su obra *Elements of Philosophy* dedicada a la identidad y la diferencia. En la versión original de Plutarco, la historia consiste en que el Barco de Teseo se mantuvo en Atenas durante generaciones, pues, cada vez que una de sus planchas de madera empezaba a pudrirse o gastarse, era reemplazada por otra nueva de la misma forma, y aquello se volvió un tema de debate entre los filósofos, pues había algunos que consideraban que se trataba del mismo barco mientras que otros decían lo contrario. El escueto pasaje es el siguiente:

> La nave en que con los mancebos navegó Teseo, y volvió salvo, la conservaron los atenienses hasta la edad de Demetrio Falereo, quitando la madera gastada y poniendo y entretejiendo madera nueva; de manera que esto dio materia a los filósofos para el argumento que llaman aumentativo, y que sirve para los dos extremos, tomando por ejemplo esta nave, y probando unos que era la misma, y otros que no lo era (Plutarco, *Las Vidas Paralelas,* Tomo I, Teseo, XXIII, traducción de Antonio Ranz Romanillos).

Después, Hobbes, en su versión, introduciéndolo esta vez ya como problema o caso de estudio filosófico, le añade una «vuelta de tuerca» que vuelve el caso aún más difícil. Hobbes propone que, además de reemplazar las piezas de madera con otras de la misma forma, las antiguas piezas descartadas fuesen reunidas por un hombre y que a partir de ellas él reconstituyese un barco pieza por pieza igual al original, con las piezas originales. Hobbes, en su capítulo «Sobre la identidad y la diferencia» en su *Elementorum Philosophiae*, traducido al inglés como *Elements of Philosophy* (Hobbes 1655), está hablando sobre la idea de la *identidad diacrónica*:

> Pero un mismo cuerpo puede ser comparado consigo mismo en momentos diferentes. Y de ahí surge una gran controversia entre los filósofos, a saber, en qué sentido puede ser concebido que un cuerpo sea el mismo en un momento dado, y en otro haya dejado de serlo. Por ejemplo, si un hombre que ha llegado a la vejez es el mismo hombre que cuando era joven, u otro distinto; o si una ciudad en distintas épocas es la misma ciudad u otra distinta (Hobbes 1655/1839, Tomo I, cap. 11, apartado 7, p. 135, mi traducción, su énfasis).

Hobbes continúa diciendo que, en general, las posturas más comunes acerca de cuál haya de ser este «principio de individuación» (que nosotros podríamos llamar «criterio de identidad») para reidentificar un objeto en distintos momentos de tiempo son tres: o bien individuar los objetos por su materia, o bien por su forma, o bien por la suma de sus «accidentes» (todas sus propiedades tomadas en conjunto). De estas tres, descarta la última, de la que, dice, «no se puede hacer defensa alguna», pero se explica que haya gente que lo piense porque «cuando se genera algún nuevo accidente [en la cosa], se le suele poner un nuevo nombre [a la cosa], de tal manera que, aquel que tomase esto [el tener los mismos accidente] como causa de la individualidad, pensará también que la cosa misma se ha vuelto otra distinta» (Hobbes 1655/1839, p. 136). Esta idea de individuar a los objetos por la suma o agregado de sus «accidentes» (o propiedades) debe ser vista, en mi opinión, como una formulación (precursora) de lo que nosotros hemos venido llamando la «Ley de Leibniz». Y, efectivamente, pareciera que Hobbes estuviese negando que la Ley de Leibniz pueda aplicarse, en su interpretación más estricta, como criterio de identidad, coincidiendo con las críticas que hemos visto en la sección 4.3.

De hecho, unas líneas más adelante argumenta precisamente esto mismo: «De acuerdo con la tercera opinión [que el principio de individuación consiste en tener la

suma de los mismos accidentes o propiedades] nada sería lo mismo que fue antes, de modo que un hombre que se levantase de su asiento no sería el mismo que cuando se sentó, ni el agua en el jarro sería la misma que la que se vertió en él» (Hobbes 1655/1839, p. 137). Es decir: parece claro que Hobbes ve también un problema en aplicar la Ley de Leibniz en su interpretación más estricta, que impone que dos objetos no pueden ser el mismo si hay una mínima variación de propiedades entre ellos (y que dos objetos no pueden tener una mínima variación de propiedades entre ellos si son el mismo).

Hobbes no solo critica el criterio de la igualdad de propiedades, que nosotros estamos identificando con la Ley de Leibniz (en sus términos, la «suma de accidentes»), sino que también ofrece críticas y contraejemplos para los otros dos. Para el criterio de la igualdad de materia dice que «según esta primera opinión, aquél que comete un pecado y aquél que es castigado por este no deberían ser el mismo hombre, debido al perpetuo flujo y cambio en [la materia de] el cuerpo de un hombre» (Hobbes 1655/1839, p. 136). De modo que, para él, un contraejemplo evidente en contra de tomar la igualdad de materia (o lo que yo he llamado «*isohileísmo*») como criterio de identidad (entendido como condición tanto necesaria como suficiente) es que entonces, debido al cambio constante de la materia que constituye los cuerpos vivos, un hombre en el momento de cometer un pecado y el mismo hombre en el momento posterior de recibir castigo por ello no serían, en realidad, el mismo. Pero esto es absurdo; *ergo*, el criterio no vale. Un argumento perfectamente análogo a este fue presentado en la sección 4.4.1 al discutir el esencialismo de la materia como criterio de identidad para artefactos.

Es al abordar el criterio restante, el de la igualdad de forma, cuando Hobbes menciona el Barco de Teseo como contraejemplo en contra de tomar este criterio como principio de individuación de los objetos. He aquí el pasaje completo:

> De acuerdo con la segunda opinión, dos cuerpos que existan a la vez serían uno y el mismo cuerpo numéricamente. Pues si, por ejemplo, aquel barco de Teseo sobre el que discutían los sofistas de Atenas, al que se le cambiaban las planchas de madera viejas y se sustituían por otras nuevas, tras habérsele sustituido todas fuese el mismo barco que era al principio; y si además algún hombre se hubiese guardado las planchas originales según se le iban quitando y las hubiese vuelto a componer más adelante en el mismo orden, haciendo con ellas un nuevo barco, este, sin duda, también sería numéricamente el mismo barco que el del principio, y por tanto habría dos barcos [coexistiendo a la vez] que serían numéricamente el mismo, lo cual es absurdo (Hobbes 1655/1839, p. 137).

Es decir: para Hobbes, tomar la igualdad de forma (o *isomorfismo*) como criterio de identidad o principio de individuación de los objetos lleva al absurdo de que, entonces, en un escenario como el del Barco de Teseo, nos veríamos forzados a decir

no solo que el barco original es idéntico al barco resultante tras habérsele sustituido todas las piezas (esto Hobbes parece darlo por sentado, al menos *ex hypothesi*), sino también que el barco original ha de ser igualmente idéntico al barco reconstituido por separado a partir de las piezas originales (por tener la misma forma), y he ahí el problema: en esa situación tendríamos dos barcos iguales, coexistiendo a la vez, de los cuales tendríamos que aceptar que son ambos el Barco de Teseo (el primero por ser realmente el «legítimo» Barco de Teseo, según Hobbes, y el segundo por *tener la misma forma)*; pero esto es absurdo, *ergo*, el criterio de la igualdad de forma no vale, porque nos llevaría a paradojas como esta. Este es el argumento de Hobbes.

Para Hobbes, por tanto, la solución correcta al problema del Barco de Teseo es que el barco original es idéntico al barco con todas las piezas sustituidas y es distinto del barco reconstituido a partir de las piezas originales descartadas. Su uso de este «caso de identidad dudosa» no es tanto como objeto de estudio filosófico en sí mismo, sino de manera *instrumental*, aprovechándolo como contraejemplo para argumentar en contra de la idea, defendida por algunos filósofos, de que el principio de individuación de los objetos debería ser su forma (lo que yo he venido llamando «esencialismo de la forma» o «*isomorfismo*»).

Vista ya cuál es la formulación moderna del problema (todos los filósofos que lo estudian en la actualidad parten de la versión de Hobbes, con la «vuelta de tuerca» del barco reconstituido con las piezas descartadas del original, que, recordemos, no estaba en Plutarco), vamos a esquematizarlo para poder luego tratarlo más fácilmente. Llamemos al barco original «Original», al barco cuando todas las piezas le han sido sustituidas por otras nuevas «Sustituto» y al barco reconstituido a partir de las piezas originales descartadas «Restituto», y hablemos de la identidad entre ellos mediante el signo de igualdad «=» y su negación como «≠». Así, por ejemplo, para Hobbes la solución correcta al problema es que Original = Sustituto, Original ≠ Restituto y, evidentemente, Sustituto ≠ Restituto.

8.2.1. Soluciones al Barco de Teseo aplicando diversos criterios de identidad

En primer lugar repasemos los distintos modelos ontológicos resultantes de establecer, en el sistema ontológico de referencia, alguno de los tres criterios de identidad para artefactos introducidos en la sección 4.4.1. Dos los hemos visto ya de la mano de Hobbes: el esencialismo de la materia (*isohileísmo*) y el esencialismo de la forma (*isomorfismo*). Pero hay algo más que decir sobre ellos, en función de si estos criterios se toman como condiciones necesarias y suficientes (como parece hacerlo Hobbes) o solo como condiciones necesarias pero no suficientes o suficientes pero no

necesarias. Y también veremos qué resultaría de aplicar como criterio de identidad el esencialismo de la función o *isofuncionalismo*.

- **Tomando como criterio de identidad el esencialismo de la materia (*isohileísmo*)** en un Esquema Estándar de identidad de tipo n=1, o sea, un Esquema Estándar de Interruptores con un solo interruptor (donde estar compuesto de la misma materia es condición tanto necesaria como suficiente para la identidad): **Original = Restituto** (porque comparten la misma materia), **Original ≠ Sustituto** (porque no comparten la misma materia) y **Sustituto ≠ Restituto** (porque no comparten la misma materia).

Problemas: si se aplica este criterio como criterio de identidad, ya sea universalmente a todo objeto material o solo a cierto tipo de objetos, como p. ej. a los artefactos, puede haber contraejemplos, como los que vimos en la sección 4.4.1., de objetos que son idénticos pero no están hechos de la misma materia (violándolo como condición necesaria), como los que también señala el propio Hobbes: un hombre en distintas etapas de su vida cuando su materia componente (células, átomos o lo que se quiera) ha cambiado debido al «flujo constante». Y, entendido como condición suficiente, serían contraejemplos todos aquellos casos en los que tengamos dos objetos compuestos por la misma materia pero que aun así queramos considerar como distintos, por ejemplo dos muebles de forma muy dispar (una mesa y una estantería, p. ej) hechos a partir de las mismas planchas de madera: en este caso tendrían la misma materia componente pero intuitivamente la mayoría de nosotros tenderíamos a considerarlos dos objetos distintos y no uno. Con lo cual, afirmar el esencialismo de la materia como condición necesaria y suficiente para la identidad de objetos suscita ciertos contraejemplos en los dos sentidos del condicional: como condición necesaria y también como condición suficiente.[126] Por tanto, si queremos adoptar esta posible solución del Barco de Teseo (afirmando el esencialismo de la materia como único criterio), tendremos que estar dispuestos a responder a las objeciones derivadas de estos contraejemplos.

- **Tomando como criterio de identidad el esencialismo de la forma (*isomorfismo*)** en un Esquema Estándar de identidad de tipo n=1, o sea, un Esquema Estándar de Interruptores con un solo interruptor (donde tener la misma forma es condición tanto necesaria como suficiente para la identidad): **Original = Restituto**

[126] Huelga decir que una posible salida ante dichos contraejemplos es simplemente *aceptarlos*. Por ejemplo: aceptar que una mesa y una estantería *serían* el mismo objeto si estuviesen compuestos de las mismas planchas de madera, piensen lo que piensen los que tienen la intuición contraria. Si se defiende que este tipo de supuestos contraejemplos no son tales, porque resultan teóricamente aceptables, entonces no habría problema en afirmar (en este caso) el *isohileísmo* como criterio de identidad (al menos como condición suficiente, o como condición necesaria, según qué tipo de contraejemplos se acepten). Esto es lo que en ocasiones anteriores he llamado «morder la bala».

(porque comparten la misma forma), **Original = Sustituto** (porque comparten la misma forma) y **Sustituto = Restituto** (porque comparten la misma forma).

Problemas: en este caso es obvio que esta solución es incoherente. Los tres barcos serían idénticos entre sí. Pero, en la medida en que Sustituto y Restituto coexisten a la vez durante determinado tiempo, la solución es absurda. Este es el escenario que plantea Hobbes en su reducción al absurdo y que le lleva a rechazar el esencialismo de la forma como criterio de identidad o «principio de individuación». Y, de manera más amplia, hay muchos contraejemplos similares: tanto de objetos que son idénticos pero no tienen la misma forma (violándolo como condición necesaria), p. ej. la vela que primero está recta y después al derretirse queda combada, como de objetos que tienen la misma forma y a pesar de ello no son idénticos (violándolo como condición suficiente), como los objetos producidos en serie en una cadena de montaje comentados en la sección 4.4.1. Por tanto, si queremos adoptar esta posible solución del Barco de Teseo (afirmando el esencialismo de la forma como único criterio), tendremos que estar dispuestos a responder a las objeciones derivadas de estos contraejemplos.

- **Tomando como criterio de identidad el esencialismo de la función (*isofuncionalismo*)** en un Esquema Estándar de identidad de tipo n=1, o sea, un Esquema Estándar de Interruptores con un solo interruptor (donde tener la misma función es condición tanto necesaria como suficiente para la identidad): aquí haría falta introducir algunas suposiciones nuevas que no se encuentran en el problema original. Dependiendo de ellas, la identidad se decantará en un sentido o en otro. Si entendiésemos que la función del Barco es algo así como «permitir navegar a Teseo y sus seguidores», entonces solo Original sería el Barco de Teseo, y el resto no, dado que ni Sustituto (que sigue en Atenas mucho tiempo después de que Teseo dejase de usarlo, posiblemente cumpliendo una función ornamental o de culto religioso) ni Restituto (un barco reconstruido por «algún hombre» a partir de las piezas originales, que Teseo nunca llega a tocar, suponemos) tendrían esa función. En tal caso, el resultado de esta solución sería un modelo ontológico en el que **Original ≠ Sustituto** (porque no tienen la misma función), **Original ≠ Restituto** (porque no tienen la misma función), y **Sustituto ≠ Restituto** (porque no tienen la misma función). Esta sería una solución en la que, al dejar de utilizarlo Teseo y empezar a utilizarse para cualquier otra cosa (p. ej. como ornamento o como objeto de culto), el barco Original deja de existir y es reemplazado por otro barco que no es el mismo (que además se le sustituyan las piezas por otras nuevas no añade nada en este caso), y después las piezas originales se emplean para construir un segundo barco que tampoco es idéntico a ninguno de los dos. Aunque con otras suposiciones de fondo (si asumiésemos que la función del Barco de Teseo fuese otra) el resultado sería diferente.

Problemas: independientemente de las suposiciones de fondo que afecten a este caso particular, esta solución del esencialismo de la función tiene problemas si la aplicamos como un criterio de identidad para objetos en general (y no solo *ad hoc* para el Barco de Teseo) ya sean artefactos u objetos físicos más generalmente.[127] Los contraejemplos son los que también vimos en la sección 4.4.1: objetos que son idénticos pero no tienen la misma función (violándolo como condición necesaria), como una misma horquilla que puede ser usada tanto para recoger el pelo como para abrir cerraduras a modo de ganzúa, y objetos con la misma función pero que no son idénticos (violándolo como condición suficiente), como dos bicicletas numéricamente distintas pero usadas para lo mismo por la misma persona (p. ej. para ir al trabajo cada día). Por tanto, si queremos adoptar esta posible solución del Barco de Teseo (afirmando el esencialismo de la función como único criterio), tendremos que estar dispuestos a responder a las objeciones derivadas de estos contraejemplos.

- **Tomando como criterios de identidad tanto el esencialismo de la materia (*isohileísmo*) como el esencialismo de la forma (*isomorfismo*)** en un Esquema Estándar de identidad de tipo n=2, o sea, un Esquema Estándar de Interruptores con dos interruptores (donde cada uno es condición individualmente necesaria y la suma de los dos es conjuntamente suficiente para la identidad): **Original = Restituto** (porque tienen la misma materia y forma), **Original ≠ Sustituto** (porque aunque tienen la misma forma no tienen la misma materia), y **Sustituto ≠ Restituto** (porque aunque tienen la misma forma no tienen la misma materia). En esta solución, al contrario que en la preferida por Hobbes, habría que considerar que el continuador legítimo del Barco de Teseo original es el barco reconstituido a partir de las piezas originales, porque es el único que comparte tanto la forma del Barco de Teseo como también su materia original.

Problemas: afirmar los dos esencialismos del *isohileísmo* y el *isomorfismo* (podemos combinarlos en un solo criterio de identidad llamándolo «*isohilemorfismo*», con permiso de Aristóteles) como individualmente necesarios y conjuntamente suficientes para la identidad de un objeto (o un artefacto) con otro parece funcionar bien, al menos si no tenemos en cuenta otros factores potencialmente relevantes como el de la continuidad (que veremos más adelante), y permite resolver el problema del Barco de Teseo de un modo *prima facie* aceptable, o al menos coherente. Sin embargo, al aplicar estas dos propiedades esenciales en el Esquema Estándar a todos

[127] La posibilidad de aplicar el criterio de identidad (sea el que sea) *solo* al Barco de Teseo es llamada «*ad hoc*» porque claramente sería con la intención de solucionar los problemas teóricos que suscita este caso sin querer generar problemas nuevos (como los mencionados en los apartados correspondientes) al tener que aplicar dicho criterio a otras entidades. Evidentemente esta es una jugada *ad hoc* que muy pocos filósofos considerarían legítima.

los artefactos o todos los objetos físicos (según el alcance que le demos) podrían surgir contraejemplos ante otras situaciones.

Al ser afirmados como propiedades individualmente necesarias (y solo conjuntamente suficientes), cualquier par de objetos que fuesen idénticos pero no tuviesen la misma materia contarían como contraejemplos, y lo mismo con cualquier par de objetos que fuesen idénticos pero no tuviesen la misma forma. Esto resulta en los mismos contraejemplos que veíamos en el caso de afirmar el *isohileísmo* como condición necesaria (el hombre que con la edad va cambiando sus células o átomos pero sigue siendo el mismo) y también en el caso de afirmar el *isomorfismo* como condición necesaria (la vela primero recta y luego combada, que sigue siendo la misma vela a pesar de tener formas distintas).

Por otro lado, en la medida en que la condición suficiente en este caso es la suma de tener la misma materia y tener la misma forma, cuesta encontrar contraejemplos a dicha condición suficiente: casos de objetos que tengan la misma materia y la misma forma *y aun así* no sean idénticos. Por ejemplo, un planeta con la misma materia componente que Marte y la misma forma que Marte, pero que se encontrase orbitando otra estrella en una galaxia lejana, en lugar de en el Sistema Solar (supongamos que Dios lo ha teletransportado allí), ¿sería Marte? Creo que al menos cabe la duda, en la medida en que algunas personas puedan definir (implícita o explícitamente) a Marte precisamente por su posición en el Sistema Solar, algo así como «el cuarto planeta en orden de distancia al Sol», o al menos incluir esto como una propiedad necesaria suya entre otras. Por tanto, si queremos adoptar esta posible solución del Barco de Teseo (afirmando el esencialismo de la materia y de la forma en conjunto como criterio de identidad), tendremos que estar dispuestos a responder a las objeciones derivadas de estos contraejemplos.

En este punto vamos a introducir otro posible criterio de identidad que también ha sido utilizado por algunos autores, notablemente E. J. Lowe (1983), para construir una solución al problema del Barco de Teseo: la *continuidad*. En este caso no nos referimos a la *continuidad espaciotemporal* que presentamos en la sección 4.4.2 como criterio de identidad para los objetos físicos en general. Bajo una interpretación natural de este, el criterio de la continuidad espaciotemporal tal como lo hemos venido entendiendo resolvería el problema dándole la razón a Hobbes (Original = Sustituto y Original ≠ Restituto), pues es razonable pensar que las piezas originales descartadas, antes de ser reensambladas formando el barco Restituto, ya no guardan continuidad espaciotemporal con el barco Original, mientras que Sustituto (al menos si se han cambiado las piezas gradualmente) sí.

Pero no es este tipo de continuidad al que se refiere Lowe (1983): él se refiere a una noción de continuidad en el sentido de tener una «historia continua como barco» («*a continuous ship-history*», Lowe 1983, p. 223). Así entendido, Lowe afirma que a primera vista podría parecer que, si nos guiásemos por este criterio, entonces Original sería idéntico a Restituto además de ser también idéntico a Sustituto (lo cual es absurdo), pues podría parecer (erróneamente) que Original y Restituto están unidos por una «historia continua como barco», de manera parecida a como un reloj desensamblado en la mesa del relojero y luego reconstruido pieza a pieza tendría una «historia continua como reloj».[128]

Sin embargo, si examinamos el caso cuidadosamente, continúa Lowe, nos daremos cuenta de que en realidad *no* hay una continuidad de este tipo (una «historia continua como barco») entre Original y Restituto, a pesar de las apariencias. El argumento por el que Lowe llega a esta conclusión es complejo y problemático, pero eso no nos importa aquí: lo relevante es que adoptar el criterio de «tener una misma historia continua como barco», o un cierto criterio de *continuidad*, le permite llegar a una solución al problema del Barco de Teseo (que coincide con la de Hobbes: Original = Sustituto). Lowe lo explica así:

> Mi solución al problema del Barco de Teseo es lo que he venido llamando (quizás tendenciosamente) la "solución obvia" [*i.e*. la que propone también Hobbes]: el barco renovado B [Sustituto] y no el barco reconstruido C [Restituto] es el único que tiene derecho legítimo a reclamar el título de ser idéntico al barco original A [Original]. B no es simplemente un "mejor" candidato, es el *único* candidato en estas circunstancias. El barco reconstruido C no tiene ni siquiera un atisbo de legitimidad, porque no hay una historia continua como barco [*a continous ship-history*] entre A y C, a pesar de las apariencias (…) (Lowe 1983, p. 226, mi traducción, su énfasis).

Por tanto, Lowe considera que adoptando *como único criterio de identidad* el «tener una historia continua como barco», o, en una forma más general, «tener una historia continua como X», donde X sea un *sortal*, resuelve el problema dándole la razón a la intuición original de Hobbes (que Lowe llama «la solución obvia»). Entonces, esquemáticamente:

- **Tomando como criterio de identidad la continuidad en el sentido de Lowe** en un Esquema Estándar de identidad de tipo n=1, o sea, un Esquema Estándar de Interruptores con un solo interruptor (donde tener «una historia continua como X»

[128] Para poder decir esto, Lowe (1983, p. 222-223) argumenta, apoyándose en un argumento de Scaltsas (1981), que este tipo de casos, como los de artefactos que son desensamblados y luego reensamblados, deben considerarse, siempre que el objeto haya sido desmontado de una manera tal que técnicamente existan medios para volver a reconstruirlo, como situaciones en las que el objeto sigue existiendo aun estando desmontado, y no como casos en los que el objeto deja de existir y luego vuelve a entrar en la existencia («existencia intermitente»).

respecto al objeto original es condición tanto necesaria como suficiente para la identidad con él): **Original = Sustituto** (porque tienen una historia continua como barco), **Original ≠ Restituto** (porque no tienen una historia continua como barco) y **Sustituto ≠ Restituto** (porque no tienen una historia continua como barco).

Problemas: para que esta solución funcione hay que aceptar la argumentación de Lowe donde pretende demostrar que, en efecto, entre Original y Restituto no hay una «historia continua como barco», cosa que yo no voy a intentar defender aquí. Pero además, si no lo aplicamos como criterio de identidad *ad hoc* únicamente al Barco de Teseo, sino que lo aplicamos de manera más general (lo cual, como comenté antes, es lo esperable) como criterio de identidad para todos los artefactos o incluso para todos los objetos físicos, podríamos toparnos con contraejemplos; como objetos que rompan este tipo de continuidad y a pesar de ello queramos considerar idénticos (violándolo como condición necesaria), u objetos que no consideremos idénticos y a pesar de ello sí guarden este tipo de continuidad (violándolo como condición suficiente).

Un ejemplo de lo primero podría ser el teletransporte, si aceptamos que el objeto teletransportado es idéntico al original. Pero Lowe, ayudándose del argumento de Scaltsas (1981) que dice que, donde hay un desensamblaje y una posterior reconstrucción del objeto (en este caso el «desensamblaje» se da al nivel atómico, según el experimento mental habitual), *siempre que sea técnicamente posible reconstruir el objeto* a partir de ese material previamente desensamblado, ambos objetos serán idénticos entre sí, argumenta que, dado que la materia teletransportada se encuentra en un estado semejante de «desensamblaje temporal pero con la capacidad técnica de reconstruir el objeto a partir del material desensamblado», en realidad este es un caso en el que se seguiría pudiendo hablar de una «historia continua como X» (en este caso, como cuerpo o incluso como persona) entre un extremo y otro del proceso de teletransporte: «Cuando, en Startrek [*sic*], Spock es "teletransportado" desde la nave Enterprise hasta un planeta alienígena, él sigue *existiendo* durante ese viaje, aunque sea solo como una corriente de partículas sin forma humana» (Lowe 1983, pp. 222-223).

Por tanto, Lowe probablemente respondería así a esta posible objeción en contra de adoptar la continuidad (en su sentido) como criterio de identidad: los casos de teletransporte no serían contraejemplos porque sigue habiendo continuidad en la medida en que el objeto sigue existiendo (solo que desensamblado), de manera similar al reloj desmontado pieza a pieza sobre la mesa del relojero. Sin embargo, con otras maneras de entender el teletransporte u otros tipos de teletransporte (donde el objeto no siguiera existiendo solo que en forma de átomos desensamblados, sino donde, por ejemplo, el objeto se reconstruyese a partir del original pero con una materia nueva) el problema podría resurgir.

Pero, por otro lado, como condición suficiente, parece haber una objeción más clara: hay objetos que podrían guardar esta continuidad y aun así no querríamos considerarlos idénticos. Por ejemplo, ciertos casos de fisión o fusión podrían ser de este tipo. Una bola de plastilina verde que se juntase con una bola de plastilina roja para dar lugar a una bola más grande de plastilina de color marrón, donde ambas se encuentran mezcladas, parecería ser un objeto que guarda una «historia continua como bola de plastilina» con la bola marrón y que, sin embargo, algunas personas no considerarían idéntica a esta última (hacerlo solo con una pero no con la otra parece arbitrario, pero hacerlo con las dos entra en conflicto con la transitividad de la identidad), de modo que podría ser un posible contraejemplo. Pero habría que preguntar a Lowe si le parece que en este caso se cumpliría efectivamente la condición de «tener una historia continua como bola de plastilina» entre la bola verde y la bola marrón: sin hacer eso solo podemos especular. En cualquier caso, al igual que antes, si queremos adoptar esta posible solución del Barco de Teseo (afirmando el criterio de la continuidad de Lowe como criterio de identidad), tendremos que estar dispuestos a responder a las objeciones derivadas de estos (potenciales) contraejemplos.

Otros criterios a explorar como potenciales soluciones, solos o en combinación con alguno de los anteriores, podrían ser el esencialismo mereológico (de grado 1), que daría como resultado el mismo modelo que si aplicásemos el esencialismo de la materia (Original = Restituto, porque son los únicos que comparten todas sus partes); o la continuidad espaciotemporal tal como la presentamos en la sección 4.4.2, que, como he dicho más arriba, parece razonable suponer que daría como resultado la solución hobbesiana (Original = Sustituto); o el esencialismo de los orígenes aplicado a artefactos, como lo propone el propio Kripke (1980), que daría como resultado que Original = Restituto (porque solo Restituto tiene su origen en los mismos entes que Original, o sea, solo Restituto viene en último término de los mismos árboles particulares de los que viene Original), o criterios de tipo puramente social, como «pertenecer legalmente a Teseo o sus herederos» (en cuyo caso probablemente Original = Sustituto, pues el barco Restituto, reconstruido a partir de las planchas originales descartadas «por algún hombre», según la formulación de Hobbes, probablemente sería un barco «clandestino»), o tantos otros criterios posibles.

Sin embargo, a la hora de combinarlos entre sí, hay que tener en cuenta que algunos de estos criterios de identidad, al operar juntos, podrían arrojar resultados contradictorios. Por ejemplo, si establecemos como criterio de identidad un criterio compuesto por el esencialismo de la materia *y* el criterio de continuidad de Lowe, el primero dictaría que Original = Restituto mientras que el segundo dictaría, como acabamos de ver, que Original = Sustituto. En este caso, como para afirmar la identidad del objeto hace falta (dentro del Esquema Estándar) que *ambos estén «activados» o*

satisfechos a la vez, y esta condición no se cumple, la identidad del barco Original no podría asignársele ni a Sustituto ni a Restituto, quedando un «modelo nulo» en el que Original ≠ Sustituto, Original ≠ Restituto y Sustituto ≠ Restituto (como también lo era, recordemos, el modelo resultante de aplicar como único criterio el esencialismo de la función, al menos bajo determinados supuestos). Así, hay que ser cuidadoso a la hora de combinar criterios de identidad, pues, en caso de contradecirse entre sí (asumiendo siempre que nos encontremos dentro del Esquema Estándar), la consecuencia será un modelo en el que la identidad del objeto no se afirme en un sentido ni en otro. Aunque hay que recalcar que en otros Esquemas de Identidad donde no tengan que ser satisfechas todas las propiedades esenciales a la vez, como los Esquemas Combinatorios o los Esquemas Diacrónicos, esto dejaría de ser un problema. Esto es lo que veremos, justamente, en la próxima sección.

8.2.2. Soluciones al Barco de Teseo aplicando diversos esquemas de identidad

Hasta ahora hemos visto posibles soluciones al Barco de Teseo en función de qué propiedades esenciales admitamos como criterio de identidad, pero manteniéndonos siempre en el marco del Esquema Estándar, que, recordemos, hace que todas las propiedades asignadas como esenciales tengan que ser satisfechas a la vez para que la identidad se dé. Si aplicásemos otros esquemas de identidad, los modelos resultantes (incluso considerando las mismas propiedades esenciales) podrían cambiar. Por ejemplo, en la sección anterior vimos que el modelo resultante de aplicar, bajo el Esquema Estándar, un criterio de identidad compuesto tanto por el esencialismo de la materia como por el esencialismo de la forma (que llamé, con perdón de Aristóteles, «*isohilemorfismo*») era uno en el que Original = Restituto, porque es el único de los dos barcos que tiene tanto la misma forma como la misma materia que el barco Original.

Sin embargo, si en lugar del Esquema Estándar estuviésemos operando bajo el Esquema del Diagnóstico Simple (o Esquema de Interruptores Combinatorio Equiponderado de tipo 1/n), la condición tanto necesaria como suficiente para la identidad sería que se diesen *cualquiera de las dos propiedades*, no las dos a la vez (A v B, en lugar de A & B). Por ello, cualquier objeto que tuviese la misma forma que Original contaría como idéntico a él (propiedad esencial A), y, al mismo tiempo, cualquier objeto que estuviese formado de la misma materia también contaría como idéntico a él (propiedad esencial B); pero esto nos llevaría a afirmar que Original es idéntico tanto a Sustituto como Restituto, y además que Sustituto y Restituto (en tanto que comparten la misma forma) también son idénticos entre sí. Lo cual nos llevaría al único tipo de modelo que no había salido hasta ahora, y que también es, tristemente, incoherente: el «modelo pleno», donde cada barco es idéntico a todos los demás. Esquemáticamente:

- **Tomando como criterio de identidad tanto el esencialismo de la materia (*isohileísmo*) como el esencialismo de la forma (*isomorfismo*)** en un Esquema del Diagnóstico Simple (o Esquema de Interruptores Combinatorio Equiponderado de tipo 1/n): **Original = Sustituto, Original = Restituto** y **Sustituto = Restituto**.

Problemas: este modelo ontológico es incoherente si asumimos que un mismo objeto no puede coexistir al mismo tiempo en dos lugares distintos (principio que podríamos llamar «imposibilidad de la bilocación»). Nótese, pues, que las mismas propiedades (tener la misma forma y tener la misma materia) pueden dar como resultado modelos muy distintos según se articulen bajo el Esquema Estándar o bajo otro esquema de identidad; y, además, uno de esos modelos puede ser coherente y el otro no, con lo cual uno debe ser también muy cuidadoso a la hora de elegir el esquema de identidad, y no solo los criterios.

Otro caso en el que es relevante el esquema de identidad utilizado, además de las propiedades esenciales (aunque esta es mi propia terminología, no la suya) es el de Scaltsas (1980). En este artículo Scaltsas critica la posición de quienes proponen identificar el Barco de Teseo por la forma y no por la materia; opinión que, según él, era la mayoritaria entre los filósofos en aquel momento, citando por ejemplo los artículos de Smart sobre el tema (1972 y 1973), que lo considera como un caso solo aparentemente paradójico pero con una solución clara y determinada (dándole la razón a Hobbes en que Original = Sustituto). Por oposición a estos autores, Scaltsas aduce que se trata de una genuina paradoja y que *no hay manera de identificar* al barco Original con ninguno delos dos barcos resultantes. Esto es así porque, según él, hay varias «condiciones de suficiencia» («*sufficiency conditions*») (en mis términos: varias propiedades esenciales que, a su juicio, deberían contar como propiedades individualmente suficientes para adjudicar la identidad del objeto) que pueden determinar si un artefacto desensamblado y luego reconstruido es idéntico al original. Scaltsas lo expone así:

> He argumentado que existen al menos tres grandes criterios que pueden servir como condiciones de suficiencia (o al menos como condiciones) para determinar si la identidad de un objeto o artefacto sobrevive a un proceso de reparación, reensamblaje, reconstrucción, etc. Propongo que en estos casos la condición de suficiencia puede ser la continuidad espaciotemporal de la forma del objeto, o la identidad de las partes, o la identidad de la materia del objeto, y, más aún, que la historia del objeto puede jugar un papel decisivo a la hora de determinar si el objeto original ha sobrevivido o no a dichos procesos. Lo que deseo enfatizar y argumentar en el presente artículo es que no existe una jerarquía bien definida de condiciones suficientes, de modo que en caso de conflicto [entre algunas de estas condiciones] no

> siempre nos encontraremos en una posición en la que podamos determinar si el nuevo objeto es idéntico al original o no (Scaltsas 1980, p. 152, mi traducción).

Scaltsas continúa diciendo que la razón por la que no existe tal «jerarquía de condiciones de suficiencia», o un método generalmente aceptado para resolver casos en los que algunos de estos criterios entren en conflicto con otros, es que son casos tan raros en la vida real que no tenemos *intuiciones* sobre cómo proceder (Scaltsas 1980, p. 152-153). Lowe (1983), en el artículo repasado más arriba, le critica a Scaltsas, a mi juicio razonablemente, que su posición es demasiado tibia y que un filósofo debería al menos intentar adjudicar cuál es la respuesta correcta en este tipo de casos, en lugar de conformarse con esta suspensión del juicio que propone Scaltsas. Yo añadiría a su crítica que, por el hecho de que no tengamos *intuiciones* preteóricas acerca de cómo resolver casos problemáticos, eso no implica que no debamos intentar resolverlos teóricamente. Mi único *caveat* (y en esto difiero de la postura de Lowe, que es decididamente realista) es que la solución que propongamos nunca podrá ser considerada como *la* correcta en un sentido descriptivo: en fin, la misma crítica al realismo que ya he repetido varias veces a lo largo de estas páginas. Pero que no podamos dar con *la solución* en el sentido en que desearía hacerlo el metafísico realista no quiere decir que no debamos, como metafísicos, intentar ofrecer al menos *posibles soluciones* en función de varios *desiderata* teóricos, de entre los cuales «estar de acuerdo con nuestras intuiciones preteóricas» sería solo uno de ellos, no el único a tener en cuenta.

Pero, más allá de sumarme a esta crítica de Lowe a Scaltsas, me parece que la propuesta de Scaltsas es, en el fondo, más afín a la mía en la medida en que puede entenderse como razonablemente antirrealista respecto a la identidad. Hay un ejemplo que da más adelante que delata sus inclinaciones antirrealistas (aunque hay que decir que esta es una etiqueta que le atribuyo yo; no se la atribuye él mismo). El ejemplo es el siguiente: imaginemos que dos barcos hacen un viaje sagrado del Pireo a Delos cada año. Uno es rojo y el otro azul, y los dos tienen la misma forma. Durante el viaje, el sacerdote mayor, responsable de guardar las reliquias sagradas que viajan en sendos barcos, decide intercambiar las planchas de madera que componen cada barco una a una (concediendo que esto fuera posible) de forma que las piezas del barco rojo son completamente intercambiadas por las del barco azul. El sacerdote, que es un esencialista de la forma (la posición que intenta atacar Scaltsas), considera que, como la forma de ambos se ha mantenido idéntica y espaciotemporalmente continua a lo largo del proceso de sustitución de las piezas, el que antes era el barco azul (que navegaba, por ejemplo, a la izquierda) ahora es el rojo (y sigue navegando a la izquierda) y el que antes era el rojo (que navegaba, por ejemplo, a la derecha) ahora es el azul (y sigue navegando a la derecha). Por ello, el sacerdote intercambia también las reliquias que debería llevar cada uno de los dos barcos, de modo que las reliquias que debían viajar en el barco rojo viajan ahora en el barco azul y viceversa. Pero al llegar al

puerto, la muchedumbre acusa al sacerdote de sacrilegio porque las reliquias están en el barco equivocado. El sacerdote se defiende de la acusación explicándole a la turba que se ha realizado dicho cambio de partes, y que por tanto no hay problema: las reliquias están donde les corresponde, puesto que el que era antes el barco azul ahora es el rojo y viceversa. Sin embargo, la muchedumbre no acepta su razonamiento y sigue acusándole de sacrilegio.

Está claro, dice Scaltsas (1980, p. 153), que en este caso la muchedumbre está juzgando la situación teniendo como criterio de identidad (implícito) el criterio de «la identidad de las partes originales» (que creo que podríamos identificar, en este caso, con la solución al Barco de Teseo consistente en afirmar como único criterio de identidad el esencialismo de la materia o *isohileísmo*) mientras que el sacerdote está operando con el criterio de identidad del esencialismo de la forma (*isomorfismo*). Para Scaltsas lo que deberíamos concluir de este caso es que ninguno de los dos criterios debería tener automáticamente prioridad sobre el otro (en sus palabras: que no existe una «jerarquía de condiciones de suficiencia» que permita adjudicar automáticamente dónde recae la identidad en estos casos), porque al existir intuiciones enfrentadas, deberíamos considerar que ambas soluciones son potencialmente correctas o que no hay manera de decidirnos entre ellas.

En realidad, esto me parece una postura razonable, aunque, como decía antes, yo matizaría que una cosa es decir que no hay una respuesta que podamos dar *automáticamente* por correcta en todos los casos y otra cosa es decir que, como filósofos, debamos suspender el juicio y declarar que el problema no tiene solución. Las soluciones deben ser sopesadas según sus virtudes teóricas y, de haberlas, sus implicaciones prácticas; y después, en función de ellas, podremos posicionarnos a favor de una o de otra*, aunque sea imposible dar con una solución que vaya a satisfacer nuestros* desiderata *teóricos y prácticos en todas las circunstancias o en todos los contextos:* es decir, aunque sea imposible dar con una solución *universalmente* aplicable o *universalmente* correcta. Entendiendo así la postura de Scaltas, estoy de acuerdo con él. Entendiéndola como una exhortación a suspender el juicio en este tipo de casos, estoy en desacuerdo. Este matiz puede sonar caprichoso, pero me parece importante, porque, sin él, mi posición antirrealista (que no existe una solución única y absolutamente correcta que pueda valer para todos los contextos y desde todas las perspectivas) nos abocaría a abandonar la metafísica por completo. Pero esa no es mi tesis. Mi tesis es que la investigación metafísica tiene sentido *a pesar de no poder ser llevada a cabo en los términos en los que la concibe el realista*; sin que pierda por ello su razón de ser.

Pero, al margen de mis acuerdos y desacuerdos con el artículo de Scaltsas, la razón principal por la que lo destaco es porque su propuesta podría modelarse según mi teoría de los esquemas de identidad como un Esquema del Diagnóstico Simple (o

un Esquema de Interruptores Combinatorio Equiponderado de tipo 1/n), si la estoy interpretando correctamente: es decir, un esquema de identidad en el cual, como dice el propio Scaltsas en el pasaje citado más arriba, en principio hay varias condiciones de suficiencia (propiedades esenciales entendidas como condiciones suficientes para la identidad) y *cualquiera de ellas por separado* podría bastar para determinar la identidad de un objeto o artefacto que haya sido desmontado y posteriormente reconstruido.

Estas condiciones de suficiencia son, repasemos, las siguientes: «la continuidad espaciotemporal de la forma del objeto» (que se distingue de lo que yo he venido llamando «*isomorfismo*» porque añade el matiz de que, además de tener la misma forma, tiene que guardar una continuidad espaciotemporal con el objeto original, lo cual elimina varios contraejemplos mencionados contra el *isomorfismo* como condición suficiente su versión más cruda, como el de los objetos isomorfos producidos en serie en una misma cadena de montaje), «la identidad de las partes» (que creo que se podría identificar con lo que yo he llamado «*isohileísmo*», pero también, quizá, con el esencialismo mereológico total), y la identidad de la materia del objeto (que supongo que Scaltsas lo entiende como distinto del anterior porque considera que no son las *piezas* en sí lo relevante en este caso, sino la *materia* que compone dichas piezas, como el venir de unos pedazos de madera concretos de unos árboles determinados, en cuyo caso podría identificarse más bien con el esencialismo de los orígenes aplicado a artefactos, como lo formula Kripke 1980). También dice que «la historia del objeto» podría influir en cómo operen estos criterios a la hora de determinar su identidad, pero, como aquí no especifica más en detalle cómo podría influir esto, dejémoslo de lado de momento.

Basándonos, por tanto, en esta enumeración de criterios de identidad entendidos como condiciones suficientes, estaríamos ante un Esquema del Diagnóstico Simple donde, en mis términos, todas esas son propiedades esenciales de un artefacto que permitirían reidentificarlo a través de un proceso de desmontaje y posterior reconstrucción, y cada una de ellas es una condición individualmente suficiente para la identidad del objeto, de modo que, con solo que se dé cualquiera de ellas, el objeto original será idéntico al reconstruido. El problema es que en algunos casos, como en el Barco de Teseo, cada uno de esos criterios puede apuntar a un objeto distinto como el «legítimo candidato» para ser idéntico al original, y en tales casos, dice Scaltsas, no hay manera de decidir cuál de ellos sería; y, si los afirmásemos todos como válidos, tendríamos como resultado un modelo ontológico incoherente, en el cual hay varias identidades que (bajo ciertas asunciones metafísicas normales, como la imposibilidad de la bilocación) no podrían darse a la vez. Así pues:

- **Tomando todos los anteriores criterios enumerados por Scaltsas** en un Esquema del Diagnóstico Simple (o Esquema de Interruptores Combinatorio

Equiponderado de tipo 1/n), es decir, como condiciones individualmente suficientes para la identidad del objeto: **Original = Sustituto** (porque tienen la misma forma, o, más precisamente, porque cumple el criterio de la «continuidad espaciotemporal de la forma del objeto» de Scaltsas), **Original = Restituto** (porque tienen la misma materia o están compuestos de las mismas partes, según lo interpretemos como resultado de satisfacer el criterio del esencialismo mereológico o como resultado de satisfacer el criterio del esencialismo de la materia, ya sea, a su vez, en su versión más neutra, que yo he llamado «isohileísmo», o en su versión kripkeana, que introduce también la cuestión de los orígenes de dicha materia: supongamos que estos tres criterios, aunque distintos, arrojarían el mismo resultado en este caso) y **Sustituto ≠ Restituto** (porque no se cumple ninguno de los criterios).

Problemas: Al menos en este modelo Sustituto y Restituto no resultan también idénticos, como sí sucedía tomando el criterio del *isomorfismo* en su versión más cruda como único criterio (dentro del Esquema Estándar), o tomando el esencialismo de la materia y el de la forma bajo el Esquema del Diagnóstico Simple, como veíamos al principio de esta sección. Por ello, esta solución es *algo menos incoherente* que aquellas dos anteriores, pero, dado que el barco Original sigue siendo idéntico tanto a Sustituto como a Restituto y que estos dos últimos coexisten al mismo tiempo, y en la medida en que consideremos que tal cosa es metafísicamente imposible en virtud del *principio de imposibilidad de la bilocación* antes mencionado, sería también un modelo incoherente. Además, en este caso, a diferencia de esas otras dos soluciones antes mencionadas, se violaría también la transitividad de la identidad, lo cual también haría este modelo incoherente o inaplicable en sistemas ontológicos donde la Noción de Identidad fuese transitiva, p. ej. en aquellos en los que se aceptase la Noción Clásica, que es lo más común.

Por último, vamos a ver lo que pasaría en un Esquema de la Tómbola, o un Esquema de Interruptores Combinatorio Ponderado. La idea, recordemos, es que en este tipo de esquema de identidad ninguna propiedad esencial por separado es ni necesaria ni suficiente para determinar la identidad, sino que hace falta una suma de «puntos» que supere cierto umbral, y cada propiedad vale (o puede valer) una cantidad de «puntos» distinta. La siguiente distribución de propiedades esenciales y los «puntos» asociados a cada una deben tomarse como una simplificación para poder presentar el ejemplo sin hacerlo excesivamente complejo, pero hay que señalar que en un caso real (tratando de crear una ontología que diese cuenta de manera apropiada de la realidad) sería esperable que el cálculo no fuese tan simple.

Dicho esto, supongamos que las propiedades son las mismas que considera Scaltsas más algunas otras, pero con distintas ponderaciones. El *isohileísmo* (o alguna variante) puede valer 2 puntos, por ejemplo; el *isomorfismo* (o alguna variante, por

ejemplo *isomorfismo + continuidad espaciotemporal*, como lo entiende Scaltsas) puede valer 1, el ser propiedad de Teseo y sus herederos puede valer 1, y el *isofuncionalismo* puede valer 1 también. Supongamos que el umbral es de 3 puntos. Por último, imaginemos que Sustituto sigue perteneciendo a Teseo y sus herederos, y sigue teniendo la misma función que el Original (servir de navío a Teseo y sus allegados), mientras que Restituto ni pertenece a Teseo o sus herederos ni tiene la misma función que el Original. En este caso, Sustituto tiene 3 puntos (por el *isomorfismo* + *isofuncionalismo* + ser propiedad de Teseo) y Restituto tiene 2 (por el *isohileísmo*), de modo que, en estas circunstancias, el modelo sería:

- **Tomando como criterios de identidad estas 4 propiedades (*isohileísmo*, *isomorfismo-con-continuidad-espaciotemporal*, *isofuncionalismo* y la propiedad social de ser legalmente propiedad de Teseo y sus herederos)** en un Esquema de la Tómbola o del Umbral, además de las asunciones ya comentadas: **Original = Sustituto** (porque, teniendo «la continuidad espaciotemporal de la forma del objeto» en el sentido de Scaltsas, la misma función y la propiedad de ser ambos legalmente de Teseo, suma más de 3 puntos), **Original ≠ Restituto** (porque, a pesar de tener la misma materia, que vale 2 puntos, al no darse ninguna otra circunstancia favorable no suma lo suficiente como para derrotar a la condición anterior) y **Sustituto ≠ Restituto** (porque no tienen la misma materia ni la misma función ni comparten la propiedad de ser legalmente de Teseo y sus herederos).

Problemas: este modelo ontológico es coherente y, atendiendo solo a los hechos de identidad (Original = Sustituto, Original ≠ Restituto y Sustituto ≠ Restituto), es el mismo que el defendido por Hobbes, Smart y tantos otros autores. El problema es que, al aplicar este Esquema de la Tómbola o del Umbral, bastaría con que cambiase alguna de las propiedades codificadas como esenciales, por ejemplo la titularidad del barco, para que la inclinación de la balanza (o el «ganador de la tómbola», por usar la metáfora de fondo) cambiase y el barco idéntico con el Original pasase a ser Restituto en lugar de Sustituto.

Esta variabilidad resulta, sin duda, incómoda para nuestras intuiciones, y directamente inaceptable para el realista, para quien no tendrá sentido que el Barco de Teseo pueda ser uno u otro dependiendo de las circunstancias. No obstante, podría tener su utilidad en ciertos contextos. Supongamos que Teseo hubiese sido un personaje histórico. En ese caso, podría tener sentido usar un esquema de identidad así para decidir, de cara a su preservación y restauración como pieza de museo miles de años después, si el museo debería quedarse con uno u otro barco (o lo que quede de ellos). Supongamos que el barco Sustituto fue posesión de los herederos de Teseo

durante cientos de años, mientras que el barco Restituto quedó olvidado en algún astillero de Grecia. Ahí, el criterio de «haber sido propiedad de Teseo y sus herederos (durante cientos de años)» podría ser relevante de cara a decidir apoderarse, como museo, de uno o del otro. Si uno (Restituto) no tiene el mismo pedigrí que el otro (Sustituto) por no haber estado en posesión de Teseo y sus herederos durante generaciones, ese hecho podría decantar la balanza a la hora de sopesar la historia de uno y otro barco y decidirse por uno.

Por ejemplo, Restituto tendría como ventaja que posee las piezas del Original, lo cual, en este esquema de identidad, está puntuado como un rasgo importante (2 puntos en lugar de 1 como las demás propiedades), pero, por otra parte, ni habría seguido sirviendo de embarcación para Teseo y sus allegados (no siguió teniendo la misma función que el Original; que sí conservó, en cambio, Sustituto) ni pasó de generación en generación a lo largo del linaje de Teseo. Estas dos características podrían ser suficientes para derrotar a la otra desde el punto de vista de un museo interesado en adquirir uno de los dos artefactos. Sin embargo, si por alguna razón se descubriese más adelante que una de estas dos cosas era falsa y que en verdad era el barco Restituto el que, además de tener las piezas del Original, pasó de generación en generación a lo largo del linaje de Teseo, quizás eso sería suficiente para la balanza en favor de Restituto (que, según este esquema de identidad hipotético, ahora tendría 3 puntos, el *isohileísmo* y la titularidad hereditaria, y ganaría a Sustituto, que quedaría solo con 2, el *isomorfismo* y el *isofuncionalismo*).

El realista podrá objetar que una cosa es tomar la decisión de comprar un barco u otro para formar parte de la colección de un museo, y que para ello estos criterios podrían ser adoptados y sopesados de este modo, pero que eso nada tiene que ver con la cuestión ontológica de *cuál es verdaderamente el Barco de Teseo*. No repetiré aquí mis objeciones a esta postura, porque creo que ya han quedado suficientemente claras. Baste decir que desde la perspectiva antirrealista la identidad ontológica de los objetos *ha de negociarse socialmente*, como quedó patente con la discusión sobre la cuestión de la autoridad metafísica en la sección 5.4. Si aceptamos eso como premisa, no resulta tan extravagante sugerir que cuál sea la «verdadera identidad» del Barco de Teseo pueda depender de procesos de deliberación y negociación similares a los que tendría el museo a la hora de determinar con cuál de los dos candidatos quedarse.

Esto choca con nuestra intuición de que la identidad de los objetos simplemente «es la que es», y concedo sin miramientos que un caso como este resulta extraño y contraintuitivo; pero, en el fondo, la diferencia entre aplicar el Esquema Estándar dando como resultado un modelo ontológico más fijo o menos dependiente de las circunstancias, o, por otro lado, aplicar el Esquema del Umbral dando como resultado un modelo ontológico más variable o más dependiente de las circunstancias, es una diferencia de cualidad, no de sustancia. Desde el momento en que aceptamos, en línea

con el antirrealismo que aquí vengo defendiendo, que ambos no son más que *modelos* que dan una *interpretación* ontológica de la realidad, y por tanto no deben confundirse con la realidad misma,[129] la decisión de adoptar uno u otro no debe descansar, como pretendería el realista, sobre la suposición de que uno de los dos pueda estar *captando verdaderamente la realidad misma* y el otro no: debido a nuestra incapacidad para comprobarlo, no tenemos manera de decidir cuál de los dos lo hace (antirrealismo de tipo 3), o, más aún, ni siquiera tiene sentido plantearse la pregunta en estos términos (antirrealismo de tipo 2). Existe un aforismo originario del campo de la estadística, pero también usado por científicos y analistas técnicos, que reza: «todos los modelos están errados, pero algunos son útiles» («*all models are wrong, but some are useful*»). Esta es la máxima que debería regir nuestras investigaciones metafísicas desde una perspectiva antirrealista; y, si nos la tomamos en serio, la objeción del realista en este caso y otros similares quedaría reducida a un sinsentido.[130]

8.2.3. Soluciones al Barco de Teseo aplicando diversas nociones de identidad

Después de haber visto en las dos secciones precedentes distintas soluciones posibles al Barco de Teseo en función de (1) qué *criterios de identidad* aceptemos y (2) qué *esquemas de identidad* utilicemos para combinar esos criterios, pasamos ahora a una última sección donde enumeraremos ciertas soluciones propuestas al Barco de Teseo en función de (3) qué *noción de identidad* establezcamos en nuestro sistema ontológico.

De Araujo (2021) dedica el capítulo 3 de su trabajo a detallar cómo Parsons & Woodruff (1995) y más tarde Parsons (2000) intentan resolver el problema del Barco de Teseo mediante la tesis de que *la identidad del Barco* es indeterminada. Además, según estos dos autores, la tesis de la identidad indeterminada permite también resolver con éxito otros casos de identidad dudosa, no solo el Barco de Teseo. La tesis de la identidad indeterminada fue introducida de pasada en el capítulo 2 por oposición

[129] En este caso, con la realidad ontológica, es decir, con los hechos de identidad. Desde un antirrealismo de tipo 3, esto es así porque tal realidad ontológica (en este caso, los hechos de identidad «realmente existentes» de manera independiente de nosotros, como los que podría tener Dios en su mente) es inaccesible para nosotros, y desde un antirrealismo de tipo 2, como el que yo defiendo, porque sencillamente *no hay* tales hechos de identidad independientes de nosotros: nosotros hacemos que existan y sin nosotros (o sin sujetos de determinado tipo, etc.) no existirían. Por lo tanto, desde el antirrealismo de tipo 3 la pregunta por la adecuación entre los hechos de identidad de un modelo ontológico cualquiera y los «verdaderos» hechos de identidad independientes de nosotros *tiene sentido aunque no tenga respuesta* (porque dicha realidad independiente nos resulta inaccesible, con lo cual nunca podríamos comprobar si el modelo la refleja correctamente o no), pero desde el antirrealismo de tipo 2 *ni siquiera tiene sentido*: la propia pregunta resulta absurda, en un sentido quizás análogo al de preguntarse cuál es el actual rey de Francia.

[130] Este aforismo se le atribuye comúnmente al estadístico británico George E. P. Box (1919-2013).

a uno de los principios de la Noción Clásica de identidad que enumera De Araujo: el Principio M#5, la Determinabilidad de la Identidad.

La idea, propuesta por primera vez por Parsons (1987) y más tarde elaborada de manera más exhaustiva en su libro *Indeterminate Identity: Metaphysics and Semantics* (2000), es, de manera muy resumida, que la identidad entre algunos objetos puede ser indeterminada, y que esa indeterminación de la identidad no es una cuestión epistemológica, que tenga que ver con nuestra incapacidad para determinarla, sino que es una cuestión metafísica: la afirmación de que la propia identidad entre los objetos A y B, a nivel metafísico, se encuentra en sí misma indeterminada.[131] En particular, Parsons (2000) liga la indeterminación de la identidad a la Ley de Leibniz de la siguiente manera:

> Los defensores de la Identidad Indeterminada afirman que dos objetos son determinadamente idénticos solo en caso de que, para todas sus propiedades, sea determinado que un objeto tiene exactamente las mismas propiedades que el otro. Dada la semántica para los condicionales [porque Parsons también formula la Ley de Leibniz en forma de bicondicional, aunque de manera ligeramente distinta a la formulación vista en el capítulo 2] será el caso que dos objetos son determinadamente idénticos si y solo si comparten las mismas propiedades (De Araujo 2021, p. 78, mi traducción).

Esto lleva a Parsons (2000, pp. 42-43) a proponer como solución al caso del Barco de Teseo un modelo ontológico (en nuestros términos) en el cual es un hecho de identidad determinado que Sustituto ≠ Restituto pero, por otra parte, es un hecho de identidad *indeterminado* que Original = Sustituto *y que* Original = Restituto. Es decir: Parsons afirma la identidad entre el barco Original y los dos barcos resultantes, tanto Sustituto como Restituto, pero añadiendo que dicha identidad se da en un sentido indeterminado (porque no es un hecho determinado si comparten o no todas sus propiedades), es decir, que la relación que se da realmente en esos dos casos es la Identidad Indeterminada (¬M#5), esto es, una noción de identidad que no acepta el principio de Determinabilidad (M#5).[132] Nótese que esta distribución de hechos de identidad es novedosa: en ninguna de las soluciones repasadas en las secciones

[131] Claramente esto entra en conflicto con el antirrealismo de tipo 2, que diría que no tiene sentido trazar de manera tajante esa distinción entre epistemología y metafísica: si no hay tal cosa como hechos de identidad completamente independientes de nosotros, entonces no tiene sentido postular que esos hechos puedan ser, en sí mismos, indeterminados (ni cualquier otra cosa). La propuesta de Parsons parte, por tanto, de una asunción realista respecto a los hechos de identidad, según la clasificación del capítulo 7.

[132] Además, como señala De Araujo, Parsons reformula también el principio de Transitividad para la identidad indeterminada, de forma que no se aplica entre objetos si la identidad entre ellos es indeterminada, aunque sí se aplica entre objetos cuya identidad sea determinada (*vid.* De Araujo 2021, p. 79). Sin esta modificación, no podría sostener a la vez que Original = Sustituto y Original = Restituto (de manera indeterminada) y al mismo tiempo que Sustituto ≠ Restituto (de manera determinada).

anteriores se da un modelo ontológico en el que Original = Sustituto, Original = Restituto y Sustituto ≠ Restituto. Esquemáticamente:

- **Tomando como criterio de identidad la versión modificada por Parsons de la Ley de Leibniz**, de tal forma que ser determinadamente idéntico coimplique que los dos objetos comparten las mismas propiedades de manera determinada, y ser indeterminadamente idéntico coimplique que sea un hecho indeterminado si los dos objetos comparten o no todas sus propiedades, *y además empleando una noción de Identidad Indeterminada (¬M#5)*: **Original = (identidad indeterminada) Sustituto**, **Original = (identidad indeterminada) Restituto** y
Sustituto ≠ (identidad determinada) Restituto.

Problemas: De Araujo (2021) comenta que algunos autores han acusado a esta solución al Barco de Teseo de ser incoherente, y también a la propia noción de Identidad Indeterminada de Parsons de serlo, pero él la acepta como coherente, al menos por mor de la argumentación. Incluso si no la vemos como incoherente, está el problema, como también señala De Araujo (2021, p. 80) de que exige aceptar que *es un hecho indeterminado si alguna de las planchas de madera de Original y de Sustituto son las mismas*. Decir que son determinadamente idénticas o determinadamente distintas implicaría automáticamente (según la formulación de Parsons de la Ley de Leibniz) no poder decir que Original y Sustituto son *indeterminadamente* idénticos. Pero Parsons afirma esto mismo. De modo que los hechos de identidad entre las planchas de maderas o partes componentes de Original y Sustituto, así como de Original y Restituto, tienen que ser hechos de identidad indeterminados (es decir, tienen que ser planchas de madera *indeterminadamente* idénticas, no determinadamente idénticas o distintas). Esto puede ser un problema para aquellos que tengan fuertes intuiciones en sentido contrario, y piensen que las planchas de madera de Original son, o bien determinadamente idénticas, o bien determinadamente distintas, a las de Sustituto (y lo mismo con las de Restituto), que es, de hecho, la posición «de sentido común»: en el caso de Original y Sustituto, asumimos que las planchas de uno *no son* las mismas que las del otro (por eso hablamos de una *sustitución* de las partes en ese caso). Esto hace la solución de Parsons, aunque solo fuera por esto, contraintuitiva y difícil de aceptar.

Por último, me parece dudoso que la propuesta de Parsons tenga una ventaja obvia respecto a soluciones más simples como las de Lowe, Smart o el propio Hobbes (en las que Original = Sustituto) o la resultante de combinar como criterio de identidad el esencialismo de la materia y el de la forma en un Esquema Estándar, comentada por mí más arriba (en la que Original = Restituto). Decir que Original es idéntico a Sustituto y a Restituto a la vez, pero que se trata de una identidad indeterminada en lugar de determinada, y hacer que todo ello sea coherente por medio de modificaciones *ad*

hoc a la transitividad de la identidad, etc., es, sin duda, una maniobra teóricamente posible y novedosa, en el sentido de que no muchos autores (por no decir ninguno) han defendido algo así históricamente, pero si el precio a pagar es tener una noción de Identidad Indeterminada, que exige dividir efectivamente la identidad en dos (una para los casos en que es determinada y otra para los casos en los que es indeterminada), en la que además hay que retocar el principio de Transitividad para no generar inconsistencias, y cuya única ventaja aparente es la de permitirnos decir que (algo que para algunos puede ser intuitivo, no lo niego) no hay un *hecho de identidad determinado* respecto a si Original = Sustituto o si Original = Restituto, parece que lo mismo podría lograrse por otros medios menos costosos teóricamente hablando.

No obstante, para quienes quieran sostener como solución al Barco de Teseo expresamente esta posición, la de que es indeterminado que Original sea idéntico a Sustituto o a Restituto, la de Parsons es una vía transitable; aunque sea, como digo, a un precio relativamente alto en términos de elegancia teórica.

Por último, para finalizar esta sección, ofreceré una posible solución al Barco de Teseo derivada de negar el principio de Independencia del Observador de la Noción Clásica de identidad, y adoptando una Noción No Clásica de Identidad Dependiente del Observador o Relativa al Observador (¬M#8) donde la identidad sea dependiente de la perspectiva, el punto de vista o el marco de referencia, la cual es una posición muy en línea con el antirrealismo que vengo defendiendo, y que supone al mismo tiempo una solución novedosa al problema del Barco de Teseo y otros casos de identidad dudosa similares que no suele ser tenida en cuenta en la literatura metafísica, debido al consenso realista dominante.

Adoptar una noción de Identidad Relativa al Observador supone, desde luego, el coste teórico de prescindir de la Noción Estándar, que puede ser un desiderátum teórico importante para muchos. En esto, esta solución no se diferencia de la de Parsons (2000) para el Barco de Teseo o la solución propuesta por Gallois (1992, 2012) de adoptar una Identidad Contingente y Ocasional para resolver casos de identidad dudosa de fusión y fisión, como la división celular. Sin embargo, me parece que eliminar concretamente *este* principio de la Noción Clásica, el de la Independencia del Observador (M#8), tiene una ventaja añadida que no tienen otras posibles soluciones que pasen por reformular la noción de identidad o adoptar una Noción de Identidad No Clásica: que permite dar cuenta, al mismo tiempo (esto es, *dentro del mismo modelo ontológico*) de todas las posibles soluciones (o al menos todas las que den como resultado modelos ontológicos coherentes, dadas otras restricciones razonables a nivel sistémico, como por ejemplo el principio metafísico de la imposibilidad de la bilocación u otros similares), relativizando cada una de ellas a una *perspectiva* concreta.

Dicho de otro modo: mientras que adoptando la Noción Clásica (o cualquier otra noción de identidad Independiente del Observador, es decir, que acepte M#8) en nuestro sistema ontológico podremos producir modelos ontológicos con hechos de identidad diversos e incluso contradictorios entre sí, siempre que todos ellos respeten las condiciones exigidas al nivel del sistema, al adoptar una noción de Identidad Relativa al Observador podríamos establecer que todos esos hechos de identidad distintos e incluso contradictorios entre sí (por ejemplo, en el caso del Barco de Teseo, que Original = Sustituto y no Restituto, y por otro lado que Original = Restituto y no Sustituto, así como el resto de soluciones posibles) están coexistiendo a la vez dentro del *mismo modelo ontológico*, solo que desde distintas perspectivas. Si los hechos de identidad son relativos a perspectivas particulares de sujetos (en sentido amplio de «sujeto») particulares, entonces, al igual que hablábamos en la sección 4.3.3 de «*hipermegapropiedades*» o «propiedades modalmente, temporalmente y perspectivalmente extendidas», podríamos tener un sistema ontológico en el que también los *hechos de identidad estén perspectivalmente extendidos*, es decir, relativizados a perspectivas particulares, de modo que puedan convivir en un mismo modelo ontológico hechos de identidad aparentemente contradictorios sin entrañar realmente una contradicción.

Por ejemplo, un hecho de identidad sobre dos objetos cualesquiera A y B podría ser verdadero (es decir, afirmando que hay identidad entre ellos) desde una perspectiva P1 y falso (es decir, afirmando que no hay identidad entre ellos) desde una perspectiva P2, pero si consideramos que el hecho de identidad no es, *simpliciter*, ni A = B ni A ≠ B, sino algo así como: «A= B desde la perspectiva P1 y A ≠ B desde la perspectiva P2…» (y así con todas las perspectivas relevantes), entonces podremos decir sin contradicción, *y en un mismo modelo ontológico*, que el hecho de identidad entre A y B es verdadero en unos casos y falso en otros; al igual que, al relativizar las propiedades a tiempos, mundos posibles y perspectivas, podemos decir sin contradicción y desde un mismo modelo ontológico que Trump tiene el pelo rubio en ciertos momentos temporales dentro de ciertos mundos posibles y para ciertas perspectivas, tiene el pelo moreno en ciertos momentos temporales dentro de ciertos mundos posibles y para ciertas perspectivas, etc., como veíamos en la sección 4.3.3.

Esto nos obliga a modificar el principio de Transitividad de la identidad para que solo se aplique *dentro de cada perspectiva*, y no *entre* ellas; pues, si no, estaríamos forzados a aceptar que afirmar la identidad entre A y B desde dentro de una perspectiva particular P conllevaría automáticamente tener que afirmar la identidad entre A y B en todas las demás perspectivas, lo cual derrotaría el *quid* de la propuesta, que es permitir que exista esa variabilidad en los hechos de identidad entre unas y otras. Esto supone, de nuevo, un coste téorico, pero no superior al de la propuesta de Parsons o la de Gallois, que también requieren modificar el principio de Transitividad para acomodar sus nociones de identidad No Clásicas, y en este caso, como decía, con

la ventaja de que con una Identidad Relativa al Observador se pueden modelizar todos los hechos de identidad distintos respecto a un mismo caso de identidad dudosa (sea el Barco de Teseo o cualquier otro) como *perspectivas distintas* dentro de un mismo modelo ontológico. Así, esquemáticamente:

- **Tomando una noción de Identidad Relativa al Observador (¬M#8) y cualesquiera criterios y esquemas de identidad**:

–Desde la perspectiva P1 **Original = Sustituto, Original ≠ Restituto** y **Sustituto ≠ Restituto**.

–Desde la perspectiva P2 **Original = Restituto, Original ≠ Sustituto** y **Sustituto ≠ Restituto.**

–Desde la perspectiva P3 **Original ≠ Sustituto, Original ≠ Restituto** y **Sustituto ≠ Restituto**

–Etc.

Problemas: además del ya mencionado de suponer un coste teórico por tener que modificar la noción de identidad, negando el principio de Independencia del Observador (M#8) y modificando el principio de Transitividad (L#3), habría que responder a la objeción realista de que la identidad *no es relativa a los observadores*, sino que se da de manera (perspectivalmente) absoluta o independiente de las perspectivas. Creo que este debate ya ha sido suficientemente elaborado a lo largo de este trabajo, de modo que no responderé aquí a esa posible objeción.

Otra objeción que habría que responder es la de qué aporta, si es que aporta algo realmente, codificar toda esa variabilidad de hechos de identidad posibles dentro de un mismo modelo ontológico en vez de representarla mediante tener varios modelos ontológicos distintos, cada uno con una distribución concreta de hechos de identidad; p. ej. un modelo donde Original sea Sustituto y no Restituto, y otro modelo donde Original sea Restituto y no Sustituto, como hemos venido presentando las distintas soluciones al Barco de Teseo hasta este momento. ¿Qué ventaja puede haber en decir que esas distintas distribuciones de hechos de identidad son *modelos ontológicos distintos dentro de un mismo sistema ontológico* (como hemos venido suponiendo en los casos anteriores) o, por otro lado, que son *perspectivas distintas dentro de un mismo modelo ontológico*?

Una posible respuesta sería que entonces dentro de cada sistema podría haber diversos modelos ontológicos donde *los hechos de identidad sean diferentes para distintos sujetos o puntos de vista*. Es decir: hacerlo así parece permitir una mayor expresividad. Supongamos que desde un sistema con la Noción Clásica de identidad,

donde la identidad no es relativa a perspectivas, hay un modelo M1 donde A = B y un modelo M2 donde A ≠ B. En este caso no podríamos codificar apropiadamente en un mismo modelo ontológico la solución propuesta por Scaltsas (1980) al caso de los dos barcos sagrados cargados de reliquias (análogo al caso del Barco de Teseo), donde Scaltsas dice que el sacerdote piensa que el barco azul es ahora el barco rojo (porque lo importante es la continuidad de la forma) y que la muchedumbre que le acusa de sacrílego piensa que el barco rojo sigue siendo el barco rojo (porque lo importante es la identidad de las partes componentes) *y que ambos llevan razón a la vez*.

Un modelo ontológico donde se aplique una noción de identidad perspectivalmente absoluta (o una Identidad Independiente del Observador, que valide el Principio M#8, como la Noción Clásica) nos obligaría a tener que «darle la razón» a una de las dos partes en detrimento de la otra, pues no podrían convivir ambos hechos de identidad (que A = B y que A ≠ B) sin convertirlo en incoherente. Es decir: no podríamos afirmar, como quiere Scaltsas, que ambas partes (el sacerdote y la muchedumbre) tienen buenas razones para pensar lo que piensan, y que sería arbitrario adjudicar el caso a favor de una parte o de la otra. Y, aplicado al Barco de Teseo, ocurriría lo mismo: no podríamos decir que alguien que piense que Original = Sustituto (y no Restituto) y alguien que piense que Original = Restituto (y no Sustituto) pueden ambos llevar razón (ontológicamente hablando) a la vez, pues ambos hechos no podrían ser verdaderos en un mismo modelo ontológico (con una noción de Identidad Independiente del Observador) sin volver el modelo incoherente.

Sin embargo, una noción de Identidad Relativa al Observador *sí permitiría dar cuenta* de la propuesta de Scaltsas de darle la razón a ambos, o decir que ambos tienen buenas razones para pensar lo que piensan y que ese mismo hecho de identidad puede ser verdadero para unos y falso para otros sin que haya contradicción, y sin necesidad de tener que expresar esto por medio de introducir dos modelos ontológicos distintos, tales que uno le da la razón al sacerdote y otro le da la razón a la muchedumbre. Pero de nuevo, ¿qué se gana pudiendo afirmar que ambos llevan razón *dentro de un mismo modelo*, en lugar de tener que producir dos modelos ontológicos distintos donde en uno se validen los hechos de identidad que afirma una parte y en otro se validen los hechos de identidad que afirma otra?

Pues que entonces podríamos usar esos distintos modelos ontológicos, M1 y M2, para asociar cada distribución de hechos de identidad a las perspectivas de distintos sujetos. Por ejemplo, podríamos decir que, en el modelo M1, para el sacerdote A = B y para la muchedumbre A ≠ B, mientras que en el modelo M2, para el sacerdote A ≠ B y para la muchedumbre A = B. Esta diferencia no sería posible captarla en un modelo ontológico con identidad (perspectivalmente) absoluta. El modelo ontológico en un sistema así (operando con la Noción Clásica, pongamos) solo podría decir que A = B o que A ≠ B, pero no podría añadir la información de que *para el sacerdote* A = B o *para la*

muchedumbre A ≠ B, por estar empleando una noción de identidad no relativa al observador. Pero en la medida en que consideremos que tal distinción es importante, porque nos parezca valioso captar las diferencias que puede haber entre distintas perspectivas relativas a un mismo hecho de identidad, entonces será útil tener una noción de Identidad Relativa al Observador.

Evidentemente, para el realista esta diferencia entre las perspectivas de unos y de otros puede ser irrelevante, pues lo único relevante desde la perspectiva realista es el *hecho de identidad absoluto* (o independiente de ambos), que podrá ser o bien A = B o bien A ≠ B, pero nunca los dos a la vez. Y por tanto, que en el modelo aparezca contenida la información de que tal sujeto piensa que A = B y tal otro sujeto piensa que A ≠ B podrá ser, como mucho, una curiosidad o un dato interesante, pero nunca tener importancia ontológica como tal; por tanto, el realista podrá preferir una noción de Identidad Independiente del Observador, argumentando que hacerla relativa al observador no añade nada de valor ontológicamente hablando. Sin embargo, desde mi perspectiva antirrealista se podría argumentar justamente lo contrario: que esa diferencia de perspectiva, tal que *para el sacerdote* A = B y *para la muchedumbre* A ≠ B, sí es ontológicamente relevante. Puesto que, si no hay hechos de identidad sino para perspectivas, o si los hechos de identidad los «proyectamos» nosotros y no existen sin mediación nuestra (según el antirrealismo de tipo 2), *es ontológicamente relevante* lo que sea o no idéntico desde una perspectiva o desde otra. No hay una distinción tajante entre epistemológico y metafísico, de tal modo que lo epistemológico puede variar sin que lo metafísico varíe. Desde una perspectiva antirrealista de tipo 2, lo epistemológico *condiciona* lo metafísico o lo ontológico; de modo que la perspectiva *tiene importancia metafísica*.

Por todo esto, creo que es una solución viable, si bien poco apreciada, para tratar el Barco de Teseo y otros casos de identidad dudosa similares, el relativizar los hechos de identidad a perspectivas particulares adoptando una noción de Identidad Relativa al Observador, que nos permita afirmar en un mismo modelo que el Barco de Teseo es uno o es otro dependiendo de la perspectiva desde la que se mire, y que hacer esto tiene ciertas ventajas desde una perspectiva antirrealista, aunque no desde una perspectiva realista.

CONCLUSIONES

Tras todo lo expuesto en los anteriores capítulos creo que han varias cosas que pueden extraerse como conclusiones:

- La identidad ontológica, los límites que trazamos ontológicamente para dividir la realidad en objetos (tanto físicos como abstractos), no es una cosa *dada* de una vez por todas, establecida en la realidad misma, de forma independiente de nosotros, que nosotros podamos descubrir y describir, sino que es una cosa *establecida por nosotros* de una manera o de otra; ya sea de forma más implícita (incluso totalmente inconsciente) y prelingüística, al estilo de la ontología de los animales no humanos, o de forma más explícita, consciente e incluso teóricamente (y por tanto lingüísticamente) estructurada, como en el caso de los humanos adultos normales, hasta llegar, en el límite, a los propios metafísicos y a los filósofos y científicos en general que se plantean estas cuestiones de manera clara.

- Las ontologías implícitas o inconscientes (al nivel que he llamado antes «cognitivo», *grosso modo*) están regidas por reglas que pueden especificarse y hacerse explícitas por medio de una teoría o algún tipo de codificación lógico-lingüística, es decir, no son puramente aleatorias ni van cambiando de un momento a otro, sino que siguen regularidades tan estables como las ontologías más explícitas y teóricas. La cuestión es que estas reglas *no tienen por qué ser fáciles de reconocer ni fáciles de expresar de manera simple*. Puede que sean algoritmos complejísimos que vayan mucho más allá de reglas simples como las imaginadas por muchos metafísicos, como «el agua es H_2O» o «si un objeto desaparece y reaparece en otro sitio ha dejado de ser el mismo objeto». Dar con esas reglas o «*algoritmos de identificación*» puede ser tarea de la metafísica, o de la ontología en particular, pero hay que tener en cuenta siempre que *si lo estamos intentando hacer es una investigación empírica o descriptiva acerca de cuáles son de hecho dichos algoritmos*, no podemos teorizar *a priori* cómo *deberían ser* ni teniendo como objetivo maximizar la coherencia o la consistencia o la elegancia u otras virtudes teóricas, pues es muy probable que los sistemas ontológicos intuitivos de las personas y animales no humanos sean inconsistentes, incoherentes, complejos y poco elegantes. Lo mismo que dije en el capítulo 2 refiriéndome a la noción de identidad puede hacerse extensivo a los «algoritmos de identificación» o el entramado de noción de identidad, criterios de identidad y esquemas de identidad usados por los sujetos: los patrones de identidad realmente existentes probablemente sean repugnantes para los filósofos.

- La identidad se determina siempre extrínsecamente, no intrínsecamente. Los objetos no se dan su identidad a sí mismos, ni su identidad se encuentra «contenida» en ellos o «dada» en su propia naturaleza de una forma que pueda simplemente observarse, detectarse, medirse o describirse. La identidad de las cosas es *proyectada* por nosotros. Los objetos tienen propiedades independientemente de nosotros (o al menos puede concederse esto sin que afecte a mi argumento); pueden ser independientemente de nosotros rojos, verdes, altos, bajos, hechos de moléculas de H2O o hechos de átomos con número atómico 79. Pero, como dice Sidelle, hay siempre un punto de arbitrariedad, esto es, un punto de *arbitrio*, de *decisión* (consciente o inconsciente), en considerar que son estas o aquellas propiedades las que deberían delimitar ontológicamente su identidad (o sea, ser parte de su esencia), y no otras. Esto tiene implicaciones extraordinariamente profundas para toda la filosofía.

- Una de esas implicaciones es que los debates, tanto cotidianos como técnicos, respecto a la identidad de algún ente o conjunto de entes, podrían empezar a tratarse, a la vista de una teoría antirrealista de la identidad como la aquí presentada, de manera menos dogmática y más flexible, pasando muchos de ellos de ser *desacuerdos profundos* (Fogelin 1985) a ser desacuerdos con vías de resolución normales, mediante un reconocimiento consciente por ambas partes de que no hay una que esté en posesión de la «verdad metafísica» inherente «en las cosas mismas» (que es la presuposición realista de fondo), y que se trata, en cambio, de encontrar consensos y *negociar* una solución, más que de «descubrir» la verdad metafísica del asunto (Robledo 2021). Esto podría ser beneficioso de cara a disolver varios bloqueos filosóficos y, por extensión, en ocasiones, también políticos.

- Respecto a los objetivos marcados en la Introducción, creo que me he posicionado de manera clara en varios debates de actualidad dentro del campo de la metafísica analítica: el debate sobre cuál ha de ser la noción de identidad y sus principios, y el *metadebate* acerca de si debe haber solo una o pueden convivir varia, es decir, entre monismo y pluralismo respecto a la identidad; el debate sobre realismo y antirrealismo respecto a la identidad en el marco de la disputa más amplia entre realismo y antirrealismo metafísico, la cuestión de cómo entender las esencias o la noción de *propiedad esencial*, etc.

- Además de posicionarme en estos debates, ofrezco, creo, propuestas originales respecto a la atribución de identidad: p.ej. la posibilidad de una identidad gradual, abandonando el principio de Binarismo de la Noción Clásica; la posibilidad de una identidad relativa al observador o al punto de vista,

abandonando el principio de Independencia del Observador (introducido también por mí) de la Noción Clásica; la posibilidad de crear y componer criterios de identidad complejos con distintas combinaciones de propiedades necesarias y suficientes, sumando diversas propiedades esenciales en un esquema de identidad (de los cuales expongo varios, también originales), o la aplicación del Eje Analítico-Sintético para poner en una dimensión continua, en lugar de un simple par dicotómico, cosas como la *densidad ontológica* de nuestras teorías (desde las ontologías hipersintéticas hasta las ontologías hiperanalíticas o hiperfragmentadas, con todos los puntos intermedios) o la propia atribución de identidad, haciendo que la solución a cuestiones como «¿existe una cultura europea unitaria?» o «¿existe un feminismo o varios?», en lugar de consistir en un «sí» o un «no» monolíticos, se suavicen estableciendo distintas respuestas posibles dentro de un gradiente que vaya desde el extremo más sintético, donde todo está más unificado, al más analítico, donde todo está más disgregado.

- Esta flexibilidad a la hora de atribuir identidades, haciéndolas dependientes del contexto, de nuestros intereses teóricos y de nuestras inclinaciones en parámetros como el Eje Analítico-Sintético o nuestros compromisos teóricos respecto a distintos *desiderata* en conflicto (*trade-offs*), como la simplicidad, la eficiencia, la tolerancia, o el respeto a las excepciones, en lugar de dar por hecho que *son necesariamente de una manera o de otra*, me parece que puede ser también un aspecto netamente positivo de mi propuesta (o de cualquier propuesta antirrealista en general).

- Una consecuencia saliente de mi posición metafísica y metametafísica, que no quiero dejar de mencionar, es que si la tarea del metafísico es una labor más parecida a la de un ingeniero (de ahí que me haya referido en ocasiones a la «ingeniería metafísica» a lo largo del texto) que a la de un científico según la tradición naturalista, que se dedica a «observar» la naturaleza para intentar descubrir sus secretos; si el metafísico no es tanto un «descubridor de verdades» cuanto un *constructor de sistemas*, entonces es posible concebir que en un futuro la ontología esté mucho más apoyada en disciplinas como las ciencias computacionales, la ingeniería de sistemas y la inteligencia artificial, que en la filosofía concebida al modo tradicional, y realizada en lenguajes naturales como el español o el inglés. Mi predicción es que en un futuro no muy lejano los metafísicos utilizarán *software ontológico* que les ayude a construir sistemas ontológicos y modelar ontologías concretas en el marco de dichos sistemas, de manera parecida a como los arquitectos e ingenieros utilizan *software* de modelado 3D para desarrollar las estructuras que luego implementarán en el mundo real. La ontología como disciplina también pasará

a estar cada vez más y más absorbida por la inteligencia artificial, como le ha pasado a la psicología cognitiva: dado que la tarea de *recrear en las inteligencias artificiales los patrones de división y parcelación de la realidad que hacemos los humanos y animales* será una de las tareas de mayor magnitud e importancia (y con más capital y energía invertidos en ella) de las próximas décadas, es de esperar que lo que hasta ahora hemos hecho los filósofos, usando como medio el lenguaje natural y la intuición, pase a ser una tarea cada vez más realizada por ingenieros informáticos y diseñadores de inteligencias artificiales, que se apoyarán parcialmente en el material filosófico previo (como se apoyan en el material previo de la psicología cognitiva) pero contribuirán independientemente, y de manera muy sustancial, a la disciplina, aunque sin duda desde un ángulo distinto, probablemente más pragmático y de orientación más empírica y menos especulativa. Mi predicción es que el futuro de la ontología se encontrará cada vez más en la inteligencia artificial; y, en esa misma medida, el futuro de las investigaciones respecto a la identidad también.

- Por último, respecto al objetivo principal de contribuir a llenar un vacío teórico en el seno de la metafísica contemporánea al desarrollar una teoría antirrealista de la identidad, que va en contra del consenso realista dominante, creo que, a pesar de sus muchas imperfecciones, este trabajo puede al menos ayudar a llenar un nicho, por minúsculo que sea, dentro de la filosofía actual.

BIBLIOGRAFÍA

–Acero, J. J., Bustos, E. & Quesada. D. (2001): *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Teorema.

–Akiba, K. & Abasnezhad, A. (2014): *Vague Objects and Vague Identity*, Springer.

–Andrade, G. (2010): "La resurrección y la identidad personal", *El Catoblepas*, 101: 17. URL: https://nodulo.org/ec/2010/n101p17.htm

–Aristóteles: *Metafísica*, Gredos, 1944.

–Baillargeon, R. (2004): "Infants' Physical World", *Current Directions in Psychological Science*, 13, 3: 89-94.

–Baillargeon, R., Spelke, E. & Wasserman, S. (1985): "Object permanence in five-month-old infants", *Cognition*, 20: 191-208.

–Baillargeon, R. & DeVos, J. (1991): "Object permanence in young infants: further evidence", Child Development, 62, 6: 1227-1246.

–Baker, A. (2022): "Simplicity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: https://plato.stanford.edu/entries/simplicity/

–Ballarin, R. (2013): "The Necessity of Origin: A Long and Winding Route", *Erkenntnis*, 78, 2: 353-370.

–Baxter, D. (1988): "Many-One Identity", *Philosophical Papers,* 17, 3: 193-216.

–Barnes, E. (2010): "Ontic Vagueness: A Guide for the Perplexed", *Noûs*, 44, 4: 601-627.

–Berglund, A. (2005): *From Conceivability to Possibility*. URL: http://www.thatmarcusfamily.org/philosophy/Course_Websites/Math_S08/Readings/berglund.pdf

–Berto, F. & Plebani, M. (2015): *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, Bloomsbury.

–Black, M. (1952): "The Identity of Indiscernibles", *Mind*, 61, 242: 153-164.

–Bloor, D. (1976/2011): *Conocimiento e imaginario social*, Gedisa.

–Boghossian, P. (1997): "Analyticity", en Hale, B. & Wright, C. (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language,* Blackwell, pp. 331-368.

–Bøhn, E. D. (2009): *Composition as Identity: A Study in Ontology and Philosophical Logic*, PhD dissertation, University of Massachusetts Amherst, *Open Access Dissertations*, 92. URL: https://doi.org/10.7275/f4zq-r707

–Bøhn, E. D. (2021): "Composition as identity: pushing forward", *Synthese*, 198 (Suppl. 18): 4595-4607.

–Brennan, A. (2022): “Necessary and Sufficient Conditions”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: https://plato.stanford.edu/entries/necessary-sufficient/

–Brody, B. (1980): *Identity and Essence*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

–Brown, D. (1991): *Human Universals*, Temple University Press.

–Carey, S. (2011): *The Origin of Concepts*, Oxford University Press.

–Carnap, R. (1950): “Empirismo, semántica y ontología”, *Revue Internationale de Philosophie* 4: 20-40.

–Cheries, E.; Mitroff, S.; Wynn, K. & Scholl, B. (2008): “Cohesion as a constraint on object persistence in infancy", *Developmental Science*, 11, 3: 427-432.

–Chisholm, R. (1973): “Parts as Essential to Their Wholes”, *The Review of Metaphysics*, 26, 4: 581-603.

–Chisholm, R. (1975): “Mereological Essentialism: Further Considerations”, *The Review of Metaphysics*, 28: 477-84.

–Colomina, J. J. (2018): *Formal Approach to the Metaphysics of Perspectives*, Springer.

–Cotnoir, A. J. & Baxter, D. (2014): *Composition as Identity*, Oxford University Press.

–Cotnoir, A. J. & Varzi, A. (2021): *Mereology*, Oxford University Press.

–Cresswell, M. J. & Hughes, G. E. (1996): *A New Introduction to Modal Logic*, Routledge.

–Damnjanovic, N. (2009): “Sperm, eggs, and hunks: Biological origins and identity”, *Acta Analytica*, 24, 2: 113-126.

–De Araujo, E. (2021): *Different Sameness: Essays on Non-Standard Views of Identity*, tesis doctoral, Ohio State University. URL: https://philpapers.org/archive/DEADSE.pdf

–Dennett, D. (1991): *Consciousness Explained*, Nueva York: Little, Brown and Company.

–Fine, K. (1994): “Essence and Modality: The Second *Philosophical Perspectives* Lecture”, *Philosophical Perspectives*, 8: 1-16.

–Finocchiaro, P. (2019): “Ideology and its role in metaphysics”, *Synthese*, 198, 2: 957-983.

–Fogelin, R. (1985): “The Logic of Deep Disagreements”, *Informal Logic*, 7, 1: 3-11.

–Forbes, G. (2002): “Origins and Identities”, en Bottani, A., Carrara, M. & Giaretta, P. (eds.), *Individuals, Essence and Identity: Themes of Analytic Metaphysics*, 319-340.

–French, S. & Bigaj, T. (2024): “Identity and Individuality in Quantum Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: https://plato.stanford.edu/entries/qt-idind/

–Gabriel, M. (2015): *Por qué el mundo no existe*, Pasado y Presente.

–Gallois, A. (1992): *Occasions of Identity: A Study in the Metaphysics of Persistence, Change, and Sameness*, Oxford University Press.

–Gallois, A. (2005): "The Simplicity of Identity", *The Journal of Philosophy*, 102, 6: 273-302.

–Gallois, A. (2016): *The Metaphysics of Identity*, Routledge.

–Geach, P. (1967): "Identity", *Review of Metaphysics*, 21, 1: 3-12.

–Geach, P. (1973): "Ontological Relativity and Relative Identity", en Munitz, M. (ed.), *Logic and Ontology*, New York University Press, pp. 287-302.

–Glazier, M. (2022): *Essence*, Cambridge University Press.

–Goodman, N. (1978/2013): *Maneras de hacer mundos*, A. Machado Libros.

–Gopnik, A. (2010): *El filósofo entre pañales*, Ediciones Martínez Roca.

–Han, B. (2017): *Shanzhai*, Buenos Aires: Caja Negra Editora.

–Harman, Graham (2018): *Object-Oriented Ontology*, Penguin Books.

–Haslanger, S. & Kurtz, R. M. (eds.) (2006): *Persistence: Contemporary Readings*, Bradford Books.

–Hawley, K. (2001): *How Things Persist*, Oxford University Press.

–Hawthorne, J. (2007): "Three-Dimensionalism vs. Four-Dimensionalism", en Sider, T., Hawthorne, J. & Zimmerman, D. (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell, 263-282.

–Hawthorne, J. & Gendler, T. S. (2000): "Origin Essentialism: the Arguments Revisited", *Mind*, 109: 285–298.

–Hawthorne, J. & Gendler, T. S. (eds.) (2002): *Conceivability and Possibility*, Oxford University Press.

–Henderson, L. (2022): "The Problem of Induction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: https://plato.stanford.edu/entries/induction-problem/

–Hirsch, E. (1992): *The Concept of Identity*, Oxford University Press.

–Hobbes, T. (1655/1839): *Elements of Philosophy*, Tomo I, "Concerning Body" (*De Corpore*), Londres: John Bohn.

–Hoffman, D. (2019): *The Case Against Reality*, W. W. Norton & Company.

–Hume, D. (1748/1999): *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press.

–Hummel, J. (2013): "Object Recognition", en Reisberg, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Cognitive Psychology*.

–Huntley-Fenner, G., Carey, S. & Solimando, A. (2002): "Objects are individuals but stuff doesn't count: perceived rigidity and cohesiveness influence infants' representations of small groups of discrete entities", *Cognition*, 85: 203-221.

–Juhl, C. & Loomis, E. (2009): *Analyticity*, Routledge.

–Kant, I. (1783/1997): *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Cambridge University Press.

–Kant, I. (1787/2005): *Crítica de la razón pura*, Taurus.

–Kantorowicz, E. (1957/2012): *Los dos cuerpos del rey*: *Un estudio de teología política medieval*, Ediciones Akal.

–Keil, F. (1992): *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*, MIT Press.

–Kuhn, T. (1962/2016): *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica.

–Kripke, S. (1971): "Identity and Necessity", en Munitz, M. (ed.), *Identity and Individuation*, New York University Press, pp. 135-164.

–Kripke, S. (1980/2017): *El nombrar y la necesidad* (trad. Margarita Valdés), Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

–Lakatos, I. (1994/1976): *Pruebas y refutaciones*, Alianza Editorial.

–Latour, B. (2013): *An Inquiry Into Modes Of Existence*, Harvard University Press.

–Leibniz, G. (1720/2013): *Monadología*, Biblioteca Nueva.

–Lewis, D. (1986): *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell.

–Locke, J. (1690/1980): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional.

–Loux, M. J. (ed.) (1979): *The Possible and the Actual*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

–Loux, M. J. & Crisp, T. (2005): *Metaphysics: A Contemporary Introduction* (4ª ed.), Routledge.

–Lowe, E. J. (1983): "On the Identity of Artifacts", *The Journal of Philosophy*, 80, 4: 220-232.

–Lowe, E. J. (1989): "What is a Criterion of Identity?", *The Philosophical Quarterly,* 39, 154: 1-21.

–Mackie, P. (2002): "Forbes on Origins and Identities", en Bottani, A., Carrara, M. & Giaretta, P. (eds.), *Individuals, Essence and Identity: Themes of Analytic Metaphysics*, 341-352.

–Mackie, P. (2006): *How Things Might Have Been: Individuals, Kinds, and Essential Properties*, Oxford: Oxford University Press.

–Mackie, P. & Jago, M. (2022): "Transworld Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: https://plato.stanford.edu/entries/identity-transworld/

–Magidor, O. (2011): “Arguments by Leibniz’s Law in Metaphysics”, *Philosophy Compass*, 6, 3: 180-195.

–McDaniel, K. (2004): “Modal Realism with Overlap”, *Australasian Journal of Philosophy*, 82, 1: 137-152.

–McDaniel, K. (2010): “A Return to the Analogy of Being”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 81, 3: 688-717.

–Meillassoux, Q. (2020): *Metafísica y ficción de los mundos sin ciencia*, Casus Belli.

–Merricks, T. (1999): “Persistence, Parts, and Presentism”, *Noûs*, 33: 421-438.

–Miller, J. T. M. (2022): *Metaphysical Realism and Anti-Realism*, Cambridge University Press.

–Moffatt, P.; Sitzia, S. & Zizzo, D. (2015): “Heterogeneity in preferences towards complexity”, *Journal of Risk and Uncertainty*, 51, 2: 147-170.

–Munitz, M. (ed.) (1971): *Identity and Individuation*, Nueva York: New York University Press.

–Nubiola, J. (1991): *El compromiso esencialista de la lógica modal*, EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra.

–Parfit, D. (1984): *Reasons and Persons*, Oxford University Press.

–Parsons, T. (1987): “Entities without Identity”, *Philosophical Perspectives*, 1: 1-19.

–Parsons, T. (2000): *Indeterminate Identity: Metaphysics and Semantics*, Clarendon Press.

–Parsons, T. & Woodruff, P. (1995): “Worldly Indeterminacy of Identity”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95: 171-191.

–Pérez Otero, M. (1999): *Conceptos modales e identidad*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

–Piaget. J. (1954): *The Construction of Reality in the Child*, Routledge.

–Piaget, J. & Inhelder, B. (1974): *The Child’s Construction of Quantities*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

–Priest, G. (1989): “Primary Qualities Are Secondary Qualities Too”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 40, 1: 29-37.

–Priest, G. (2014): *One*, Oxford University Press.

–Priest, G.; Tanaka, K. & Weber, Z. (2022): “Paraconsistent Logic”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: https://plato.stanford.edu/entries/logic-paraconsistent/

–Pritchard, D. (2000): *Popular Chess Variants*, Batsford Ltd.

–Putnam, H. (1975): “The meaning of meaning”, en Putnam, H., *Mind, Language and Reality – Philosophical Papers Vol. 2*, Cambridge University Press.

–Quine, W. V. O. (1953): *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

–Quine, W. V. O. (1984): *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Anaya.

–Robertson, T. (1998): "Possibilities and the Arguments for Origin Essentialism", *Mind*, 107, 428: 729–750.

–Robledo, J. (2021): "Desacuerdos profundos, elección de criterios y exigencia de coherencia", *Revista Iberoamericana de Argumentación*, 22: 1-40.

–Roca-Royes, S. (2023): *Modality*, Cambridge University Press.

–Romerales, E. (1993): "¿Consiste en algo ser una y la misma persona?", *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 6: 97-118.

–Romerales, E. (2003): "Constitución, identidad y existencia intermitente", *Revista de Filosofía*, 28, 1: 107-127.

–Rovelli, C. (1996): "Relational Quantum Mechanics", *International Journal of Theoretical Physics,* 35, 8: 1637-1678.

–Rovelli, C. & Laudisa, F. (2019): "Relational Quantum Mechanics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/qm-relational/

–Scaltsas, T. (1980): "The Ship of Theseus", *Analysis*, 40, 3: 152-157.

–Scaltsas, T. (1981): "Identity, origin, and spatiotemporal continuity", *Philosophy*, 56, 217: 395-402.

–Scholl, B. (2007): "Object Persistence in Philosophy and Psychology", *Mind & Language*, 22, 5: 563-591.

–Seibt, J. (ed.) (2003): *Process Theories*, Springer.

–Shumener, E. (2022): *Identity*, Cambridge University Press.

–Sidelle, A. (1989): *Necessity, Essence, and Individuation: A Defense of Conventionalism*, Cornell University Press.

–Sider, T. (1996): "All the World's a Stage", *Australasian Journal of Philosophy*, 74: 433-453.

–Sider, T. (2001): *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press.

–Smart, B. (1972): "How to Reidentify the Ship of Theseus", *Analysis,* 32, 5: 145-148.

–Smart, B. (1973): "The Ship of Theseus, the Parthenon and Disassembled Objects", *Analysis*, 34, 1: 24-27.

–Soames, S. (2006): “Kripke, the Necessary Aposteriori and the Two-Dimensionalist Heresy”, en García-Carpintero, M. & Macià, J. (eds.), *Two-Dimensional Semantics*, Oxford University Press, 272-292.

–Soames, S. (2014): “Kripke on Epistemic and Metaphysical Possibility: Two Routes to the Necessary A Posteriori”, en Soames, S., *Analytic Philosophy in America (And Other Historical and Contemporary Essays)*, Princeton University Press, pp. 167-188.

–Sonsino, D.; Benzion, U. & Mador, G. (2002): “The Complexity Effects of Choice with Uncertainty: Experimental Evidence”, *The Economic Journal*, 112, 482: 936-965.

–Spade, P. & Panaccio, C. (2019): “William of Ockham”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: https://plato.stanford.edu/entries/ockham/

–Spalding, K. L. et al. (2005): “Retrospective Birth Dating of Cells in Humans”, *Cell*, 122: 133-143.

–Spelke, E. (1990): “Principles of Object Perception”, *Cognitive Science*, 14: 29-56.

–Spelke, E. et al. (1995): “Spatiotemporal continuity, smoothness of motion and object identity in infancy”, *British Journal of Developmental Psychology*, 13: 113-142.

–Stalnaker, R. (2003): *Ways a World Might Be*, Oxford: Oxford University Press.

–Ter Laak, J. (1996): “Las cinco grandes dimensiones de la personalidad”, *Revista de Psicología*, 14, 2: 129-181.

–Thomasson, A. (2020): *Norms and Necessity*, Oxford University Press.

–Torza, A. (2023): *Indeterminacy in the World*, Cambridge Elements in Metaphysics series, Cambridge University Press.

–Varzi, A. (2003): “Naming the Stages”, *Dialectica*, 57: 387-412.

–Varzi, A. (2016): “Mereology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: https://plato.stanford.edu/entries/mereology/

–Viveiros de Castro, E. (2011): *Metafísicas caníbales*: *Líneas de antropología postestructural*, Katz Editores.

–Wallace, M. (2019): “The Lump Sum: A Theory of Modal Parts”, *Philosophical Papers*, 48, 3: 403-435.

–Wallace, M. (2023): *Parts and Wholes: Spatial to Modal*, Cambridge University Press.

–Wasserman, R. (2003): “The Argument from Temporary Intrinsics”, *Australasian Journal of Philosophy*, 81, 3: 413-419.

–Wiggins, D. (1967): “Identity and Spatiotemporal Continuity”, Blackwell Publishers.

–Wiggins, D. (2001): *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press.

–Wiggins, D. (2017): *Continuants: Their Activity, Their Being and Their Identity*, Oxford University Press.

–Wilcox, T. & Baillargeon, R. (1998): "Object individuation in infancy: the use of featural information in reasoning about occlusion events", *Cognitive Psychology*, 37: 97-155.

–Xu, F. (1997): "From Lot's Wife to a Pillar of Salt: Evidence that *physical object* is a Sortal Concept", *Mind and Language*, 12, 3-4: 365-392.

–Xu, F. (1999): "Object individuation and object identity in infancy: The role of spatiotemporal information, object property information, and language", *Acta Psychologica*, 102: 113-136.

–Xu, F. (2005): "Categories, kinds and object individuation in infancy", en Gershkoff-Stowe, L. & Rakison, D. (eds.), *Building object categories in developmental time*. Papers from the 32nd Carnegie Symposium on Cognition. Nueva Jersey: Erlbaum, 63-89.

–Xu, F. & Carey, S. (1996): "Infants' Metaphysics: The case of numerical identity", *Cognitive Psychology*, 30: 111-153.

–Xu, F., Carey, S. & Quint, N. (2004): "The emergence of kind-based object individuation in infancy", *Cognitive Psychology*, 49: 155-190.

–Xu, F., Carey, S. & Welch, J. (1999): "Infants' ability to use object kind information for object individuation", *Cognition*, 70: 137-166.

–Yablo, S. (1993): "Is Conceivability a Guide to Possibility?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 53: 1-42.