



Esquisabel, Oscar M.



Leibniz sobre la verdad y la coherencia

Revista de Filosofía y Teoría Política

1999, no. 33, p. 167-199.

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](#), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Esquisabel, O. M. (1999) *Leibniz sobre la verdad y la coherencia* [En línea]. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (33). Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2794/pr.2794.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia *Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons*.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

Leibniz sobre la verdad y la coherencia

Oscar M. Esquilsabel

(Universidad Nacional de La Plata)

Se aborda en este trabajo la cuestión de los elementos coherentistas en la obra de Leibniz y se examina la posibilidad de considerarlos como los rudimentos de una teoría de la verdad. En conexión con este problema, la investigación también indaga sus posibles vinculaciones con un incipiente pragmatismo, como es usual en las teorías coherentistas. Finalmente, se trata de aclarar la conexión de estos posibles modos en que Leibniz concebiría la verdad con su teoría explícita, a saber, la concepción de la verdad como inhesión, que, en última instancia, tiene su fundamento en la correspondencia.

Antes de analizar estos problemas, será conveniente aclarar el sentido en que se emplearán en este contexto las denominaciones 'teoría coherentista de la verdad', 'teoría pragmatista' y 'teoría de la correspondencia'. Por una teoría coherentista de la verdad se entiende aquella concepción de la verdad que sostiene 1) que los portadores de la verdad son las proposiciones y 2) que la verdad de la proposición consiste en su coherencia o concordancia con el resto de las proposiciones del sistema. Las condiciones más importantes para la verdad como coherencia son la interdeducibilidad, la

consistencia y la interconexión semántica. En cambio, la teoría pragmatista de la verdad sostiene 1) que la verdad se predica de proposiciones y 2) que una proposición es verdadera, si constituye un principio de acción exitosa. Por último, la teoría de la verdad como correspondencia afirma que 1) la verdad se predica de las proposiciones y que 2) una proposición es verdadera cuando hay cierta relación entre lo que la proposición afirma y el hecho al cual se refiere.

Naturalmente, no se pretende dar aquí una versión exhaustiva de las tres teorías. Pero es conveniente ofrecer una caracterización general de las diferentes concepciones de la verdad para que sirvan como hilo conductor en la interpretación de los textos leibnicianos.

1. La verdad como Inhesión

En primer lugar, será preciso exponer la noción leibniana de la verdad proposicional, basada fundamentalmente en la idea de inhesión o inclusión. De este concepto, Leibniz deriva un criterio específico de verdad proposicional: la reducción a identidades. De la verdad enunciativa, Leibniz afirma:

"... he dado una razón decisiva, que, a mi parecer, tiene el rango de demostración: y es que siempre, en toda proposición afirmativa, verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado se halla de alguna manera comprendida en la del sujeto, praedicatum inest subjecto; y no puedo concebir la verdad de otro modo."

“Verdadera es una afirmación cuyo predicado está incluido en el sujeto, y así en toda proposición verdadera afirmativa, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está contenida en la noción del sujeto; de manera que quien comprendiese perfectamente ambas nociones del modo como las comprende Dios vería con ello claramente que el predicado está incluido en el sujeto”.²

A pesar de provenir de fuentes diferentes, el contenido de ambas citas coincide: en ambos pasaje se afirma que toda proposición verdadera es virtualmente idéntica. Así, la definición de verdad depende del principio de identidad. Toda proposición verdadera ha de ser analítica en el sentido kantiano. De esta concepción se sigue un criterio de verdad que consiste en la resolución de una proposición en identidades mediante el análisis de sus términos: para determinar la verdad de un enunciado sólo se requiere que se establezca analíticamente que la noción del predicado se halla contenida en la noción del sujeto; de esa manera, el análisis revela que el enunciado reducido constituye una instancia del principio de identidad, que es una verdad a priori inmediata.

Más allá de las objeciones lógicas que enfrenta esta concepción de la verdad y del criterio, surge inmediatamente una dificultad obvia. En efecto, no siempre es posible reducir las verdades a identidades; en ciertos casos el análisis de las proposiciones resulta infinito, sólo compatible con un entendimiento conmensurable con la complejidad que este tipo de enunciados implica. Esta consideración se aplica a los enunciados contingentes, referidos a la experiencia.

De este modo, para el entendimiento humano sólo es posible establecer por este procedimiento analítico la verdad de las proposiciones

necesarias, e.d. aquéllas cuyas contradictorias son imposibles. A esta clase pertenecen los enunciados de la lógica y de la matemática. Por otra parte, el ser humano no posee la capacidad para realizar un análisis de los términos que intervienen en las proposiciones contingentes o verdades de hecho, ya que dicho análisis es necesariamente infinito. El criterio de la reducción a identidades, por consiguiente, no puede aplicarse a este género de enunciados, si nos limitamos a la situación de un entendimiento finito. Así, para las verdades de experiencia o contingentes se requiere estipular otros criterios.

2.1. Criterios de coherencia

2. Criterios coherentistas de la verdad

Como ocurre a menudo con otros aspectos del pensamiento leibniciano, no hay en la obra de Leibniz un desarrollo sistemático de estos criterios, con la excepción de un escrito sin fecha titulado *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (GP VII 319, en adelante **DMdPh**). Este trabajo pertenece probablemente al período que culmina con la formulación del *Nouveau système*. Si es así, su redacción tuvo lugar entre los años 1690 y 1695. Aunque no en forma extensa, Leibniz expone en **DMdPh** de modo bastante sistemático una serie de criterios o notas que han se han interpretado como la formulación de una teoría coherentista de la verdad³. Sin entrar a considerar aún si esta interpretación es correcta o no, se puede decir en principio que estos criterios estipulan las condiciones que una percepción debe cumplir para que se la considere real. Los requisitos se formulan fundamentalmente en términos de coherencia interna de las percepciones o fenómenos. Así, se cae en la tentación de extraer inmediatamente la conclusión de que Leibniz es un coherentista. Esta afirmación sin matices presenta dificultades que se examinan más

³Así lo hacen, por ejemplo, Rescher [1972] 11 s y Burkhardt [1980], 243 y 247.

adelante.

De todas maneras, si dejamos por ahora a un lado la cuestión de la verdad, que al fin y al cabo es una cuestión semántica y ontológica, y abordamos la cuestión por el lado de la certeza -un problema "epistémico"- no es difícil comprender por qué Leibniz ofrece una criteriología coherentista para la certeza respecto de la verdad empírica. Al respecto, conviene recordar que Leibniz reconoce dos clases muy diferentes de certeza que corresponden respectivamente al tipo lógico de proposiciones a las cuales van anejas. Dicho de otra manera, reconoce por una parte la certeza metafísica, propia de las "verdades necesarias" y por la otra una "certeza moral" asociada a las "verdades de hecho" o contingentes⁴. A diferencia de Descartes, Leibniz delimita las propiedades epistémicas de las proposiciones sobre la base de sus características intrínsecas. Las verdades necesarias son "finitamente idénticas". Esta cualidad permite que se las pueda demostrar en forma absoluta y a priori; de allí el carácter de la certeza que se puede alcanzar en el dominio de lo necesario. Por el contrario, las proposiciones de hecho no se pueden someter a un análisis terminable que determine su verdad a priori; la certeza que se pueda obtener con relación a semejante género de verdades, aunque pueda llegar a ser muy alta e incluso máxima, es de un tipo inconmensurable con la primera, pues está vinculada con una clase de prueba radicalmente distinta de la que corresponde a las verdades necesarias. Así, el carácter de la fundamentación viene a desempeñar un papel esencial para diferenciar las formas de certeza.

Es claro que la reducción a identidades (que Leibniz identifica con el intercambio definicional, pero también con la *reductio ad absurdum*) representa la forma de prueba típica para las verdades necesarias. En lo que respecta a la certeza moral, la experiencia o los datos de la percepción parecen proporcionar la fuente natural de evidencia adecuada

a los enunciados fácticos. Sin embargo, el recurso a la evidencia empírica tiene que enfrentarse a dos reparos: por una parte, su carácter falaz, imperfecto y corregible, por la otra, la posibilidad de una ilusión universal a que está sometido el conocimiento experiencial, es decir, la sospecha radical relativa a la no verdad absoluta del mundo sensible. El primer reparo es el que clásicamente se ha dirigido contra una confianza acrítica en lo empírico, el segundo corresponde más bien al modo cartesiano de plantear el problema del conocimiento. Leibniz asume los dos problemas e intenta dar una respuesta unitaria.

Su ontología del sujeto, en especial, su representacionalismo, predetermina el modo típico de argumentación. Así, el sujeto, es decir, el alma, no puede ir más allá de sus percepciones de modo de llegar hasta las cosas mismas. En rigor de verdad, el sujeto de conocimiento sólo tiene certeza absoluta de su propia existencia y de sus fenómenos mentales o apariencias. En cambio, la existencia de una realidad extramental o en sí carece de evidencia inmediata. En particular, no puede deducirla analíticamente de las percepciones privadas. Otra consecuencia es que no se tiene derecho a concluir que los fenómenos -entendidos no como correlatos intencionales, sino como estados mentales representativos- posean una realidad en sí o al menos algún tipo de semejanza con las propiedades de las cosas en sí. El sujeto no puede comparar sus percepciones con las cosas, sino percepciones con percepciones. Esta circunstancia pone en entredicho precisamente la "realidad", el carácter "cósico" atribuido ingenuamente a los datos perceptivos. No cabe en este trabajo desarrollar una crítica de las archiconocidas prestidigitaciones del representacionalismo, pero es obvio que del hecho cierto de que estemos sometidos permanentemente a la posibilidad de errores perceptivos no se concluye de ninguna manera que debamos elevar una duda radical contra la realidad del mundo de la percepción. Leibniz cayó también víctima de este hechizo epistemológico y confundió una cuestión con otra. Supuso que al dar una solución al problema de la supresión de los errores perceptivos estaba también respondiendo a la cuestión de la irrealidad de los fenómenos. Así, al

fundar la evidencia para porciones de conocimiento perceptivo, creyó asegurar los títulos para la percepción como fuente de evidencia.

La estrategia leibniziana para certificar la evidencia de los enunciados empíricos recurre a la idea básica de asegurar un dominio de evidencias inmediatas a posteriori para después superponer sobre él una estructura de grados crecientes de certeza o aceptación. La pertenencia de una percepción o de una proposición empírica a las clases caracterizadas por cada uno de estos grados se rige por criterios de aceptación cuyo índice de rigurosidad aumenta en proporción directa a la exigencia de seguridad epistémica. Los requisitos más estrictos, cuyo cumplimiento implica también el de los grados inferiores, corresponden al máximo grado de aceptabilidad, la certeza moral o, empleando una terminología actual, la evidencia mediata⁵. Para afirmar la base segura de la evidencia inmediata, Leibniz recurre a la noción de verdad primera de hecho, que se contrapone a la verdad primera de razón:

“Las verdades son de hecho o de razón. La primera de las verdades de razón es el principio de contradicción o, lo que es lo mismo, de los idénticos. Hay tantas primeras verdades de hecho como percepciones inmediatas, o, por decirlo así, conciencias. Pero no sólo soy consciente de mí, que pienso, sino también de mis pensamientos, y no es más verdadero o cierto que yo pienso, que

⁵ Llaman la atención las similitudes que existen entre los criterios leibnizianos y los que Roderick Chisholm ha desarrollado en [1977]. Como es sabido, Chisholm se inspira en la teoría probabilista de Carnéades. También Leibniz conocía el probabilismo del escéptico académico, como lo han probado los numerosos estudios de Ezequiel de Olaso acerca de la relación del filósofo con el escepticismo antiguo. No sería aventurada la hipótesis de que Leibniz, como Chisholm, se haya inspirado en el escepticismo académico para la elaboración de sus propios criterios.

el que estas o esas cosas son pensadas por mí. Así pues, es lícito reducir sin inconvenientes las primeras verdades de hecho a estas dos: yo pienso, y diversas cosas son pensadas por mí".⁶

La misma distinción se halla en el siguiente pasaje:

"En efecto, la experiencia inmediata,... es el primer principio de las verdades de hecho, así como el principio de contradicción es el primer principio de las verdades de razón; ambos principios han sido dispuestos de tal modo que, si no se los admitiese, careceríamos de todo fundamento (ratio) para la comprobación de la verdad. Ahora bien, denomino experiencias inmediatas a aquellas proposiciones según las cuales percibimos que algo se nos aparece..."⁷

Leibniz denomina experiencias inmediatas a lo que en la jerga de la teoría del conocimiento recibe el nombre de 'proposiciones autopresentantes'⁸. La caracterización leibniziana de estas "experiencias inmediatas" tiende a corregir la insuficiencia de la formulación del cogito cartesiano, que acentúa la evidencia del acto intencional y desatiende

6GP IV 357 (EF 418) además EF 569: "... son primeros principios en general las verdades que no pueden ser probadas. Y éstas son dobles, de la experiencia y de la razón. Los primeros principios de la experiencia son todo lo que experimentamos en nosotros con un sentir inmediato, por ejemplo, que percibimos la variedad de las cosas. Los primeros principios de razón son los que surgen de la naturaleza de la verdad y tales son todas las proposiciones de género idéntico".

7GP IV 329.

8Chisholm [1977].

los contenidos. La formulación leibniziana se acerca curiosamente a la teoría fenomenológica de los actos intencionales. Así, el esquema general de una proposición inmediata resume la evidencia autopresentante de que el cogito está siempre acompañado de sus cogitata. La expresión “algo se me aparece” intenta expresar esta circunstancia. La experiencia inmediata, por consiguiente, es autoevidente a posteriori. Sólo la puede establecer una conciencia cuya existencia es contingente y que se sabe existente en tanto tiene experiencia de sí misma. El principio de su inmediatez es la coincidencia entre el acto y su objeto⁹.

Una vez asegurado el punto de partida mediante las experiencias inmediatas, es preciso construir con ellas toda la estructura de la certeza empírica. En este punto se articulan los criterios de DMdPh. Como se adelantó en un párrafo anterior, su aplicación al material proporcionado por la experiencia inmediata, que en DMdPh recibe el nombre de “lo que existe sin prueba”¹⁰, permite la justificación de las proposiciones referidas a los objetos de experiencia. Los enunciados que expresan “lo que existe sin prueba” constituyen, usando el término con cierta liberalidad, aserciones puramente “fenomenológicas”. No pretenden afirmar la existencia de nada que vaya más allá de una descripción de los estados y “datos” privados. No son téticos en el sentido de afirmar una existencia “extramental”. Se plantea así la trajinada cuestión de la existencia en sí de la cosa empírica y el sentido que se le debe dar al

9NE 367.

10GP VII 319 (EF 265): “Juzgo, por lo pronto, que existe sin prueba, por simple percepción, o sea, por experiencia, aquello de que soy consciente en mí, a saber: primero, yo, que pienso una variedad de cosas, después los diversos fenómenos mismos, o sea las apariciones que existen en mi mente. En efecto estos dos aspectos pueden ser objeto de comprobación porque la mente los percibe inmediatamente sin intermediario alguno; y es tan cierto que en mi mente existe la representación de la montaña de oro o del centauro cuando los sueño, como es cierto que yo, que sueño, existo. En realidad, ambos aspectos están contenidos en la siguiente fórmula: es cierto que el centauro se me aparece”.

predicado real en el contexto del representacionalismo leibniziano. Anteriormente se aludió a que en este pantanoso terreno existe una irrefrenable tendencia a pasar de sanos criterios de corrección y confirmación empírica a una solución del problema de la realidad objetiva de la percepción en general. Las vicisitudes de esta transición se examinan más adelante.

Supuesto que Leibniz con el término "real" tanto quiera significar la existencia del sujeto como la de algo que se halla fuera de él, se plantea el problema de establecer la realidad o irrealidad de un fenómeno, que se concibe como un estado del sujeto. La cuestión se puede traducir también en términos de la verdad o falsedad de la proposición que expresa ese fenómeno.

Ya se ha dicho que el sujeto no puede comparar sus percepciones (fenómenos, ideas) con las cosas mismas (supuesto que éstas existan en un sentido físico), puesto que no puede ir más allá de sus propias percepciones. Los criterios para establecer sea la realidad o irrealidad de un fenómeno, sea la verdad o falsedad de una proposición perceptiva, deberán atender a las relaciones que los datos de la percepción guardan entre sí. En la medida en que la certeza es un asunto del apoyo mutuo que se prestan las percepciones, se puede hablar de criterios de confirmación basados en la coherencia.

Los criterios según los cuales se juzgan los fenómenos se dividen en dos grupos. Los primeros atienden a las características fenoménicas intrínsecas. En cambio, los del segundo grupo tiene en cuenta las relaciones de un fenómeno con los restantes:

"Veamos ahora mediante qué indicios conocemos cuáles fenómenos son reales. Sobre este punto juzgamos, pues, ateniéndonos ya al fenómeno mismo, ya a los fenómenos antecedentes y consecuentes".¹¹

Los criterios de la primera clase apuntan a las cualidades representativas del fenómeno consistentes en la vivacidad, multiplicidad y congruencia interna. Esta última característica sirve de transición al grupo de criterios extrínsecos:

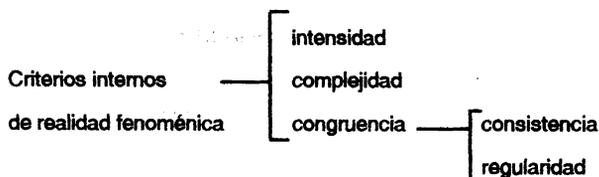
"Ateniéndonos al fenómeno mismo, lo juzgamos real si es vívido, múltiple, congruente. Será vívido si ciertas cualidades como la luz, el color, la temperatura, aparecen suficientemente intensas. Será múltiple si las cualidades son variadas y aptas para realizar muchos experimentos y observaciones nuevas; por ejemplo si en el fenómeno experimentamos no sólo colores, sino también olores, sabores, cualidades táctiles, y todas estas cosas ya sea en el todo, ya sea en sus diversas partes; y a todas estas cualidades podemos estudiarlas de acuerdo con sus diversas causas... El fenómeno será congruente, cuando se componga de numerosos fenómenos cuya razón puede darse por su relación recíproca o por alguna hipótesis común lo suficientemente simple; además será congruente si conserva una relación habitual con otros fenómenos que se nos han presentado a menudo de un modo tal que las partes del fenómeno tienen la posición, el orden y el resultado que han tenido fenómenos similares".¹²

Los criterios internos imponen exigencias de complejidad creciente. La vivacidad constituye un criterio psicológico referido a la intensidad de las materias sensibles de la presentación. A pesar de no

12GP VII 319-20 (EF 266).

ser suficiente por sí mismo para garantizar la realidad de una percepción, proporciona una primera base de evidencia que se complementa mediante las propiedades requeridas por los siguientes criterios. El segundo requisito, la multiplicidad, atiende a la complejidad empírica del fenómeno y a la posibilidad de realizar sobre él sencillas experimentaciones.

En lo que respecta a la congruencia, se puede dividir en dos tipos de requisitos. Por un lado, se trata de exigencias de coherencia o consistencia "interna". Así, se pide que los fenómenos parciales que componen un fenómeno total se expliquen y confirmen mutuamente o bien puedan explicarse en conjunto a partir de una hipótesis común, la luz y el calor, por ejemplo, mediante la presencia del fuego. Por otra parte, se exige como criterio de congruencia la regularidad "inductiva" del fenómeno. Su composición y estructura consistentes en las partes y su orden respectivo debe conformarse a la idea o representación que tenemos del género al cual ese fenómeno presuntamente pertenece. Como se ve, los criterios de congruencia rebasan los datos meramente representativos, ya que plantean la exigencia de proporcionar explicaciones y apelan a hipótesis inductivas conectadas con nuestra experiencia pasada. Al estipular consideraciones que ponen en juego conocimiento de tipo proposicional, como son las hipótesis explicativas y las generalizaciones inductivas, se sobrepasa lo inmediatamente dado y se lo conecta con el plano discursivo y conceptual. De esta manera, se prepara la transición a los criterios de la segunda clase. La conexión de unos fenómenos con otros sólo se puede verificar mediante el nexo del conocimiento proposicional. La certeza de la realidad de un fenómeno proviene de su integrabilidad en el resto del conocimiento admitido. Para resumir, se presenta a continuación un cuadro que esquematiza los criterios internos:



El requisito general del criterio de la congruencia pide, entonces, coherencia recíproca de las partes del fenómeno, subsunción integral a hipótesis explicativas sencillas y regularidad. El criterio de regularidad conecta el primer grupo de notas distintivas con el grupo de criterios "extrínsecos", que tienen en cuenta los fenómenos precedentes y los consecuentes:

Pero este indicio [sc. el que se basa en la regularidad] puede referirse al otro modo principal de los exámenes, el que se toma de los fenómenos precedentes. "El fenómeno presente debe ser congruente con aquellos (los fenómenos precedentes) si, a saber, conservan entre sí la misma relación habitual, asimismo si puede darse razón del fenómeno presente por los precedentes, o bien si todos son congruentes con una misma hipótesis como si se tratase de una razón común. Pero el indicio más sólido en cualquier circunstancia es la concordancia con toda la serie de la vida, especialmente si la mayoría de otros sujetos afirman que el mismo fenómeno también es congruente con sus propios fenómenos... Pero el principal indicio de la realidad de los fenómenos, que incluso es suficiente por sí solo, es el éxito en la predicción de los fenómenos futuros a partir de los pretéritos y los presentes, ya sea que aquella predicción se funde en una razón o bien en una hipótesis exitosa hasta ahora, ya sea que se apoye en una relación habitual observada hasta el momento".¹³

El primer criterio es idéntico al último del primer grupo. Obsérvese que el segundo criterio de congruencia o de coherencia estipula para la

conexión entre fenómenos pasados y presentes requisitos similares a los que antes se exigían a las partes de un todo fenoménico actual, e.d. simultáneo. Así, el segundo indicio tiene dos partes: los fenómenos precedentes 1) deben dar razón del presente, deben explicarlo o 2) tanto los fenómenos precedentes como los actuales tienen que ser consistentes con y seguirse de una hipótesis explicativa unitaria. En el primer caso, se alude a una relación de causalidad entre los fenómenos antecedentes y los actuales. En el segundo caso, se exige la congruencia con la hipótesis de una causa única para todos los fenómenos. El tercer requisito de realidad exige del fenómeno la integrabilidad perfecta en el plexo de conocimiento experiencial decantado en el curso de nuestra vida. El conocimiento que hemos ganado a través de nuestra vida individual pasada y presente está constituido por una red de datos fenoménicos, enunciados de experiencia y principios articuladores que tienden a apoyarse mutuamente. Un fenómeno que aspire a la realidad debe poder integrarse en ese entramado.

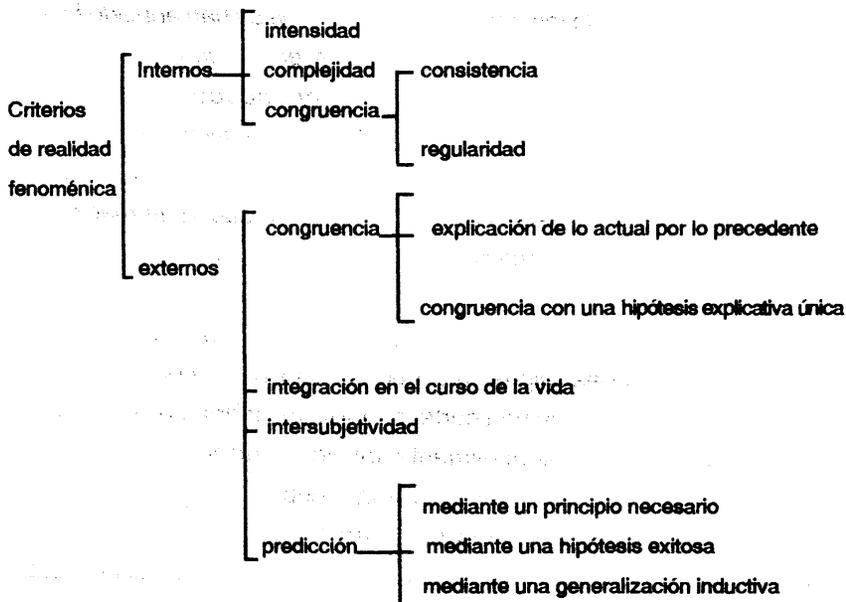
Este patrón de realidad, después de todo privado y monológico, está reforzado por un cuarto criterio que añade a la integrabilidad en el curso de una experiencia vital individual el requisito de la confirmación intersubjetiva. Este criterio supone que poseemos una prueba independiente de la existencia de otras mentes, que Leibniz proporciona más adelante¹⁴. Esta circunstancia, dicho sea al pasar, revela que Leibniz no sólo está pensando en la confirmación de la realidad de un fenómeno, sino en la posibilidad misma de que los fenómenos en cuanto tales no posean un sustrato real "fuera del espíritu".

Hasta ahora, los criterios han tenido en cuenta la conexión de los fenómenos pasados con los presentes. El quinto apunta a una nota decisiva que vale por sí misma como confirmación de la realidad de un fenómeno o de los fenómenos en su conjunto. Se refiere a la posibilidad de predecir exitosamente fenómenos futuros a partir de los presentes y pasados. Se trata de un criterio global de realidad, puesto que una

14GP VII 321 (EF 268).

predicción exitosa provee confirmación tanto de la realidad del fenómeno anticipado, en virtud de su conexión con los ya establecidos como, à rebours, de los que sirvieron como punto de partida. En definitiva, la predicción exitosa es la legitimación sin más de la conexión fenoménica. Obsérvese que Leibniz reconoce tres formas de lograr una predicción exitosa: mediante una razón o principio necesario, mediante una hipótesis que, a pesar de no haber recibido una demostración a priori, no ha sufrido hasta el momento contrastación alguna o, finalmente, aplicando una generalización empírica, inducción o razonamiento analógico¹⁵.

En forma semejante al primer grupo de indicios, tampoco los criterios extrínsecos comparten el mismo grado de importancia en lo que respecta a la certeza que procuran, sino que representan estratos de exigencia y evidencia crecientes. El siguiente cuadro resume la batería completa de los criterios leibnicianos:



15Cfr. Loemker, *On the Elements of Natural Science*, 283-84.

3. Certeza y verdad

Queda en claro que los criterios formulados atienden a los grados de aceptabilidad o confirmación de la realidad de un fenómeno (o de la proposición empírica aneja). Se trata pues de una consideración relativa a la certeza con que se sostiene una proposición. Anteriormente se aludió al género de certeza que le cabe a los enunciados empíricos. Como no es posible una demostración analítica de la verdad de los enunciados empíricos, la certeza que se obtenga por la aplicación de los criterios, aunque muy alta o máxima, carece de la seguridad absoluta que provee la demostración apodíctica de una proposición necesaria:

*“Sin embargo, hay que confesar que los indicios de los fenómenos reales que se han aducido hasta ahora, incluso tomados en su conjunto, no son demostrativos, si bien poseen la máxima probabilidad, o, como se suele decir, procuran una certeza moral, pero de ninguna manera confieren certeza metafísica, de modo que la afirmación de los contrarios implique contradicción”.*¹⁶

A los enunciados empíricos que asertan o suponen la realidad de los fenómenos se les asigna un género de certeza, la moral, adecuado a su tipo lógico. La idea de una certeza moral, se podría decir, pretende conservar el carácter esencialmente falible y corregible de nuestro conocimiento empírico, oponiéndolo a la indubitabilidad de la certeza lógica o metafísica. Sin embargo, mediante una reinterpretación “metafísica” de la certeza moral Leibniz consume la sutil transición desde una teoría coherentista de la confirmación a una teoría de la realidad o de la verdad basada en la coherencia.

Desde el punto de vista de una teoría coherentista de la verdad,

16GP VII 320 (EF 267).

el resultado del examen de los indicios es bastante decepcionante en un primer análisis. Si bien atienden a la congruencia recíproca de los fenómenos, no pretenden constituir una definición de su realidad o "verdad". Constituyen más bien patrones cuya aplicación legítima la aceptación de algo como verdadero o real. Se podría decir que representan formas de evaluar la evidencia empírica. En cuanto tales, no pueden aspirar a ser una definición de la verdad de un enunciado. "Aceptar como verdadero" no es lo mismo que "ser verdadero"; lo primero, obviamente, no implica lo segundo, a no ser que definamos la verdad epistémicamente, es decir, sobre la base de la certeza o la evidencia que algo tiene para un sujeto dado, al estilo de F. Brentano¹⁷ o de la confirmación que proviene de su coherencia con otras cosas, como ocurre en el caso de N. Rescher¹⁸.

De todos modos, no parece muy probable que Leibniz apele al recurso de definir la verdad por la certeza, dadas sus preferencias objetivistas en materia de lógica y teoría del conocimiento. Se podría llegar a la conclusión negativa de que al imputar a Leibniz una teoría coherentista de la verdad, se está confundiendo un criterio de verdad con su definición. Sin embargo, el mismo Leibniz procura la fuente de la confusión, con párrafos como éstos de **DMdPh**:

"Más aún, aunque de toda esta vida se diga que no es sino un sueño y del mundo visible, que no es sino una apariencia, yo diría que tal cosa, ya sea sueño o apariencia, es suficientemente real, si, empleando bien nuestra razón, no llega nunca a engañarnos".¹⁹

¹⁷Brentano [1930].

¹⁸Rescher [1981].

¹⁹GP VII 320 (EF 267). El destacado es mío

“... y nada impide que algunos sueños bien ordenados sean objeto de nuestra mente, de modo que los juzguemos verdaderos y equivalgan a objetos verdaderos en lo que respecta a su utilidad a causa de su mutua concordancia... ¿Y que pasaría, si nuestra naturaleza quizá no tuviera la capacidad de tener fenómenos reales? En tal caso con seguridad no habría que acusar a Dios, sino más bien darle las gracias; en efecto al hacer que aquellos fenómenos, puesto que no pueden ser reales, al menos sean concordantes entre sí, nos concedió lo que equivaldría a los fenómenos reales para toda aplicación práctica en la vida”.²⁰

O este otro, proveniente del Discurso de Metafísica:

“... cada substancia es como un mundo aparte, independiente de toda otra cosa, si exceptuamos a Dios. De este modo, todos nuestros fenómenos, es decir, todo lo que nos puede acontecer en cualquier ocasión no es otra cosa que una consecuencia de nuestro ser; y como los fenómenos conservan un cierto orden conforme a nuestra naturaleza, o, por decirlo así, al mundo que hay en nosotros, que permite que podamos hacer observaciones útiles para dirigir nuestra conducta, las cuales se hallan justificadas por el éxito de los fenómenos futuros y puesto que así podemos juzgar a menudo acerca del porvenir por lo pasado sin equivocarnos, todo esto bastaría para

decir que estos fenómenos son verdaderos sin que nos preocupe si existen fuera de nosotros y si otros también los perciben".²¹

De la certeza moral, que se hacía cargo de la falibilidad de nuestras experiencias, el razonamiento se desliza subrepticamente por arte de prestidigitación metafísica a la posibilidad de asignar a los fenómenos una realidad que no precise de una correspondencia con algo fuera del cerco del sujeto.

La imposibilidad de probar analíticamente la existencia de los cuerpos²² proporciona la premisa que encadena el paso de la certeza moral a la admisión de una realidad fenoménica sin sustratos. La respuesta leibniziana a la conjetura de Descartes se puede reconstruir de la siguiente manera: la imposibilidad de demostrar deductivamente la existencia de un mundo material fuera del espíritu no afecta a la realidad propia los fenómenos, ya que consiste pura y exclusivamente en su conexión mutua, en el sistema mismo de los fenómenos.

No es que Leibniz niegue esta correspondencia; de hecho la hay. Pero lo que interesa es la aplicación de la conjetura cartesiana acerca la no verdad absoluta del conocimiento sensible: supuesto que Dios aniquilase el sistema del mundo y sólo dejara el sujeto con sus fenómenos, no por ello perderían su realidad, en la medida en que mantengan su conexión y coherencia.

La realidad de los fenómenos consiste esencialmente en su conexión mutua. Pero esta recíproca vinculación está orientada fundamentalmente a la utilidad para llevar adelante nuestra vida empírica. La realidad de los fenómenos está asociada a una categoría ética. Lo que cuenta de los fenómenos empíricos es que sean útiles para la conducción de la vida material. Dios no obraría mal desde el punto de

21GP IV 439 (EF 296). El destacado es mío

22GP VII 320 (EF 267).

vista ético si suprimiese el mundo, siempre y cuando mantuviese la conexión de los fenómenos, indispensable para la conservación de la vida. Así, la praxis exitosa no es meramente una confirmación de la realidad del fenómeno, más bien es su condición fundamental. Su realidad, que consiste en la conexión, tiene como fin la praxis exitosa²³.

El argumento mediante el que tiene lugar la transición de los criterios de evidencia a la solución del problema de la realidad empírica sería más o menos el siguiente: los criterios nos permiten asegurar nuestra confianza en las proposiciones empíricas. Como no poseemos otra forma de determinar la realidad de la percepción en general, debido al carácter cerrado de la esfera del sujeto, los criterios de confirmación, es decir, los criterios por los que nos guiamos para aceptar como real un fenómeno y verdadera una proposición empírica, se convierten en propiedades de la realidad misma de un fenómeno y determinan la verdad de la proposición que los significa. En ese caso, no sólo establecen las condiciones de aceptación de algo como real o verdadero, sino que constituyen la caracterización lisa y llana de la realidad y de la verdad. La diferencia quizá sea sutil, pero no carece de importancia. Así, al hablar de verdades primeras de hecho, o de existencias ciertas, Leibniz se refiere a puros estados perceptivos del sujeto esto es, todo aquello que se le presenta inmediatamente. Las dificultades comienzan cuando se quiere pasar de la descripción "no tética" de los estados privados a enunciados acerca de cosas que están fuera de la mente. La inocente cuestión acerca del paso de la evidencia inmediata a la mediata y de la distinción entre una percepción engañosa y una correcta se transforma entonces en sospechosas preguntas como "¿hay realmente □árboles, mesas, casas o cosas por el estilo?", "¿es lo que se me aparece real o solamente una ficción?", "¿hay algo extramental que corresponda a mi representación?". En este contexto, el valor de la pregunta por la realidad de los fenómenos adquiere una equívocidad perniciosa; tanto puede

23cfr. NE 374-375.

apuntar al problema de la confirmación como a la cuestión de una adecuada caracterización de la "realidad". El primero pertenece al ámbito de temas epistemológicos. El segundo corresponde al dominio de la ontología. Así, la pretensión leibniziana de ofrecer una criteriología que permita distinguir los fenómenos reales de los imaginarios se halla gravada de una ominosa ambigüedad. Si antes la conclusión respecto del coherentismo de Leibniz parecía decepcionante, ahora en cambio parece confirmarse. Pero obsérvese que semejante trasmutación tuvo lugar en virtud de la adopción de una serie de premisas asociadas a una ontología fenomenista y representacionista de los objetos empíricos. Se examinarán estas premisas más adelante; sin embargo, cabe decir que semejante ontología opera una inversión en los patrones coherentistas de certeza. Su relevancia criteriológica proviene, en última instancia, de las propiedades estructurales del mundo de las representaciones fenoménicas. Si se trata de criterios basados en la coherencia, ello acontece porque la realidad empírica misma sólo puede aspirar a ser una estructura fenoménica regular conectada mediante principios. La realidad o verdad de un fenómeno particular tiene que estar cortada a la medida de lo que esencialmente es el mundo fenoménico. Para decirlo brevemente, la coherencia leibniziana, más que referirse a enunciados, se orienta a la realidad empírica misma. Leibniz formula en la práctica una teoría coherentista del ser fenoménico. No se trata de una cuestión meramente semántica, sino de una solución que hace frente a los problemas clásicos de una teoría del conocimiento basada en la idea de representación. Por otra parte, como la coherencia fenoménica es un requisito para la consecución de una vida buena, el postulado de realidad se conecta con fines ético-prácticos, que proporcionan a la postura leibniziana un matiz pragmatista. La respuesta a la pregunta acerca de si Leibniz es un coherentista tiene que cambiar las reglas de juego que se impusieron al plantearla. Después de todo, los problemas de Leibniz no son exactamente los nuestros. Así, mientras que en la actualidad la idea de verdad como coherencia, con todas las dificultades que implica, se aplica a los enunciados y a sus sistemas,

Leibniz tiende a identificar la realidad de las percepciones con su mutua congruencia y relevancia para la praxis. Ciertamente hay analogías, pero también se destacan las diferencias. En todo caso, la verdad cuya esencia se hace consistir en la coherencia es para Leibniz la verdad de las cosas sensibles mismas -la realidad, su consistencia ontológica- y no un predicado metalingüístico aplicable a los enunciados.

4. Fundamentos ontológicos: la clausura del sujeto

La máquina de la transformación de los criterios coherentistas de confirmación se comprende cuando se atiende a la ontología leibniziana del sujeto. Este se concibe como un ente absolutamente autónomo, que no recibe influencia del exterior, excepto Dios. Debido a su autonomía, su naturaleza se halla constituida de tal manera que es causa de sus propios estados, incluidos también los perceptivos. Obsérvese que los “datos perceptivos” constituyen también estados del sujeto, son modificaciones de su naturaleza:

“Luego, puesto que nuestros pensamientos no son sino consecuencias de la naturaleza de nuestra alma, y nacen de ella en virtud de su noción, es en vano pretender que en ella haya la influencia de otra substancia particular; por otra parte, esta influencia es absolutamente inexplicable”.²⁴

En rigor de verdad, no hacemos otra cosa que pensar:

“... no hacemos otra cosa que pensar, y así como sólo nos procuramos pensamientos, así también

los fenómenos no son otra cosa que pensamientos".²⁵

La clausura monádica del sujeto, aunada a su postura representacionista, conduce a Leibniz hacia conclusiones paradójales. Puesto que la realidad extramental no posee influencia causal alguna sobre el alma, la "realidad" del fenómeno, que es un dato de la percepción y al mismo tiempo un estado mental, no puede depender causalmente de algo extramental. A la percepción le falta el sello de autenticidad ontológica que en otras teorías representacionistas le concede la vinculación causal con la cosa. Por otra parte, es bien sabido que, siguiendo la tesis representacionista, Leibniz rechaza la idea de una semejanza entre la representación sensible y la cosa representada, si bien acepta una cierta correspondencia fundada entre dato sensible y cosa. Así, las propiedades sensibles de lo percibido no son cualidades de las cosas en sí mismas.

Pero si un dato perceptivo no puede ser la propiedad de una cosa en sí misma, cabe preguntar entonces en qué consiste su realidad. Si no posee la consistencia ontológica de las cosas "en sí mismas", se la debe buscar en otra parte. Podría alegarse que su realidad es la propia de la sustancia espiritual. Pero esto no serviría de mucho, puesto que de ese modo todos los estados perceptivos serían reales, aboliéndose así la distinción misma entre realidad e ilusión. Dicho de otra manera, una percepción real contaría tanto como el más descabellado sueño.

La estrategia leibniziana consiste en establecer la realidad de los datos perceptivos sobre la base de las propiedades formales de su conexión, que se constituyen en requisitos definitorios de la realidad de un fenómeno. La tentación de emplear los criterios coherentistas de certeza para que cumplan esta función es demasiado grande como para que Leibniz no evite el tránsito de la certeza a la verdad.

Se partió de un problema relativo al modo en que se establecía la realidad de un fenómeno o la verdad de una proposición de experiencia. Su análisis llevó postular la necesidad de establecer una criteriología de tipo coherentista. A partir de la ontología del sujeto, se demarcó en la determinación de la naturaleza de la realidad de los fenómenos. Finalmente, se hace consistir esta realidad en la conexión recíproca de las percepciones.

5. Mas cuestiones ontológicas: la realidad extramental.

Hasta ahora, se ha admitido sin aclaración alguna la existencia de una realidad extramental o en sí. También se hizo alusión a la posibilidad de que los fenómenos tuvieran algún tipo de correspondencia con ella, aunque no presente utilidad como criterio de realidad. Se analizará este problema en dos etapas: la primera se referirá a la naturaleza de la realidad extramental, la segunda, al tipo de correspondencia que se puede establecer entre ésta y las apariencias.

Para decirlo una vez más, Leibniz sostiene que el alma es como un mundo autónomo y que podría existir como si no hubiese nada fuera de ella y Dios. Por otra parte, forma parte del sistema de las cosas o substancias. A pesar de su independencia, las relaciones de la substancia racional con el sistema de las cosas están reguladas por la armonía preestablecida. En virtud de ésta, cada parte está coordinada con la otra desde la creación misma, a pesar de que siguen leyes de desarrollo diferentes. La noción leibniziana de substancia monádica determina la naturaleza tanto del sujeto como de la realidad en sí. Concebida como un centro inmaterial de acción, su esencia consiste en la noción individual que incluye todos sus predicados pasados, presentes y futuros. Su actividad consisten en el despliegue de esos predicados o estados.

La substancia es una, simple, indivisible. De esta simplicidad

depende precisamente el fundamento de su realidad²⁶. Todo lo contrario ocurre con la materia. Al estar conformada por partes extra partes no cumple con el requisito ontológico fundamental. Así, la materia no es real en sentido estricto. De esta manera, los cuerpos no poseen realidad, al menos la que le correspondería a una substancia. Desde un punto de vista metafísico, sólo es real el sistema constituido por estos centros inmatereales de acción -las mónadas, por supuesto- y sus relaciones recíprocas. Como consecuencia de ello, la materia y los cuerpos quedan relegados al ámbito de los fenómenos. A pesar de no poseer una realidad sustancial, no quedan reducidos los fenómenos a un mero juego ilusorio; tienen su fundamento en la actividad de las substancias monádicas y en sus estados perceptivos. La materia es un fenómeno, una apariencia, pero lo que la diferencia de una mera ilusión radica en su fundamento, el sistema de las mónadas. Se trata de un fenómeno "bien fundado".

Como ya se ha visto, el mundo de los fenómenos es puramente mental, en otras palabras, siempre es inmanente al cerco del sujeto monádico. La clave para entender el tipo de correspondencia hay entre los fenómenos de la mónada-sujeto y la realidad de las restantes substancias se encuentra en la noción de expresión.

Leibniz atribuye a la substancia monádica una propiedad fundamental a la que no se ha aludido en las caracterizaciones anteriores: se trata de su naturaleza representativa. Mediante sus estados, la mónada representa o expresa el sistema completo de las cosas y, por esta vía, es como un concentrado expresivo de la creación.

La noción leibniziana de expresión revela una segura inspiración matemática por las semejanzas que posee con la idea de correspondencia funcional. Leibniz da, entre otras, las siguientes caracterizaciones de la expresión:

"Se dice que expresa una cosa aquello en que hay

respectos que corresponden a los respectos de la cosa que va a expresarse".²⁷

"Una cosa expresa a otra... cuando hay una relación constante y ordenada entre lo que se puede decir de una y de la otra".²⁸

"Basta en verdad para la expresión de un ente en otro que haya alguna ley constante de relaciones en virtud de la cual los elementos singulares de uno puedan referirse a los elementos singulares que les corresponden en el otro".²⁹

Las definiciones son contextuales; no determinan qué significa el término 'expresión', sino en qué casos se dice que "una cosa expresa a otra". Por otra parte, cada una presenta un aspecto parcial de este concepto. En el primer pasaje se habla de una correspondencia entre lo que expresa y lo expresado; tal correspondencia se da entre los respectos (*habitudes*), que se pueden interpretar como los estados o propiedades de las cosas. Luego, los respectos del alma serán sus percepciones, a las que se reducen los fenómenos. Así, la expresión implica una cierta clase de correspondencia. Los dos pasajes restantes aclaran la naturaleza de ésta. De acuerdo con ellos, los respectos de lo que expresa y lo expresado se corresponden cuando existe una ley de relación que refiere el estado de uno al estado del otro. De este modo, la correspondencia se halla fundada en una ley funcional³⁰. Conociendo la

27GP VII 263 (EF 178).

28GP II 112.

29C 15 (EF 509).

30Kulstad [1977] 61.

correspondiente ley de transformación, a partir del estado de lo que expresa se puede obtener el estado de lo expresado. A esta correspondencia funcional se la puede denominar expresiva, para oponerla a la correspondencia basada en la semejanza. Este género de relación exige la existencia de una similitud entre las cosas que se corresponden. Por ejemplo, según la correspondencia por semejanza, una percepción debería mantener una relación de similitud con lo percibido para que existiera una relación de correspondencia. En cambio, la correspondencia expresiva sólo requiere que haya una cierta relación funcional que permita ir del orden de los estados pertenecientes a lo que expresa al respectivo orden de lo expresado, sin necesidad de postular semejanza alguna. La noción leibniziana de expresión está próxima a la de isomorfismo matemático. No sólo se trata de relaciones funcionales entre estados, sino también entre órdenes de estados:

“Y es común a todas estas expresiones el que recurriendo sólo a la consideración de los respectivos de lo que expresa podemos llegar al conocimiento de las propiedades correspondientes de la cosa que se va a expresar. De allí que sea evidente que no es necesario que lo que expresa sea similar a la cosa expresada, siempre que se conserve alguna analogía entre los respectos”^{7,31}

La noción de correspondencia expresiva aclara ahora la relación entre los fenómenos de la substancia-sujeto y los estados (respectos) de las substancias que constituyen el sistema de la realidad. Los fenómenos o percepciones del sujeto están vinculados mediante una ley funcional -expresan, en la terminología leibniziana- los estados de las restantes mónadas, ya sean autoconscientes o no, sin que se exija similitud alguna del estado psíquico inmanente con la realidad

trascendente.

Esta concepción de la expresión proporciona al universo leibniciano un aire paradójico y al mismo tiempo una rara belleza. Se lo puede concebir como un sistema sostenido por las relaciones funcionales entre centros representativos cuya misión consiste en mantener la unidad del mundo reflejándose recíprocamente. Para extremar la metáfora de Richard Rorty³², cada mónada es un “espejo del espejo”. Entendida así, la expresión rivaliza con el concepto de armonía preestablecida en la aspiración a convertirse en el concepto arquitectónico de la metafísica leibniciano.

6. Conclusión. El coherentismo de Leibniz

Cuando se habla del coherentismo de Leibniz, se debe tener presente que para el autor de la monadología se trata de la realidad ontológica de los fenómenos y no tanto de la verdad de los enunciados empíricos. Los problemas que enfrenta provienen de pretender asignar a los fenómenos una realidad “extramental”. Por ello, no hay que olvidar que la epistemología de Leibniz se encuadra dentro de la tesis representacionista general. Así, como lo hacen otros pensadores modernos, Leibniz se plantea la naturaleza de la relación existente entre las representaciones -los fenómenos- y las cosas representadas. Propiamente hablando, la relación entre las representaciones sensibles y las cosas o sustancias no puede definirse como “relación veritativa”. Más bien debe considerarse como un aspecto vinculado a la realidad -la verdad en sentido ontológico- que les pueda caber a las propiedades o complejos fenoménicos. Si se toma en serio la conjetura cartesiana, se puede caer en la tentación de considerarlos un puro juego de ilusiones y así correr el riesgo de sumergirse en el abismo ético de un Dios radicalmente falaz. Estas reflexiones conducirían a un pesimismo total respecto de la verdad empírica. Se podría alegar que aunque se pueda

32Rorty [1983].

asignar a los enunciados de experiencia cierta verdad relativa a propiedades comprobables empíricamente, no enuncian las cosas tal como son en sí mismas y así se hacen radicalmente falaces. Esta línea argumental se mantiene fiel a las pautas impuestas por el representacionalismo.

Leibniz intenta hacerle frente mediante su doctrina de los fenómenos bien fundados. A pesar de no poseer una realidad en sí y de tratarse de apariencias, no por ello han de considerarse como puramente ilusorios, ya que poseen un fundamento en el ser de las cosas en sí mismas, las mónadas. Por otra parte, ya que no se puede hablar de una realidad en sí de los fenómenos, se deberá establecer un concepto de realidad que se les adecue y que dé sentido a la idea de verdad empírica. Para ello, Leibniz evita el planteamiento de la realidad de los fenómenos mediante una hipotética comparación con las cosas en sí mismas. La realidad de una propiedad fenoménica surge no por la determinación de su solidez ontológica, sino más bien de su integrabilidad con el resto de las manifestaciones sensibles. La realidad de lo sensible consiste en su mutua coherencia, sin que sea preciso recurrir a una imposible comprobación de la correspondencia con el ser de las cosas en sí mismas, lo que equivaldría a que el sujeto saltase por encima de sí mismo. Leibniz se siente tentado a definir la realidad de los fenómenos -y no solamente su certeza- en términos de coherencia; de esa manera pretende evitar los efectos nocivos que la distinción entre los fenómenos y las cosas en sí tiene para la verdad empírica. Exigir otra determinación de la realidad empírica sería absurdo, por ser irrealizable. Postular una duda universal respecto de los fenómenos y de las proposiciones empíricas conduciría a la inacción, pues quedaríamos privados de las proposiciones más importantes para la vida.

A pesar de que Leibniz no entiende la coherencia en los mismos términos en que se plantea una teoría coherentista de la verdad, se puede intentar una traducción de su punto de vista a otro que se acerque más al nuestro. Según la definición leibniziana de verdad proposicional, en una proposición empírica verdadera el predicado tiene que estar

contenido en el sujeto. Pero lo que está en cuestión no es la mera inhesión, sino la suposición de los términos, e.d. la realidad tanto de la cosa como de la propiedad significada. Si el supuesto significado por el término sujeto no fuera real, la proposición se quedaría sin suposición existencial y sería absurda³³. Lo que garantiza la verdad de una proposición es la real inhesión de una propiedad en un sujeto, e.d. la inhesión de una propiedad real (verdadera) en un sustrato también real (verdadero). La verdad de la proposición tiene su fundamento en la realidad del fenómeno. Pero esta realidad -la verdad ontológica- radica en la conexión fenoménica, que requiere el armazón conceptual de otras proposiciones, ya sean fácticas o de razón. La conexión fenoménica nunca se presenta como un todo dado. Justamente, el sistema de los fenómenos recibe en cada caso su legitimación por la posibilidad de integrar los enunciados acerca de los fenómenos, que se dan o experimentan siempre fragmentariamente, en una estructura que incluye tanto principios racionales como enunciados y conceptos fácticos. La verdad o realidad fenoménica no es más que el engarce del fenómeno en el sistema de una experiencia ya constituida que se halla conformada por un entramado que incluye datos y enunciados tanto fácticos como racionales. Considerada así, la realidad de un fenómeno está dada por la integrabilidad de la proposición que lo expresa en el sistema de proposiciones, conceptos y principios que constituyen lo que denominamos la experiencia.

Más allá de los justos reparos que pueda provocar esta "traducción" forzada del punto de vista leibniciano a una forma de coherentismo más o menos aceptable, es preciso destacar las diferencias que impiden que Leibniz pueda llegar a ser un coherentista completo. Para una teoría coherentista de la verdad, el valor de verdad de los

³³A esta idea parece responder el siguiente pasaje: "Que todas las cosas existentes están relacionadas se demuestra por el hecho de que de otro modo no podría decirse si en ellas algo acaece ahora o no y así una proposición semejante no sería ni verdadera ni falsa, lo cual es absurdo." GP VII 321.

enunciados depende en todos los casos de sus relaciones mutuas. No es lícito privilegiar un cierto tipo de enunciados respecto de los demás, en el sentido de que su verdad sea independiente del resto. Sin embargo, para Leibniz la esfera de las verdades necesarias se mantiene autónomamente, sin precisar relación de interdependencia alguna con proposiciones de otro género, como lo son las empíricas. Además, las proposiciones de razón constituyen también la piedra de toque de estas últimas³⁴. Como la verdad de las primeras es independiente, las segundas se les subordinan. El coherentismo de Leibniz, si es que existe, sólo vale para las verdades de hecho. En todo caso, las verdades de razón constituyen el entramado lógico de esa estructura de reflejos que es la experiencia entendida a la manera leibniziana.

Bibliografía

C: G.W. Leibniz, *Opuscles et fragments inédits, extraits des manuscrits de la Bibliotheque royale de Hanovre* par Louis Couturat, Paris, 1903.

EF: G.W. Leibniz, *Escritos Filosóficos*. Editados por Ezequiel de Olaso. Notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti. Traducción de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, 1982.

GP: G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.J. Gerhardt, Berlin, 1875-1890.

Loemker: G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*. Edited by Leroy E. Loemker, Dordrecht, 1956¹, 1969².

NE: G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*. Translated and edited by Peter Remnant & Jonathan Bennet, Cambridge, 1981.

Brentano, F. [1930], *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig, 1930.

Burkhardt, H. [1980], *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München, 1980.

Chisholm, R. [1977], *Theory of Knowledge*, New Jersey, 1966¹, 1977².

Kulstad, M. [1977], "Leibniz Concept of Expression", *Studia Leibnitiana*, IX 1 1977, 55-76.

Rescher, N. [1973], "Leibniz und die Vollkommenheit der Welten", *Studia Leibnitiana Supplementa*, XIV 1972, Teil III, 1-14.

Rescher, N. [1981], *Cognitive Systematization. A Systems-Theoretic Approach to a Coherentist Theory of Knowledge*, London. Trad. esp.

Sistematización cognoscitiva, México, 1981.

Rorty, R. [1983], *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey, 1979.

Trad. esp. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, 1983.