



## La distinción analítico/sintético en el argumento de René Descartes contra la idea de Espacio

Jorge León de la Vega<sup>1</sup>

Recibido: 18 de julio de 2016 / Aceptado: 02 de octubre de 2017

**Resumen.** Conocido con el nombre de *argumento contra el vacío*, el silogismo presente en *Los Principios de la Filosofía* de René Descartes (1644) es en realidad un argumento contra toda forma de *espacio continuo*. Aquí lo estudiaremos desde el punto de vista de la Lógica, con el propósito de revelar su petición de principio en relación con los juicios idénticos. De esta forma, a raíz de una revisión de las principales fuentes históricas de donde Kant obtiene su famosa división de los juicios en analíticos y sintéticos, estaremos en disposición de comprender el mejor método para discernir entre ellos y demostrar la necesaria subdivisión a establecer en el interior de los juicios analíticos.

**Palabras clave:** conceptos analíticos; cuerpo; extensión; espacio; principios lógicos.

### [en] The analytic/synthetic distinction in the argument against the idea of space by René Descartes

**Abstract.** Acquaintance with the name of *argument against the vacuum*, the present syllogism in René Descartes' *The Principles of Philosophy* of 1644 must be extended to any form of continuum space. This article studies it from the point of view of Logic, with the purpose of revealing its *petitio principii* in relation with the analytical judgments. Hereby, as a result of review the foremost historic sources from where Kant obtains his famous division of the judgments in analytical and synthetic, we will be able to understand the best method to discern about them and to demonstrate the subdivision that we need to establish inside the analytical judgments.

**Keywords:** analytical concepts; body; extension; space; logical principles.

**Sumario.** 1. Introducción; 2. Los predicados analíticos; 2.1. Las naturalezas simples en Descartes; 2.2. La distinción entre <contiene a> y <coincide con> en la Lógica de Leibniz; 2.3. La distinción analítico-sintético en Kant y su relación a las ideas innatas; 3. El argumento de Descartes contra el vacío; 4. Conclusión.

**Cómo citar:** León de la Vega, J. (2018): "La distinción analítico/sintético en el argumento de René Descartes contra la idea de Espacio", en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (1), 77-108.

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de Madrid.  
leondelavega@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-3926-4655

## 1. Introducción

El argumento principal contra la idea de *espacio infinito vacío* del filósofo y físico francés del siglo XVII René Descartes ofrece un medio idóneo a la hora de distinguir en los *predicados analíticos* entre *conceptos idénticos* y *conceptos de inclusión*. La inveterada y famosa demostración aún es reivindicada en nuestros días por algunos físicos relativistas, en el sentido en que en la tesis del movimiento relativo, cuyo origen moderno deriva de la obra cartesiana, sólo han de entrar en consideración los movimientos *respecto a otros cuerpos* y no su posible referencia al espacio donde parecen presentarse inmersos. La física relativista contemporánea tiene por fundamento pragmático la falta de sentido de pretender referenciar los movimientos contra el espacio, si resulta invisible e intangible; si bien tal resolución pragmática y obvia del problema de la medida no implica *per se* la inexistencia de alguna forma de espacio.

La teoría física actual concibe la inmensidad del espacio universal *llena* de alguna especie de substancia o forma de energía, una idea caracterizada con el nombre de *vacío cuántico* o, si se prefiere, con el título einsteniano de éter sublimado, necesario en la Teoría General de la Relatividad si algo ha de curvarse ante la presencia de grandes masas de materia. Con evidencia, el espacio inmóvil infinito de Newton no puede ser alterado en su constitución geométrica por la presencia de los cuerpos, de hecho nada hay allí para ser alterado y, por tanto, si el espacio se curva como modo de explicar la trayectoria orbital de los satélites y estrellas, entonces el espacio ha de estar lleno.<sup>2</sup>

Podría suceder, al menos teóricamente, que lo curvado fuese un espacio discreto compuesto de infinitésimas partes, según acontece en el sistema vorticial cartesiano, si bien la anterior concepción no sería la de Einstein, quien volvió a dar cabida a la idea de éter, tras haberla presuntamente eliminado en un primer momento a raíz de constatar que el movimiento de la luz por interposición de los campos eléctrico y magnético no necesitaba de medio subyacente para propagarse, con el fin de describir de algún modo *lo que llena* con su presencia el continuo espacio-tiempo.

El concepto de *espacio* es así analítico con el de *continuo*, porque una extensión formada de partes discretas no sería *un espacio*. De esta forma, si la Física no puede explicarnos realmente la esencia del espacio cuántico lleno o éter, no puede a su vez acudir al argumento cartesiano contra el vacío para su demostración de existencia, porque el silogismo de Descartes, de donde deriva su teoría de los sistemas vorticiales, es un argumento contra toda forma de espacio y no sólo contra el vacío. Por este motivo, quien acuda a Descartes para ayudarle en un razonamiento relativista debe tener en cuenta que el argumento se dirige contra toda forma de *espacio continuo* y, por ende, también contra el de la Relatividad General.

Aquí estudiaremos el silogismo cartesiano en su vertiente lógica, con el propósito de mostrar la necesidad de dividir los *conceptos y juicios analíticos* en *idénticos e inclusivos*. Veremos así cómo al exponer Kant con ejemplos el medio de entender la relación entre los conceptos analíticos, o el modo de comprender cuándo una relación entre conceptos es analítica, algo ya llevado a efecto antes de él por G.W.

---

<sup>2</sup> Hay otros motivos, según parece ser la fluctuación cuántica espontánea de pares partícula-antipartícula, la teoría de los agujeros negros proveniente de la conjunción de las constantes universales, y, ante todo, las recién detectadas ondulaciones del espacio por causa de violentos fenómenos cósmicos.

Leibniz y por el propio R. Descartes al designar a las *naturae simplices* el objeto primordial de la ciencia, el filósofo de Königsberg resuelve de igual modo que Descartes la identidad de los conceptos de «cuerpo» y «extensión», pero en relación al innatismo y no por identidad recíproca, razón por la cual discernir bien este punto y mostrar dónde falla el argumento cartesiano nos ayudará a comprender, mediante la teoría lógica de Leibniz, un modo de resolver el problema de cuándo considerar dos conceptos entre sí analíticos y la diferencia dentro de la analiticidad entre *juicios idénticos* y *juicios de inclusión*.

Es un hecho histórico constatable que los posteriores filósofos analíticos, quienes principalmente se han ocupado de la distinción analítico/sintético desde el punto de vista de la Lógica, entendieron los predicados *analíticos* equivalentes con las ideas de *identidad* y *sinonimia* o los equipararon a las *leyes lógicas*, lo cual veremos que no era exactamente la razón de la división de los juicios para Kant.

## 2. Los predicados analíticos

La distinción fundamental establecida por Immanuel Kant entre juicios analíticos y sintéticos, aun si él mismo la reconocía ya indicada, “de modo poco preciso y tan poco sujeto a reglas”,<sup>3</sup> en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke, procede también en realidad de algo ya asentado por G.W. Leibniz mediante el concepto de *proposiciones idénticas*, surgidas cuando sistematizaba la teoría silogística pero antes presentes en alguna forma en Aristóteles y la tradición medieval; y en cierto modo incluso está también indicada en René Descartes al hablar de la *implicación necesaria* entre algunas de las *naturae simplices*.

Si nos remontamos primero a Locke, vemos que estableció dos diferentes divisiones no exactamente coincidentes con la que figura en el §3 de los *Prolegomena* kantianos:

Pues en el Libro IV, Parte III, §9 y ss, después de haber hablado ya de los varios enlaces de las representaciones en los juicios y de las fuentes de éstos, poniendo la una en la identidad o contradicción (juicios analíticos) y la otra en la existencia de las representaciones en un sujeto (juicios sintéticos), confiesa, en el §10, que nuestro conocimiento (a priori) de la última es muy estrecho y casi nulo.

Es cierto que Locke divide las clases de conocimiento en dos tipos: *intuitivo* y *demostrativo*, a los cuales luego añadirá un tercero: *el de la existencia de objetos exteriores particulares*, y que el *conocimiento intuitivo* lo identificaba con “el acuerdo o desacuerdo de dos ideas de un modo inmediato y por sí mismas, sin la intervención de ninguna otra...”,<sup>4</sup> aduciendo de ejemplo de conocimiento inmediato la proposición: “lo blanco no es lo negro.” De ahí se deriva que la fuente del enlace de las representaciones en este tipo de juicios parece encontrarse en la identidad o en la contradicción, según resume Kant. Por su parte, para el *conocimiento demostrativo* se necesita la intervención de una idea intermedia, la cual, según Locke, siempre ha de poder reducirse a una intuición inmediata, si el conocimiento ha de resultar cierto

<sup>3</sup> I. Kant. *Prolegómenos a toda Metafísica futura. Advertencia preliminar*. Gredos 2010, §3, 636.

<sup>4</sup> J. Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional 1980. Libro IV, Cap. II, §1, 793.

y fiable. Luego, visto así, parece atisbarse aquí al menos una parte de la posterior doctrina kantiana de la división de los juicios, si fuese cierto que para Kant los predicados analíticos se reducen a los Principios de Identidad y Contradicción, según él mismo afirma en la *KrV*<sup>5</sup> y lo entendió la posterior filosofía analítica. No obstante, lo último requiere ciertas precisiones, según veremos por los ejemplos aducidos por Kant de juicios analíticos.

Por otra parte, Locke también establece una diferencia en nuestras ideas entre aquellas conocidas mediante la tercera clase de conocimiento: el de la existencia de objetos exteriores, de forma que, i.e., nuestra idea de «oro» contiene el ser pesado, amarillo, maleable y fusible, porque así lo encontramos en la experiencia inmediata real, pero que si quisiéramos llegar a establecer otras ideas simples en la forma de predicados acerca del concepto «oro», no encontraríamos conexión visible o necesaria ni ninguna incompatibilidad respecto de las ideas simples que ya tenemos, de donde derivarlas.<sup>6</sup>

Esta segunda clasificación no coincide con la primera y es de donde en verdad Kant deriva su clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos. La primera supondría que Kant consideraba analíticas las leyes lógicas puras, algo que ha sido puesto en duda recientemente: “Y así para Kant finalmente la distinción analítico-sintético no se aplica a la lógica, (...) Bolzano y Frege aplicaron la distinción a la lógica.”<sup>7</sup>

Debe tenerse siempre presente que en el párrafo citado de los *Prolegomena*, Kant afirma con toda claridad: “esta división, en lo que respecta a la crítica del entendimiento humano, es indispensable y merece por esto ser en ella clásica; por lo demás, yo no sé que tenga alguna utilidad en cualquiera otra parte.” Siendo así porque el problema fundamental hacia donde va destinada la distinción es la posibilidad de establecer *juicios sintéticos a priori* en las diversas ciencias.

## 2.1. Las naturalezas simples en Descartes

Si pasamos ahora a René Descartes, es al establecer la resolución de los complejos problemas filosóficos y científicos en sus *conceptos parciales*, cuando sintetiza el método para distinguir entre las *naturae simplices* aquellas cuya conexión presenta un carácter de *necesidad*, frente al resto de proposiciones ontológicas predicativas.

No tratando nosotros aquí de cosas sino en cuanto son percibidas por el entendimiento, sólo llamamos simples a aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que no pueden ser divididas por la mente en varias que sean conocidas más distintamente...

Aquellas cosas que en relación a nuestro entendimiento son llamadas simples son o puramente intelectuales, o puramente materiales, o comunes. Puramente *intelectuales* son las que conoce el entendimiento mediante cierta luz connatural y sin la ayuda de ninguna imagen corpórea; pues es cierto que existen cosas tales y no puede imaginarse ninguna

<sup>5</sup> “Si el juicio es analítico siempre debe ser posible conocer suficientemente su verdad atendiendo al principio de contradicción.” I. Kant. *KrV*. Gredos 2010. B190, 177.

<sup>6</sup> J. Locke. *Op.cit.* Libro IV, Cap. III, §9-10, 812.

<sup>7</sup> W.R. de Jong. “*The analytic-synthetic distinction and the classical model of science: Kant, Bolzano, Frege.*” *Synthese* 174, 2010. Issue 2, 249. Ver también W. & M. Kneale: *El desarrollo de la lógica*, pp.337-338 y 411-414. “(Para Frege) una verdad será analítica si para su demostración sólo necesitamos retrotraernos a definiciones y leyes lógicas de carácter general.”, p.411.

idea corpórea que nos represente qué es el conocimiento, qué la duda, qué la acción de la voluntad y cosas semejantes... Puramente *materiales* son las que no se conocen sino como existentes en los cuerpos: según son la figura, la extensión y el movimiento, etc. Finalmente se deben llamar *comunes* a las atribuidas indistintamente ya a las cosas corporales ya a las intelectuales, según son la existencia, la unidad, la duración y otras semejantes. A esta clase han de ser referidas también aquellas nociones comunes que son una especie de vínculos para unir otras naturalezas simples entre sí y en cuya evidencia se apoya cuanto concluimos razonando. Por ejemplo, las cosas iguales a una tercera son iguales entre sí...

Por otra parte, entre las naturalezas simples es adecuado contar también sus privaciones y negaciones, en cuanto son entendidas por nosotros, porque el conocimiento por el cual intuyo qué es la nada o el instante o el reposo, no es menos verdadero que aquel por el que entiendo qué es la existencia, la duración o el movimiento... Y este modo de concebir permitirá que podamos decir después que todas las cosas que conocemos están compuestas de estas naturalezas simples.<sup>8</sup>

Tras enumerar algunas entre las más importantes *naturae simplices*, de cuya mera denominación parece seguirse que las entendía en su origen empírico y natural, aun si en relación a cómo las comprende el entendimiento humano, Descartes explica el punto pertinente en torno a su anticipación de los después llamados *conceptos analíticos*:

Decimos, en cuarto lugar, que la conjugación de estas cosas simples entre sí es necesaria o contingente (*coniunctionem harum rerum simplicium inter se esse vel necessariam vel contingentem*). Es necesaria cuando una de tal modo está implicada (*implicatur*) en el concepto de otra por alguna razón confusa, que no podemos concebir distintamente (*distincte concipere*) ni una ni otra si juzgamos que están separadas entre sí: de este modo están unidas la figura a la extensión, el movimiento a la duración, etc., porque no es posible concebir la figura privada de toda extensión, ni el movimiento de toda duración. Así también si digo cuatro y tres son siete, esta composición es necesaria... Es, por el contrario, contingente la unión de aquellas cosas que no están unidas por ninguna relación inseparable.<sup>9</sup>

En consecuencia, es el concepto de *necesidad* quien rige la relación entre los conceptos y proposiciones llamadas luego por Kant *analíticas*. Si bien es importante señalar el origen de cada necesidad, porque aun cuando hayamos visto a Descartes advertir que sólo está tratando de cosas simples en relación a nuestro entendimiento, es la percepción en sí de figuras extensas y cuerpos en movimiento quien da origen a sus conceptos simples, algunos de los cuales la mente se ve después incapaz de separar sin destruir su *intuición clara y distinta*. *Exemplum gratia*, no podemos separar el «movimiento» de la «duración», no por una necesidad en la representación

<sup>8</sup> R. Descartes. *Reglas para la dirección del espíritu*. Alianza Editorial 2003, 136-138.

<sup>9</sup> R. Descartes. *Regulae ad directionem ingenii*. Nach der Original-Ausgabe von 1701. Leipzig: Artur Buchenau 1907. Ambos extractos corresponden a la Regla XII. Cabe reseñar aquí que la relación *idéntica* entre movimiento y tiempo, acción y pasión o existencia y duración, ya aparece en los mismos términos en *Disputaciones Metafísicas* VII de Francisco Suárez, secc I, 26, pp.32-33, donde son denominados “*modi sola ratione distincti*”: “y se confirma porque cada uno de ellos tiene alguna identidad con aquella cosa a la que afecta... por lo que únicamente tienen una distinción modal.” Gredos 1960.

de nuestro pensamiento, que también, sino porque el movimiento en sí conlleva de suyo la necesidad de un lapso temporal para realizarse. Lo mismo si digo cuatro y tres son siete, porque aparte de los nombres de los números, si tengo cuatro cosas y les añado tres más, entonces sumo empíricamente lo que he denominado por el número siete.

No obstante, también hay algunas ideas consideradas *simples* por Descartes, según puedan ser el citado axioma de la geometría, o la tesis de Parménides: de la Nada, nada se hace, o la idea de un Dios dotado de sumas perfecciones, sobre las cuales sostiene su carácter de *conocimientos innatos*, siendo aquellos en cuyas relaciones se fundamentan los nexos evidentes de cuanto concluimos razonando. Luego su *necesidad* parece distinta de la natural y supone la base de la Lógica cuando deducimos.

Para John Locke, por el contrario, según sabemos, no existía clase alguna de conocimientos innatos. Ahora bien, he mencionado el origen *empírico* para Descartes de los conceptos que conforman lo que él llamaba *naturae simplices*, y el hecho requiere cierta aclaración al resultar una afirmación que buena parte de los intérpretes actuales me discutiría. Así, L. Renault equipara plenamente en cuanto al innatismo las *natures simples* y las *catégories*, y nos dice que en Kant y Descartes suponen “concepts que l’esprit ne reçoit en aucune manière des choses.”<sup>10</sup> Es decir, unos y otros serían puros o innatos en ambas teorías. No obstante, si bien sea cierto que a ambas se las puede reconocer por poseer *realidad objetiva* en nuestro entendimiento, si recordamos que el concepto *realidad objetiva* lo utiliza Descartes para describir la existencia de las ideas en la mente, mientras *realidad formal* denota para él la causa de las ideas, según el principio: “para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanta realidad objetiva contiene la idea”,<sup>11</sup> y si Kant define la realidad objetiva por “la aplicación a los objetos que nos pueden ser dados en una intuición”,<sup>12</sup> la diferencia entre ambas concepciones la expresa bien J. Benoist al señalar el abandono kantiano de la causalidad eficiente en el origen de los conceptos puros del entendimiento o categorías, que conforman en el kantismo la posibilidad en sí misma de la intuición. Intuición que en Kant es una representación a la cual el entendimiento añade las formas puras espacio y tiempo y las categorías, esto es, el objeto en tanto fenómeno. “La comparación con Descartes desactiva el elemento causal. En Kant no es reflejo ni efecto de una realidad formal anterior al orden de la representación.”<sup>13</sup>

Por lo tanto, Kant reniega de la *realidad formal* exterior a la mente de los conceptos puros, que de este modo son concebidos *innatos* y *previos* a cualquier experiencia en sentido kantiano. Entre nosotros, S. Rabade también parece opinar que las *naturae simplices* cartesianas son, de igual manera que las categorías kantianas, conceptos innatos: “la experiencia de la conciencia pensante es una conciencia no vacía sino cargada de contenidos innatos, (...) es experiencia donde las diversas intuiciones de ideas son, en principio, un diálogo inmanente de los actos de intuición con los contenidos-ideas de esos actos. Entonces, hay una cierta recepción y una

<sup>10</sup> L. Renault. *Natures simples, catégories et admiration*, 161. De la recopilación de textos: *Descartes en Kant*, bajo la dirección de M. Finchant y J.-L. Marion. P.U.F. 2006, París.

<sup>11</sup> R. Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Meditación tercera, 36. Alfaguara 1977.

<sup>12</sup> I. Kant. *KrV*, B150-151.

<sup>13</sup> J. Benoist. *La réalité objective ou le nombre du réel*, 187. En *Descartes en Kant*. Trad. propia.



cierta intencionalidad, pero que no me extrapolan directamente fuera del yo, porque encuentran dentro del yo todo lo que necesitan para absolverse y consumarse.”<sup>14</sup>

Y el autor da a continuación la definición de *intuición* de Descartes en la Regla III: “Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos.”

Luego no es lo mismo “intuición” en Descartes y en Kant, aun si ambas se decidan en la realidad objetiva de las ideas y no en la intuición sensible externa propia de la filosofía medieval, según definía el término la tradicional división escotista entre *notitia abstractiva et intuitiva*: “Entiendo la abstracción como el conocimiento de la cosa real en cuanto ausente, suplida por la representación. La intuición es el conocimiento de la cosa en cuanto dada y presente.”<sup>15</sup> Así Descartes cambia el sentido de *intuición*, según él mismo reconoce, para hacer de ella un acto mental de reconocimiento inmediato de verdades claras y distintas; también de algo *presente*, pero a la mente y no a la sensación, facultad que sólo percibe confusamente las cualidades de los cuerpos. De hecho, Descartes habla a veces de *percepción clara y distinta* en términos algo equívocos.

En Kant, por el contrario, *intuición* es casi equivalente a representación, de hecho la define *la facultad de formar representaciones*, mediadas por las formas puras y las categorías, al no admitir la *intuición intelectual*, que sería propiamente lo denominado por Descartes *intuición*, reducida por Kant a *intuición pura* de contenidos innatos.

En consecuencia, la intuición clara y distinta en Descartes es, según bien decía Sergio Rabade, una especie de diálogo entre la percepción de la mente y sus propios contenidos, y la cuestión residía en si tales contenidos procurados por las naturalezas simples eran o no innatos. Uno de los mayores expertos actuales en el cartesianismo parece también aludir al innatismo en estos términos: “las sensaciones marcan la trascendencia (el exterior) por oposición a las naturalezas simples materiales, que permanecen inmanentes (interiores) al espíritu. (...) Su esencia, porque no reenvía más que a las naturalezas simples materiales (innatas, inmanentes, interiores), se puede conocer por el entendimiento ayudado de la imaginación, mientras su existencia, que reenvía a lo de fuera de la carne, no se puede conocer más que por la sensación.”<sup>16</sup>

Contra tantos intérpretes parece difícil mantener que en verdad para Descartes sólo había tres clases de conocimientos innatos: la idea de Dios, la geometría y ciertos axiomas generales, y que las ideas conceptualizadas en las *naturae simplices* tienen origen empírico y no innato. Me limitaré a citar un texto, en principio, bastante claro:

Se ha de pensar que cuando el sentido externo es movido por el objeto, la figura que recibe es trasladada a otra parte del cuerpo, que se llama sentido común, de un modo instantáneo y sin que ningún ser pase realmente de uno a otro.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> S. Rabade Romeo. *Descartes y la gnoseología moderna*, 176. G. del Toro, Madrid 1971.

<sup>15</sup> Citado en L.J. Prieto. “Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardo-medievales a la filosofía moderna”, 50. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol.33, Num. 1 (2016)

<sup>16</sup> J.-L. Marion. *L'existence des choses extérieures ou le «scandale de la philosophie»*, 340. En *Descartes en Kant*. Trad. propia.

<sup>17</sup> R. Descartes. *Reglas para la dirección del espíritu*. Regla XII, 131.

Recordando a su vez que las *naturalezas simples materiales* se definían en el extracto citado arriba por conocerse como “existentes en los cuerpos”, y también que las *Meditaciones metafísicas* no están destinadas a otra cosa sino a demostrar, pasando por el camino de la duda metódica, la existencia de cuerpos materiales fuera de mí.

Y cómo lo demuestra y que verdaderamente lo hace a raíz de la percepción sensorial de lo útil y lo perjudicial, el placer y el dolor, el concepto husserliano de “carne” (*la chair*) utilizado por J.-L. Marion, lo enseña el último autor con evidencia en el texto citado y en su libro *La ontología gris de Descartes*. Más tarde tendremos oportunidad para verlo mejor cuando ahondemos en los conceptos de extensión, cuerpo y figura.

Ahora decir que en cuanto a los conceptos simples materiales, su relación es seguro *analítica* según la expone Descartes, porque si los cuerpos físicos individualizados se nos presentan dotados de *extensión*, se sigue con absoluta necesidad que hayan de poseer una *figura* encerrada entre determinados límites, porque de otra forma no serían *cuerpos individuales*. Por tanto, dada la materia extensa individualizada, se sigue la posesión de figura de manera necesaria, y de nuevo no sólo necesaria para nuestro entendimiento sino necesaria para la Realidad en sí, porque si llamamos *cuerpo* a todo ente material individualizado entre determinados límites, entonces todo cuerpo tendrá una figura determinada, de igual forma que tendrá un tamaño cualquiera y se le podrá atribuir la extensión. Y todo ello no sólo es necesario para el pensamiento a la hora de apresar conceptos analíticos, sino que si el Ser se decidió a generar cuerpos individuales ya se sigue que habrían de poseer determinada figura.

Y lo mismo respecto de *movimiento y duración*, y si Aristóteles pudo definir el tiempo en términos de movimiento es porque todo movimiento requiere con necesidad de la duración temporal, de modo que sin duración no hay movimiento posible. El traslado de lugar o la rotación precisan de un parámetro temporal, porque la esencia de ir de un lugar a otro y moverse es el tiempo, una determinada duración que cubra el intervalo necesario para ejercitar una velocidad. En consecuencia, *no puede existir movimiento sin tiempo*, porque la distancia a atravesar por el cuerpo necesita de tiempo para ser surcada a raíz de una determinada velocidad; siempre y cuando sea el mismo cuerpo quien sale de un sitio para alcanzar otro distante o se mueva rotando sobre su eje. Por consiguiente, aquí se hallan concernidos los Principios de Identidad y de Contradicción. El primero porque ha de ser el *mismo cuerpo* quien se mueve, y el segundo porque lo contrario conllevaría contradicción en la definición misma de movimiento. De ahí la ecuación fundamental de la Física:  $\text{velocidad} = \text{distancia} / \text{tiempo}$ , porque sólo si el cuerpo no surcase distancia alguna el movimiento podría ser instantáneo, si el movimiento siempre es velocidad respecto de algo.

Todas las precedentes son evidencias muy significativas, y precisamente por su carácter de *necesidad* se convierten de inmediato en axiomas para guiar al entendimiento. Lo importante es, según señalé, encontrar el origen de su necesidad en cada caso concreto. René Descartes, por su parte, concluía lo siguiente: “Toda la ciencia humana consiste en que veamos distintamente cómo esas naturalezas simples concurren a la composición de otras cosas.” (2003, 146)

Formulación fundamental en Ontología, según lo muestra también el hecho que de la composición y buen o mal entendimiento de las *naturae simplices* hayan surgido a lo largo de la Historia diferentes sistemas de pensamiento y los principales de los silogismos esgrimidos para supuestamente sustentarlos. El hecho lo veremos expresamente respecto del argumento de Descartes contra toda forma de espacio.



## 2.2. La distinción entre <contiene a> y <coincide con> en la Lógica de Leibniz

Según mencioné, fue G.W. Leibniz, al llevar a efecto su sistematización de la teoría silogística, quien se vio enfrentado de inmediato a la misma estructura ontológica de lo real puesta de manifiesto por el filósofo francés, siendo el alemán quien primero la trató desde un punto de vista lógico. Si Descartes no acuñó término preciso para denominar a la *necesidad lógica de implicación entre conceptos*, Leibniz distinguió claramente las relaciones de *contiene a* y *coincide con*, la primera conocida por *relación de inclusión* y la segunda caracterizada con el nombre de *conceptos y proposiciones idénticas*.

Para dar cuenta de la cuestión en un espacio breve, rescataré dos textos de Leibniz de la misma época, uno de Lógica y otro de Metafísica. Entre 1685 y 1686, en su escrito *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*, Leibniz define la proposición verdadera en los siguientes términos:

Verdadera es la afirmación cuyo predicado *está incluido* en el sujeto. Así, en toda proposición verdadera afirmativa, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado se halla *contenida* de algún modo en la noción del sujeto... Absolutamente necesaria es la proposición que puede ser resuelta en proposiciones idénticas, es decir, cuyo opuesto implica contradicción... A esta necesidad la llamo metafísica o geométrica. A lo que carece de tal necesidad lo llamo contingente, pero a lo que implica contradicción, es decir, cuyo opuesto es necesario, se lo llama imposible. A las demás cosas se las llama posibles. En la verdad contingente, aun cuando el predicado realmente está incluido en el sujeto, sin embargo, aunque la resolución de ambos términos sea continuada indefinidamente, nunca se llega a la demostración o identidad.<sup>18</sup>

Y el autor alemán manifiesta haber resuelto así un arcano que le mantuvo perplejo mucho tiempo, el de cómo el predicado puede estar incluido en el sujeto y, no obstante, la proposición no se convierte en necesaria. Es, nos dice, porque también las nociones son resolubles al infinito, y si buscamos resolverlas en sus nociones simples ascenderemos por la serie de las causas sin venir a dar en el camino con ninguna proposición idéntica. La afirmación debe destacarse al resultar sumamente reveladora para la Ontología, y resulta similar a lo que sostuvo John Locke en 1690.

Ahora bien, para comprender al metafísico de Hannover debemos adentrarnos en el Leibniz lógico, y observar cómo a la definición de *verdadero* y a la concepción de las *proposiciones idénticas necesarias* subyacen sus estudios coetáneos de Lógica. Así, en sus *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* de 1686, Leibniz se encontraba estableciendo los principios de la antigua ciencia, para cuya labor necesitaba acotar primero una serie de definiciones y distinciones. De esta forma, a una primera división de los términos nocionales en *positivos* y *privativos*, donde positivo es igual a *ente* y la privación corresponde a los términos negativos, le sigue la distinción entre *ente por sí* y *por accidente*, donde equipara a los primeros con los términos necesarios mientras a los segundos los califica de mudables: “De esta manera, Hombre es Ente por sí, pero Hombre docto, rey, son entes por accidente.”<sup>19</sup>

<sup>18</sup> G.W. Leibniz. *Metafísica*. En *Obras filosóficas y científicas 2*. Comares 2010, 151-152.

<sup>19</sup> G.W. Leibniz. *Lengua universal, Característica y Lógica*. En *Obras filosóficas y científicas 4*. Comares 2013,

A continuación divide los términos en *integrales y parciales*, siendo los primeros los susceptibles de ejercer de sujeto o predicado en una proposición sin añadirles ningún otro concepto, mientras a los segundos se les debe añadir algo para hacer surgir un término integral. Avanzado el texto, y tras aclarar con ejemplos los pertinentes conceptos, dice que el primer término parcial que quiere investigar es el de “lo mismo”:

*A es lo mismo que B* significa que el uno puede ser sustituido por el otro en cualquier proposición sin alterar la verdad... Además, que estas cosas coinciden puede siempre mostrarse por resolución... Sean los términos A y B. Si cada uno se sustituye por una definición y cada término que entra en la definición se sustituye de nuevo por una definición hasta llegar a los términos primitivos simples, resulta en el uno lo que resulta en el otro, entonces A y B son coincidentes... Por tanto, se puede definir así: *A coincide con B*, si el uno puede ser sustituido por el otro sin alterar la verdad, o si resolviendo ambos mediante la sustitución de los términos por las definiciones se obtienen en ambos las mismas cosas.<sup>20</sup>

Y la precedente es una definición de las proposiciones idénticas o del *Principio de Identidad Recíproca* entre dos términos:  $A = B$ ; y no sólo hacia sí mismo según sucede con el Principio de Identidad:  $A = A$ . Deben distinguirse, por tanto, la relación de *<coincide con>* y la de inclusión *<contiene a>*, aun si a ambas las exprese Leibniz por igual fórmula: A es B. De hecho, en la notación simbólica de su texto no termina de diferenciar ambas relaciones y escribe indistintamente A es B por  $A = B$ . No obstante, parecería propicia una diferencia si queremos distinguir entre la subsunción bajo un género propia de la relación de inclusión y los términos idénticos coincidentes. Y ha de ser así, porque no puede ser lo mismo decir: “el humano es un mamífero”, donde se incluye a los humanos en un género de cuya suerte participan también otros entes, a si se dice “el humano es racional”, donde racional es idéntico con humano; o al menos lo será hasta no descubrir otro ente racional. Es posible y verdadero sustituir en cualquier lugar “humano” por “ente racional”, pero no lo es hacerlo por “mamífero”.

A pesar del anterior descuido, al explicar con palabras los símbolos sí es más precavido y así, al ir a desarrollar los teoremas de la teoría lógica sí precisa bien cuando se trata de una relación de *<coincidencia>* o una de *<contiene a>*. De este modo, en el párrafo 30, al ir a definir la Identidad Recíproca, escribe: “Que A es B y B es A, es lo mismo que A y B coinciden.” (2013, 210) Mientras en el §38, al empezar la deducción del *fundamentum syllogisticum*, dice claramente:

AB es B. Es indemostrable y es una proposición idéntica o una definición del Es o del contiene o de proposición verdadera. Pues se significa que AB, o sea, lo que contiene a B, es B.

En la fundamental expresión, AB significa *A contiene a B*, de donde si “humano” contiene el predicado “mamífero” entonces todo humano es también un mamífero. Si fuese al revés, y pensáramos que es el género “mamífero” quien contiene a la

---

198.

<sup>20</sup> G.W. Leibniz. *Ibid.*, 204.

especie “homo”, entonces el silogismo sería falso; lo cual conlleva la interesante consecuencia de partir nosotros del ente concreto y no del universal a la hora de establecer las leyes lógicas, lo que sería diferente si el concepto “mamífero” ya contuviera la especie humana. Un punto de vista que correspondería a una generación predeterminada.

Por lo tanto, Leibniz entendió la relación de inclusión igual que Aristóteles, y *A contiene a B* implica la forma:  $\langle B \text{ está en } A \rangle$ , es decir, el predicado «mamífero» *está en* los animales y no en ninguna otra parte.<sup>21</sup>

Justo a continuación de lo anterior, establece el *modus Barbara* o *fundamentum syllogisticum* de la relación de inclusión: “Si B contiene C, entonces AB contiene C. Pues AB es B por 38, B es C por hipótesis. Luego AB es C.” Y en la siguiente anotación manifiesta: “Proposición verdadera es la que coincide con esta: AB es B, o sea, la que puede ser reducida a ésta verdadera en primer lugar.” (Leibniz 2013, 211)

Luego, según apreciamos, el *modus Barbara* tiene a su vez de fundamento la ley: *si A contiene a B, entonces A es B*, donde no se hace sino otorgar a la relación de *contener* un carácter de subsunción existencial o definición ontológica, pero que no permite calificar a ambos términos de *idénticos*, sino que Leibniz sólo dice que es una ley indemostrable, porque es un hecho empírico la existencia de géneros y especies, y supone una proposición idéntica en cuanto manifiesta una verdad indudable puramente lógica. Luego aquí *lo idéntico* es la fórmula lógica AB es B, no que A sea idéntico a B.

Ahora bien, si he mencionado que no pueden ser lo mismo la relación *contiene a* y la de *coincide con*, porque en la predicación si algo contiene a su género no coincide por ello con él, Leibniz establece la relación entre ambas en el §195 del siguiente modo:

Proposición es lo que declara qué término está contenido o no está contenido en otro. (...) Proposición es también lo que dice si una cosa coincide o no con otra; pues las cosas que coinciden se contienen recíprocamente. (2013, 239)

Por tanto, parece haber dos formas de la relación *estar contenido* que no afecta sólo al género, porque si se da Identidad Recíproca entre dos términos entonces ambos están contenidos el uno en el otro y el otro en el uno, lo que no es propiedad de los géneros y sus especies. ¿Qué términos y proposiciones son entonces aquellas donde no sólo el predicado está contenido en el sujeto sino que el sujeto también está contenido en el predicado, si han de *coincidir* según anuncia el Principio de Identidad Recíproca?

Toda proposición verdadera puede ser probada, pues, dado que el predicado *está en* el sujeto, como dice Aristóteles, o sea, dado que la noción del predicado está envuelta en la noción del sujeto perfectamente entendida, ciertamente es preciso que la verdad pueda ser mostrada mediante la resolución de los términos en sus valores, es decir, en aquellos términos que ellos contienen. La proposición verdadera necesaria puede ser probada por reducción a las idénticas, o por reducción de su opuesta a las contradictorias; de ahí que su opuesta se dice imposible.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> G.W. Leibniz. *Specimen calculi coincidentium et inexistentium*. Op.cit. (2013), 283.

<sup>22</sup> G.W. Leibniz. *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*. Op.cit. §132, 230-231.

Sin embargo, en Aristóteles no parece haber lugar para la Identidad Recíproca, si el sujeto de la enunciación siempre es una *entidad* de la cual se predicen accidentes o atributos, y el sujeto no puede coincidir, por ello, con su predicado. Pese a ello, puede decirse que Aristóteles anticipa el criterio de Identidad Recíproca con la noción de *intercambiabilidad en la predicación* de los atributos propios y las definiciones:

En efecto, es necesario que, todo lo que se predica de algo, sea intercambiable en la predicación o no. Y si lo es, será una definición o un propio, (...) pues propio era esto, lo intercambiable en la predicación pero que no significa el qué es ser.<sup>23</sup>

Tal vez, entonces, por la razón apuntada a menudo de no lograr salir del punto de vista intensional *praedicatum inest subjecto* de Aristóteles, es por lo que Leibniz, al discutir en el mismo texto acerca de las *predicaciones de los abstractos*, no consigue hacerse con el asunto y manifiesta con sinceridad encontrarse en estas cuestiones “un tanto confuso” (§143, 233). Y así, a pesar de haber definido con gran precisión lógica el Principio de Identidad Recíproca y haber establecido la necesidad en la base de las proposiciones idénticas, no llega a la formulación cartesiana de la *necesidad lógica de implicación entre conceptos simples*, y no lo consigue porque de antemano decidió al empezar prescindir de los conceptos abstractos, según lo estipula al inicio del escrito.

De hecho, en el §157 no diferencia claramente la predicación simple de la Identidad Recíproca y afirma: “ $A = B$  es la universal afirmativa recíproca.” Si  $A$  es  $B$  también lo escribe  $A = B$ , da lugar a no distinguir nítidamente  $\langle A \text{ es } B \rangle$  de  $\langle A \text{ es } B \text{ y } B \text{ es } A \rangle$ .<sup>24</sup>

Con ello pierde Leibniz algo importante, según es no poder dar el paso justo en los principios lógicos desde la lógica de un solo término: el Principio de Identidad ( $A = A$ ) y su Principio de Contradicción (si  $A$  entonces no  $\neg A$ ); a la de dos términos: el Principio de Inclusión ( $AB \text{ es } B$ ) y su Contradicción (Ningún  $A \text{ es } B \text{ y } \neg B$ ), y el de Identidad Recíproca ( $A \text{ es } B \text{ y } B \text{ es } A$ ), y de ahí a la lógica silogística de tres términos. Este hecho de la Lógica de Leibniz parece ser una de las causas, junto con el Idealismo, de la poco clara elucidación kantiana entre *identidad e inclusión*, según ahora veremos.

Para resumir, Leibniz denomina *idénticos* a los *conceptos coincidentes* si pueden sustituirse en el enunciado sin perjuicio de la verdad, pero también a las *leyes lógicas* a las cuales cabe reducir toda forma proposicional verdadera, o también toda falsa a la contradicción con las leyes lógicas idénticas. De ahí cierta confusión al llamar *idéntica* a la fórmula lógica de la Relación de Inclusión, lo cual no puede querer decir que los géneros y sus especies sean conceptos idénticos.

De este modo, según acabamos de ver, si bien Leibniz distinguió con claridad las relaciones de *contiene a*, o *está en*, y la relación de *coincide con*, no terminó de infundir a la diferencia su importante valor en la axiomática lógica. Si él estableció su relación por medio del enunciado: “las cosas que coinciden se contienen recíprocamente”, aquí se deben distinguir los casos, porque en la relación *<contiene*

<sup>23</sup> Aristóteles. *Tópicos*. 103b 8-12. En *Tratados de Lógica*, 85. RBA 2007.

<sup>24</sup> De hecho, en un texto también probablemente de 1686, en su primera versión y no en la segunda, Leibniz establece en la definición 13) “Se sigue o se infiere  $A$  de  $B$ , si  $B$  puede sustituirse por  $A$ , aun cuando quizá no sea lícito sustituirse a la inversa.” *Specimina calculi rationalis*. *Op.cit.*, 264.

*a*>, cuando es una relación de inclusión en *géneros*, si un género *está en* sus especies entonces el género no contiene a la especie sino la especie al género; *e.g.*, todo humano es un vertebrado, porque ser vertebrado *está en* los humanos, pero no todo vertebrado es humano.

Luego parece que no puedan coincidir el género y la especie a no ser cuando sean lo mismo, si sólo hay una especie de determinado género; o bien si atendemos a las diferencias específicas propias de los individuos de una especie, lo que en Aristóteles y la Edad Media sería un *propio*, según pueda ser el caso del maullido de los gatos. Ambos términos son *coincidentes* y también *se contienen recíprocamente*, porque el maullar *está en* los gatos y los gatos *están en* el maullar, esto es, siempre que escuchemos un maullido natural allí habrá un gato, lo cual no es característico de las propiedades inherentes que existen por sí mismas, *i.e.*, el color.

En consecuencia, no puede ser lo mismo el <A es B> de la Relación de Inclusión o Inhesión del predicado en el sujeto, que <A es B y B es A> para la relación de *está en*, y sólo en el segundo caso podremos decir que los términos son *coincidentes* y sustituir el uno por el otro en un enunciado manteniendo su verdad.

### 2.3. La distinción analítico-sintético en Kant y su relación a las ideas innatas

Ahora bien, esta condición de la relación <*coincide con*>: la sustitución *salva veritate*, lo es para la Identidad Recíproca, no para la relación de Inclusión *per se*, ni tampoco se sigue que las proposiciones analíticas sean únicamente las idénticas, según lo supuso después de Kant, B. Bolzano: “Pero supongamos que hay una idea individual en la proposición que puede ser arbitrariamente cambiada sin destruir su verdad o falsedad, (...) presuponiendo sólo que tienen denotación. Yo me permito entonces llamar a las proposiciones de esta clase, tomando prestada una expresión de Kant, analíticas. Al resto lo llamaré proposiciones sintéticas.”<sup>25</sup> En otro *paper* leemos: “Bolzano parece leer a Kant como restringiendo la analiticidad a juicios de la forma <Todos los (A+B) son B>.”<sup>26</sup> Esto es, la forma de Leibniz para la Inclusión.

Bolzano criticó la distinción kantiana, a pesar de reconocer su mérito, entre otras cosas por la metáfora de “contener” o “inclusión” de un concepto en otros, la cual le parecía a su vez un criterio demasiado extenso. El autor del último *paper* citado manifiesta que de hecho se da en la KrV una “tensión obvia” entre los criterios de “contener” e “identidad” a la hora de definir los conceptos analíticos, y que tomados conjuntamente significaría: “un juicio <All As are B> es analítico si y sólo si A = B.” (Stang 2012, 38) De hecho, unas páginas adelante asegura: <All (A+B)s are B> (...) es un ejemplo de lo que Kant llama Principio de Identidad.” (*Ibid*, 49)

No obstante, otro autor, W.R. de Jong, aduce un texto de la *Lógica* de Kant donde dividía la identidad de los juicios analíticos en *explícita e implícita*, aseverando que en el primer caso las proposiciones deben considerarse tautológicas. El autor encuentra además un muy importante pasaje donde Kant es muy claro sobre que los juicios idénticos tautológicos o explícitos *no son analíticos*: “Los juicios analíticos están fundados en la identidad y pueden ser resueltos en ella, pero no son idénticos, porque necesitan ser diseccionados y así servir para elucidar el concepto, mientras

<sup>25</sup> Citado en Willen R. de Jong 2010, 251. Trad. propia.

<sup>26</sup> Nicholas F. Stang. “A Kantian reply to Bolzano’s critique of Kant’s analytic-synthetic distinction.” *Grazer Philosophische Studien* 85, 2012, 35. Trad. propia.

en los juicios idénticos, por otro lado, *idem per idem*, nada debe ser elucidado.”<sup>27</sup>

Luego el juicio “el hombre es hombre” de la *Lógica Jäsche* no es analítico según Kant, a pesar de resultar un claro ejemplo del Principio de Identidad, razón por la cual el uso del término *identidad* a la hora de definir los conceptos analíticos en la KrV debe tomarse con cuidado, lo que ha llevado a la confusión a algunos filósofos analíticos, quienes con inicio en G. Frege identificaron las verdades analíticas simplemente con las verdades lógicas (De Jong 2010, 256). “Para Frege una proposición es analítica si puede ser probada desde las leyes del pensamiento” (De Jong 2010, 258). Lo que culmina en la aseveración del *Tractatus* de L. Wittgenstein: “Por tanto, las proposiciones de la Lógica no dicen nada. Son las proposiciones analíticas.”<sup>28</sup>

Si, para Kant, enunciados del tipo: “todos los cuerpos son extensos” o “el oro es un metal amarillo”, son ejemplos claros de juicios analíticos, vemos cuán poco tiene que ver el concepto de analiticidad en Kant con el de los filósofos analíticos, porque la Lógica formal prescinde de todo contenido semántico, mientras los juicios analíticos en Kant han de poseer valor cognitivo y lo que importa en ellos es su contenido, no sólo su mera forma, en principio <A es B>. Además, se aprecia bien que si “el oro es un metal amarillo” es un juicio analítico para Kant, según figura en *Prolegomena* §2, no lo es porque la mera forma lógica <AB es B> sea un ejemplo del Principio de Identidad, sino porque podemos sustituir en un enunciado el uno por el otro *salva veritate*, según lo estipuló Leibniz; y siempre y cuando el oro sea el único metal amarillo.

La confusión se salva si atendemos a la relación establecida por Kant entre los juicios analíticos y el Principio de Contradicción:

Pues, porque el predicado de un juicio analítico afirmativo ya estaba pensado previamente en el concepto del sujeto, es por lo que no puede ser negado de él sin contradicción.<sup>29</sup>

Por tanto, la contradicción aquí no es la puramente lógica de la primera división de Locke: lo blanco no es lo negro, en cuanto basada en la necesidad conceptual, porque si el oro es “amarillo” es una verdad contingente para nosotros. Kant sólo atiende al concepto primero que de las cosas tenemos, lo cual con lo que sí resulta contradictorio es con la afirmación de la KrV, B11: *todos los juicios de experiencia son sintéticos*.

Citaré algunos extractos de Javier de Lorenzo para cimentar la posición:

Sólo desde la Lógica trascendental cabe superar el racionalismo, el formalismo logicista, porque esta Lógica es la que enlaza entendimiento y sensibilidad, concepto e intuición. (...) El método analítico empleado por Kant se engloba en lo que hoy se calificaría de enfoque semántico puro. (...) No debe olvidarse que no se quiere estar en el campo de la Lógica formal, sino en el de la Lógica trascendental, donde lo que importa no es lo formal, sino el modo de conocer y la fundamentación del mismo.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> W.R. de Jong 2010, 247. De *Kants gesammelte Schriften*, xx 322, 1902. Algo ya sostenido por R. Torretti en su *Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Charcos. Buenos Aires, 1980), al citar la Reflexión 4634: “Con ello (Kant) sustrae los principios lógicos a la clasificación de los juicios, ya que no son juicios que dicen verdades sino esquemas a los que los juicios han de ajustarse.” p.236.

<sup>28</sup> L. Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. Tecnos 2003, Proposición 6.11, p.242.

<sup>29</sup> I. Kant. *Prolegómenos a toda Metafísica futura*, §2.

<sup>30</sup> J. de Lorenzo. *Kant y la matemática*. Tecnos 1992, 58-63.



Si apreciamos cómo Descartes asentaba la necesidad lógica entre *simplices* diciendo que en su idea no pueden separarse o concebirse el uno sin el otro, i.e., no pueden separarse cuerpo y figura, Leibniz vendría a sostener que ambos conceptos son *idénticos* si puede sustituirse siempre el uno por el otro sin cambiar el valor de verdad de la proposición. ¿Son entonces *cuerpo y figura* conceptos idénticos? Sólo lo serían si *todo cuerpo es una figura y toda figura es un cuerpo*, algo dudoso respecto de las figuras geométricas, que tienen forma exterior pero no cuerpo. Luego el concepto de *cuerpo* contiene al de *figura* porque la figura *está en* el cuerpo, si bien la figura también está en otras cosas que no son cuerpos porque un *cuerpo* no se define sólo por su figura o límites externos, sino también por contener dentro de sus límites algo en cierto modo lleno. Un triángulo no es cuerpo, y aun si podemos calcular su área y se lo denomine sólido regular e incluso cuerpo geométrico perfecto, la operación sólo tiene sentido si el triángulo circunscribe algo que pueda ser considerado que está dentro de él, si bien en sí mismo sólo son tres líneas unidas sin nada en su interior. Lo que sí es idéntico con el concepto de *figura* es el poseer ciertos límites, porque ésta es su verdadera definición idéntica o, si se quiere, tautológica.

Immanuel Kant utilizó los tradicionales conceptos de *analítico y sintético*, referidos históricamente a los dos métodos científicos de resolución y composición por partes simples, para designar, por una parte, a los conceptos llamados por Leibniz *idénticos* o a aquellos que expresan notas esenciales lógicas, reservando el nombre de *sintéticos* para los no contenidos en la definición lógica o primera del objeto y que así le añaden un predicado nuevo en la forma de un nuevo conocimiento.

Si atendemos primero a la *Lógica Jäsche* de 1800, posterior a las dos ediciones de la KrV pero primera en gestación, dado que Kant llevaba casi 40 años dando clases de Lógica en la Universidad de Königsberg, donde una sus lecturas de referencia debió ser, sin duda, la obra de Leibniz.

Una nota en una cosa es aquello que constituye una parte del conocimiento de la misma, o lo que es igual, una representación parcial en tanto se considera fundamento cognoscitivo de la totalidad de una representación. En virtud de lo cual todos nuestros conceptos son notas y todo pensamiento no es otra cosa que un representar mediante notas...

Existen ciertas diferencias específicas entre las notas, en las que se basa la siguiente clasificación: Notas analíticas o sintéticas. Aquellas son conceptos parciales de mi concepto real que yo pienso ya dentro de él; éstas, por el contrario, son conceptos parciales del concepto total meramente posible, que deberá resultar de una síntesis de diversas partes. *Las primeras son todas ellas conceptos de la razón, las últimas pueden ser conceptos de experiencia...* Notas necesarias son finalmente aquellas que han de encontrarse en todo momento en la cosa representada y se denominan también esenciales... La *esencia lógica* de las cosas podemos comprenderla con facilidad, puesto que para ello se requiere únicamente el conocimiento de todos los predicados en relación con los cuales se determina un objeto por medio de su concepto... La *esencia lógica* no es más que el primer concepto fundamental de todas las notas necesarias de una cosa.<sup>31</sup>

Algo después atetiza: “Se llaman proposiciones *analíticas* aquellas cuya certeza se basa en la *identidad* de los conceptos del predicado con la noción del sujeto. Si

<sup>31</sup> I. Kant. *Lógica*. Akal 2000, 118-120.

no es así son sintéticas.”<sup>32</sup> Y pone el ejemplo de *cuerpo y atracción*, cuya unión es sintética porque incrementa el conocimiento *materialiter*, es decir, es un dato experiencial y añade determinaciones que no vienen implícitas en el concepto de *cuerpo*, mientras las uniones analíticas lo son sólo *formaliter*, al no incluir nada más que predicados lógicos.

Explicaciones donde ciertas expresiones resultan susceptibles de provocar el equívoco. De la sentencia en cursiva deriva que muchos autores hayan visto en la anterior división de Leibniz entre *verdades de razón y de hecho*, o en la de D. Hume entre *relations of ideas* y *matters of fact*, un antecedente de la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos.

Así el famoso *Two dogmas of empiricism* de W.V.O. Quine, cuyas palabras iniciales son:

Modern empiricism has been conditioned in large part by two dogmas. One is a belief in some fundamental cleavage between truths which are *analytic*, or grounded in meanings independently of matters of fact, and truths which are *synthetic*, or grounded in fact.<sup>33</sup>

No obstante, tal origen está lejos de la intención original de Kant si, según hemos comprobado por los ejemplos, las verdades analíticas pueden también ser *cuestiones de hecho*, de donde llamarlas *predicados lógicos* o *esencia lógica* da lugar también al equívoco. La cuestión, para mí, radica en dar igual tratamiento a la esencia lógica de auténticos conceptos de razón, según pueda serlo la idea de Dios o la del espacio vacío infinito, las cuales no vienen dadas en la realidad pero vienen definidas por predicados lógicos inseparables de ellas, y a conceptos establecidos sobre base empírica, según pueda ser llamar “oro” al metal amarillo real. Lo último es un concepto de experiencia, una cuestión de hecho, aun si también conforma un predicado analítico por definición.

En la KrV la distinción se establece con mayor precisión, siendo ahora lo interesante para nosotros si esa “identidad de los conceptos del predicado con la noción del sujeto” en los juicios analíticos, se corresponde para Kant con el Principio de Inclusión o con el de Identidad Recíproca.

En todos los juicios en los que se piensa la relación (*Verhältniß*) entre un sujeto y un predicado... tal relación puede tener dos formas: o bien el predicado B pertenece (*gehört*) al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido (*enthalten ist*) en

<sup>32</sup> *Ibid*, 157.

<sup>33</sup> W.V.O. Quine. *Two dogmas of empiricism*. En *Quintessence*, London: The Belknap Press of Harvard University, 31. Quine refleja la extendida tradición de la proveniencia de la distinción kantiana directamente de las anteriores de Hume y Leibniz, así como la crítica de Bolzano al carácter metafórico de la noción de “containment”. Para mí la metáfora de *contener* o *inclusión* no presenta mayor problema, si con lo que tratamos es con entes-sujetos representados por conceptos que contienen entre sus notas lógicas y propiedades otros conceptos parciales. Por otra parte, toda la crítica de Quine a la distinción analítico/sintético parece centrarse en la interdefinibilidad de los términos “analyticity”, “synonymy”, “intension” and “meaning”, de forma que no puede definir la analiticidad por referencia a ninguno de los otros y así debe suponerse desde el principio su significado nada explícito. La otra parte de la crítica parece estar centrada en la ausencia de un “behavioral criteria” en sentido empirista para la analiticidad. Ver Richard Creath: “*Quine on the Intelligibility and Relevance of Analyticity*.” En *The Cambridge Companion to Quine*. El criterio empirista de analiticidad se sigue del carácter realista de la adquisición de los llamados primeros predicados lógicos o esenciales del objeto, y veremos por qué analiticidad y sinonimia no pueden identificarse. Para otros artículos sobre la influyente crítica de Quine: R. Swinburne (1984), A.W. Moore (1997), I. Props. (2005), P. Pagin (2008), K. Meeker (2011), N.F. Stang (2012)

el concepto A; o bien B se halla completamente fuera del concepto (*Begriff*) A, aunque guarde con él alguna conexión (*Verknüpfung*). En el primer caso llamo al juicio analítico (*Urtheil analytisch*), en el segundo sintético (*synthetisch*). Juicios analíticos (afirmativos) son, pues, aquellos en que se piensa el enlace (*Verknüpfung*) entre predicado y sujeto mediante identidad (*durch Identität*); aquellos en que se piensa dicho enlace sin identidad se llamarán sintéticos. Podríamos también denominar a los primeros explicativos (*Erläuterungs*), y extensivos (*Erweiterung*) a los segundos, ya que no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado sino que sólo lo descomponen en sus conceptos parciales (*Theilbegriffe*).<sup>34</sup>

Kant no parece sino retomar lo ya establecido por sus predecesores Descartes y Leibniz, si bien él aquí parece identificar los juicios *analíticos* con los *idénticos* (*durch Identität*), entendidos ambos como aquellos donde el predicado *ya está contenido* (*enthalten ist*) en el concepto del sujeto y, por tanto, no añaden nada al mismo y tan sólo lo descomponen en sus notas simples o conceptos parciales (*Theilbegriffe*). De hecho, a continuación acude al ejemplo cartesiano de «todos los cuerpos son extensos», y lo expone de paradigma de juicio analítico, aseverando que, en efecto, no he de ir más allá del concepto que ligo a «cuerpo» para encontrar la extensión enlazada con él. “Por contra, si digo «todos los cuerpos son pesados», el predicado constituye algo por completo distinto a lo que pienso en el simple concepto de *cuerpo en general*.”

Según Kant, por tanto, los juicios de experiencia son todos *sintéticos*, porque sólo la experiencia puede añadir predicados que no estuvieran contenidos ya en el concepto lógico que de las cosas tenemos. No obstante, la expresión, en mi parecer, falsea el asunto, porque los juicios analíticos para Kant también pueden ser *juicios de experiencia* y la única lógica previsible en que el oro sea amarillo es que llamamos “oro” al metal amarillo *real*, aun si que el oro sea amarillo es una verdad contingente o no necesaria. Por estas razones resulta usual no alcanzar la exactitud al explicarlo:

Consistencia lógico-trascendental, porque no es una consistencia formal o lógica pura, sino una consistencia apoyada, a la vez, en el conocimiento. (...) En un juicio sintético puede concebirse sin contradicción alguna que el concepto predicado no pertenezca al concepto sujeto; así, es concebible que un cuerpo no sea pesado sin inconsistencia alguna. Aún más, para Kant, será el Principio de Contradicción, la consistencia lógico-trascendental, el que provoque la conciencia de la necesidad que se liga al juicio analítico. Una necesidad que no puede venir aportada por experiencia alguna, siempre contingente. (...) Tales juicios nada tienen que ver con la verdad material u objetiva, son juicios vacíos. Es la misma valoración negativa que muestra la Lógica formal.<sup>35</sup>

Si se puede pensar que un cuerpo no sea pesado sin inconsistencia sólo es posible si lo ubicamos en el vacío infinito y hacemos valer la ley de inercia total, de hecho lo lógico y natural para nuestra facultad de representación es pensar que un cuerpo más grande ha de ser más pesado que uno más pequeño; pero que los juicios analíticos no tengan que ver con la verdad material no es cierto, porque también pueden ser juicios de experiencia y en cuanto tales contingentes. Su necesidad sólo reside en otorgar un

<sup>34</sup> I. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. 1787. Akademie der Wissenschaften in Berlin. R.E. 2010, B10-11.

<sup>35</sup> J. de Lorenzo. *Op.cit.*, 64.

nombre a un existente por sus propiedades inherentes primeras que luego no pueden negarse. Sólo ahí radica la contradicción.

Si queremos entenderlo debemos volver a recordar el texto de Locke al respecto de nuestras primeras ideas o predicados *percibidos* en nuestra idea de «oro», de forma que no podremos descubrir otras propiedades necesarias coexistentes con las primeras mediante meros conceptos. La intención primera de Kant, según bien señala D. Hogan, es ir contra la presuposición de la escuela dogmática, y en especial de Leibniz, sobre que “toda verdad es en principio accesible a través del análisis conceptual.”<sup>36</sup> Esta *tesis de la reductibilidad* de verdades sintéticas a analíticas por análisis completo del concepto del sujeto, se transforma en Kant en *tesis de irreductibilidad*, cuyo sentido “depende de su afirmación sobre que los conceptos empleados en las pretendidas reducciones de sus juicios sintéticos no pueden ser mostradas por análisis conceptual aplicado a objetos existentes.” (Hogan 2013, 282) Es decir, según ya sostuvo Locke, los juicios llamados luego por Kant sintéticos no vienen transidos de necesidad y no pueden ser descubiertos mediante meros conceptos. En el fondo es la misma tesis a la de la inexistencia de juicios sintéticos *a priori* en Metafísica y Ontología; si bien cabe recordar la afirmación de Leibniz citada, donde mantenía que hay nociones contingentes resolubles al infinito, carentes de necesidad e indemostrables por identidad.

Por otra parte, el edicto kantiano precedente tampoco deja de resultar singular si supone que tenemos un concepto de «cuerpo» *previo* a las propiedades que por experiencia le añadimos luego sintéticamente; porque, ¿de dónde obtenemos el concepto de «cuerpo» si no es primitivamente como dato empírico? De forma que la sentencia kantiana sólo puede aludir a que en una primera experiencia de los cuerpos no está contenido que sean pesados pero sí que sean extensos, es decir, llamamos “cuerpo”, en principio, a la materia extensa individualizada.

A pesar de ello, cabe certificar que la idea no puede ser cierta en origen, según lo muestran las primeras cosmologías donde la Tierra y el Cielo necesitaban de un soporte para mantenerse en pie y no derrumbarse, o el sistema de Epicuro de Samos donde los átomos caen por su propio peso hacia el abismo infinito. Los hechos muestran con suficiente claridad que en modo alguno el espacio vacío y los cuerpos pénsiles en él, sin peso, son en la facultad de representación: la *imaginación trascendental*, ni una forma pura *a priori* de la sensibilidad ni un concepto previo de cuerpo a su referencia empírica. Todo cuerpo tiene *peso* en la acepción primitiva del concepto de *cuerpo*.

Un texto fundamental nos aclarará en mayor medida cómo lo entendía Kant:

Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo *puras* en sentido trascendental. Según esto, la forma pura de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, se hallará *a priori* en el psiquismo. Esta forma pura de la sensibilidad se llamará igualmente *intuición pura*. Así, al apartar de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa de él –sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.– y al apartar igualmente lo que en dicha representación pertenece a la sensación –impenetrabilidad, dureza, color, etc.–, me queda algo todavía de esa intuición empírica, a saber, la extensión y la figura. Ambas pertenecen

<sup>36</sup> D. Hogan. “*Metaphysical motives of Kant’s Analytic-Synthetic distinction.*” *Journal of the History of Philosophy* 51 (2), 2013, 272.

a la intuición pura y tienen lugar en el psiquismo como mera forma de la sensibilidad, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos y de la sensación.<sup>37</sup>

Pero si la *intuición pura* “únicamente contiene la forma bajo la cual intuimos algo” (B75), “las cosas en el espacio y en el tiempo sólo se dan en la medida en que son percepciones (representaciones acompañadas de una sensación) y, por tanto, sólo mediante una representación empírica” (B147), y el espacio y el tiempo son las dos formas puras de la sensibilidad en tanto facultad de *recibir* impresiones; parece difícil aceptar que *la extensión y la figura de los cuerpos* pertenezcan a la intuición pura y no sean recibidas por la sensibilidad a raíz de la percepción de cuerpos extensos con figura o *cosas en sí*. De hecho, ahí radica la refutación del Idealismo por la cual entendió necesario aceptar la presencia, inquietante para el Idealismo, de la cosa en sí exterior a la conciencia, al necesitar algo permanente de sustrato a la sucesión de representaciones.

Por supuesto, el concepto de *cuerpo* no es una categoría sino aquello a lo cual se aplican las categorías en la forma de *objeto en general*. La sensibilidad, en términos kantianos, es la facultad de recibir impresiones producidas por objetos exteriores, y no hay manera de ver cómo su extensión y ante todo su figura, puedan estar presentes de forma pura o innata antes de la percepción de cuerpos extensos. Lo único que es puro es la facultad de percibirlos, una facultad facilitada por el espacio, vacío infinito según Kant, de la imaginación. De ahí que el filósofo prusiano haga pertenecer la imaginación a la sensibilidad y la considere “una facultad que determina a priori a la sensibilidad: la síntesis de las intuiciones efectuadas por esa facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la imaginación de acuerdo con las categorías.” (B152). Si sumamos a lo anterior el siguiente texto: “La representación de un cuerpo en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino simplemente el fenómeno de algo y el modo según el cual ese algo nos afecta.” (B61) Tenemos explícito el error principal del Idealismo Trascendental: *aunar imaginación y sensibilidad en vez de considerar la imaginación una facultad del entendimiento*; y aún del subconsciente según se presenta en los sueños.<sup>38</sup>

Por su parte, considerar que la percepción de objetos “no contiene nada del objeto en sí mismo”, es pensar que sólo percibimos cualidades y, por tanto, que la cosa en sí soporte de esas cualidades permanece desconocida. Es equiparar en gran medida la *substancia* cartesiana y la *cosa en sí* kantiana, si bien, como dice J.-C. Bardout, la diferencia parece encontrarse en que “el atributo cartesiano da a conocer la esencia misma de la substancia, mientras que el fenómeno no hace jamás aparecer la cosa en sí en su contenido propio, con independencia de las formas puras de la sensibilidad.”<sup>39</sup>

<sup>37</sup> I. Kant. *KrV. Doctrina trascendental de los elementos. La Estética trascendental*, B34-35, p.60. El texto corresponde a la división entre una *materia* y una *forma* del conocimiento. Esa “forma pura de las intuiciones sensibles en general” que ha de hallarse *a priori* en el psiquismo, no parece sino la capacidad vaporosa de representar en la imaginación los cuerpos por su extensión y figura.

<sup>38</sup> Cuestión relacionada y realmente inquietante, más allá de la Física según la conocemos, es la de cómo es posible *ver sin ojos* las imágenes de los sueños y la imaginación. Sea como fuere, es para mí claro que la imaginación trascendental, en cuanto visión interior, pertenece al entendimiento y no a la sensibilidad: las personas ciegas imaginan sin ver, bien por comprender el concepto en el caso de ciertas figuras, bien merced al tacto. Sólo imaginamos acorde a lo percibido y si la imaginación no se separa de la sensibilidad por la que me siento inmerso en el mundo, no habría modo de distinguir lo imaginado de lo real. Lo propio del sueño es hacernos creer que lo imaginario es real en virtud de esa inmersión del yo en el sueño.

<sup>39</sup> J.-C. Bardout. *La conquête de l'existence par la subjectivité*, 233. En *Descartes en Kant*. Trad. propia.

Si la esencia o principal atributo de la substancia cartesiana es la extensión, pero también percibimos claramente su figura y movimientos, que Kant pudiera llegar a considerar la extensión corporal y la figura como intuiciones puras o formas de la sensibilidad, parece difícil de entender. Convertiría así la *imagen real* en *fenómeno re-presentado* y no *presentado* directamente a la conciencia. De hecho, en el texto de B35 parece contradecirse cuando dice: “me queda algo todavía de esa *intuición empírica*: la extensión y la figura”, y califica luego a ambas de *intuiciones puras*.

Si queremos de algún modo comprenderlo debemos volver de nuevo a la influencia cartesiana al respecto de esta precisa consideración. Retomamos, entonces, el problema de lo innato y la intuición en Descartes. Si, según recordaba Desmond M. Clarke aduciendo un texto de la *Recherche de la vérité* X, “el *intuitus* es una forma de ver con los ojos de la mente, (...) de forma que no sorprende encontrarlo equiparado con la percepción clara y distinta,”<sup>40</sup> y siendo la intuición la base primera y más fiable de la ciencia; vemos por qué Descartes puede aplicar el término “percepción” a las intuiciones internas donde se da esta relación entre el yo y sus contenidos, que si se consideran innatas las naturalezas simples parecería una relación entre la conciencia y algo anterior a ella misma y no un producto suyo al elaborar conceptos. Si la intuición es un acto mental mediante el cual descubrimos la necesidad de ciertas proposiciones analíticas, según pueda ser la unión indisoluble de cuerpo y figura o movimiento y tiempo, lo que tratábamos de discernir es si en la filosofía cartesiana las naturalezas simples materiales, o incluso también las comunes, eran consideradas o no innatas. Si todo el mundo está de acuerdo en que para Descartes lo innato, sin duda, es la idea de Dios y la geometría, los criterios por los cuales él lo entendía de este modo los expone bien H. Gouhier al resumir su posición así: “les idées des choses mathématiques sont en moi sans être de moi”, donde “innato se opone a fáctico precisamente porque el contenido de mi pensamiento no depende de mi pensamiento. Tengo el poder de hacer aparecer a voluntad la idea de triángulo, no de modificar sus propiedades.”<sup>41</sup> Y es a través de la idea de figura geométrica que extiende el argumento a la idea de Dios: “Pas plus que l’idée de triangle, celle de Dieu n’est fabriquée par moi: elle est inée.”<sup>42</sup>

Luego el criterio para lo innato es que la idea no haya sido “fabricada por mí” y que yo le encuentre al intuir la propiedades inmanentes que no puedo negarle o transformar en otras: “Adviértase que las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino ficticias y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por ese mismo entendimiento (...) mediante una operación clara y distinta, de manera que aquellas cosas que el entendimiento no puede dividir así, no han sido producidas o compuestas por él, sin duda alguna.”<sup>43</sup> De esta forma, obtenemos los dos criterios para el innatismo en la “no producción” y la “indivisibilidad” de las ideas. Pero si las naturalezas simples cumplen el segundo criterio, el primero sólo lo cumplirían si, según sucede con las figuras geométricas y la idea de Dios, *cuyo ser no encuentro en el mundo percibido por los sentidos*, yo no tuviera acceso a cuerpos extensos, figuras y movimientos en mi percepción externa, ya sea de otros cuerpos o del mío, ambos fuera del *ego cogito*. Percepción externa que ha de suponer la *realidad formal* de la idea.

<sup>40</sup> D.M. Clarke. *La filosofía de la ciencia de Descartes*, 71. Alianza Universidad, 1986.

<sup>41</sup> H. Gouhier. *La pensée métaphysique de Descartes*, 148. Librairie philosophique J. Vrin. Paris 1978.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.150.

<sup>43</sup> R. Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Respuestas a las primeras objeciones, 97-98.



Así, que la extensión sea para Descartes una idea innata, según suele afirmarse, no es algo evidente de suyo; de hecho, que la idea de *extensión* procede de la percepción de cuerpos extensos con figura es la base del argumento contra toda forma de espacio.

Pudiera ser cierto lo que afirma D. Garber sobre que a la *extensión* van referidas el resto de nociones, si “es a través de la noción de extensión que comprendemos tamaño, forma, movimiento, etc.”; resultando también verdadero que para Descartes, según lo cita, “shape and motion are modes of corporal substance”, y que el concepto de *cuerpo* puede ser entendido sin particulares formas, tamaños y movimientos.<sup>44</sup> No obstante, lo anterior no parece implicar que la extensión sea una idea innata, según lo pretendía Kant, si en los *Principios* puede leerse: “nuestros sentidos con frecuencia nos excitan a percibir clara y distintamente una materia extensa en longitud, anchura y profundidad”<sup>45</sup>

Donde “percepción” en el texto alude claramente a “percepción externa” y no a intuición, dado que a raíz del rodeo por el Dios no engañador se da por demostrada en este punto la existencia de una *substancia extensa que existe en el presente en el mundo*.

Por ello, la tesis de Garber sobre que en las primeras meditaciones se aparta la certeza de la existencia de la idea “común” de cuerpo y lo que demuestra la meditación sexta es la existencia de los objetos de la geometría “hechos reales”, no parece del todo aceptable, según lo explica mejor Marion en el texto citado lo que realmente demuestra la sexta meditación: “En primer lugar viene a constatar que lo sensible queda, en los cuerpos, irreductible a las naturalezas simples materiales”.<sup>46</sup> No obstante, la cuestión es fundamental para la teoría del conocimiento científico en Descartes, pues lo que a mi entender y de manera correcta explica el filósofo de Turena es que si las cualidades sensibles y modos de la substancia sólo nos ofrecen un conocimiento confuso de la misma, es únicamente a raíz de la consideración de las naturalezas simples y la geometría innata, que coincide en el atributo principal de la extensión con la substancia real, que podemos obtener un conocimiento claro y distinto de leyes naturales necesarias; según sucede de hecho al aplicar a los cuerpos físicos así concebidos las ecuaciones matemáticas, cuyo fundamento se encuentra en la relación entre simples.

El problema surgirá con las deducciones hacia la realidad del conocimiento intuitivo de las verdades contenidas en las *naturalezas simples*, según ahora veremos sucede en el argumento contra la idea de espacio. En Descartes, asegurar si las *naturae simplices* proceden de la experiencia o son innatas es cuestión ardua. La primera opción parece desprenderse de múltiples textos,<sup>47</sup> si bien en la *Conversación con Burman* se alude a una rectificación de 1647 donde Descartes parece desdecirse o precisar el fragmento argüido de la regla XII (p.131), al escribir en AT. VIII, 2, 358: “ninguna de las ideas de cosas cuyos pensamientos formamos nos es presentada por

<sup>44</sup> D. Garber. *Descartes' metaphysical physics*, 65-66. The University of Chicago Press 1992. Distinción modal de origen medieval: “resulta tan esencial el encontrarse unida en acto a la cosa de la cual es modo, que es contradictorio que se conserve sin dicha cosa. Por este motivo, ni la mente puede comprender una figura separada de toda cantidad y cosa de la cual sea figura, ni una relación sin fundamento, ni un movimiento sin móvil.” F. Suárez. *Disputaciones metafísicas* VII, sectio II, 10, pp.45-46.

<sup>45</sup> R. Descartes. *Los Principios de la Filosofía*. Parte segunda, §1, 72.

<sup>46</sup> J.-L. Marion. *L'existence des choses extérieures ou le «scandale de la philosophie»*, 338. Op.cit.

<sup>47</sup> Véanse: segunda respuesta a Hobbes, 143; respuesta a segundas objeciones, 112; demostración geométrica, definiciones V y VII; meditación sexta, 66-67; regla XIV, 162-164; Principios, pp.50 y 53.

los sentidos.” No sé si Kant leyó este texto, pero si la influencia cartesiana se escuda sólo en los momentos en que habla de cualidades como el peso o la figura y el tamaño, susceptibles de variar sin que cambie el concepto de *cuerpo*, puede mantenerse que ésto no es una *intuición pura* en sentido kantiano, sino una *elaboración conceptual* de las ideas de cuerpo y figura *en general*, una vez hemos recibido de fuera la percepción de cosas extensas con figura.

Si ahora nos volvemos a G.W. Leibniz, comprobamos que si en 1679 sostenía: “Luego las preposiciones se apoyan en las relaciones de las cosas, las cuales significan el lugar, el tiempo, el lugar y el tiempo simultáneamente, (...) la causa, la materia, la conveniencia, la oposición, la exclusión, la separación...”<sup>48</sup> El autor alemán pareció cambiar de opinión, al afirmar en los *Nouveaux essais* de 1704 lo siguiente:

J’ai toujours été, comme je le suis encore, pour l’idée innée de Dieu, que M. Descartes a soutenue, et par conséquent pour d’autres idées innées et qui ne nous sauraient venir des sens, (...) quoique les sens nous donnent occasion de nous en apercevoir.<sup>49</sup>

¿Cuáles son las ideas innatas en Leibniz y por qué nos dice que es de consecuencia a la idea consciente de Dios que ha derivado a la consideración de otras ideas innatas? Al parecer, porque las *verdades eternas*, otra forma de denominar a los Principios lógicos y las proposiciones idénticas de la relación <coincide con>, grabadas en nosotros por naturaleza, tienen su fundamento último en un espíritu supremo y universal de existencia inmutable, cuyo entendimiento constituye la fuente de toda realidad y donde nacen las verdades necesarias y las leyes universales actuales:

Ainsi, ces vérités nécessaires étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu’elles soient fondées dans l’existence d’une substance nécessaire.<sup>50</sup>

Con elocuentes términos resume Leibniz el argumento sobre la existencia de Dios sustentado en las verdades eternas o idénticas, de modo que aquí viene implícita también una expresión clásica de la doctrina del Idealismo: “Ni siquiera poseemos un conocimiento demostrativo de los seres que existen fuera de nosotros, con exclusión de Dios.” (1977, 494) Siendo la Divinidad quien grabó a fuego en nuestro entendimiento las verdades necesarias eternas o de razón: “Las verdades primitivas de razón son las que yo denomino con el apelativo general de idénticas.” (1977, 435)

Entre ellas, el filósofo de Hannover nombra a lo largo de su texto: los Principios de Identidad y Contradicción, toda la Aritmética y la Geometría, los conceptos de Ser, Substancia, lo Uno, lo Mismo y la Causa; y las ideas de espacio, extensión, figura, movimiento, reposo e infinito, las cuales “se deben más al sentido común, es decir, al espíritu mismo, pues son *ideas del entendimiento puro*, pero que tienen una relación con el exterior que los sentidos captan.” (1977, 140) De esta forma: “La relación entre los fenómenos, que garantiza las verdades de hecho referentes a las cosas sensibles exteriores a nosotros, es verificada por medio de las verdades de razón, como las experiencias de la Óptica quedan explicadas por medio de la Geometría.” (1977, 449)

<sup>48</sup> G.W. Leibniz. *Characteristica verbalis*. 1679. *Op.cit.* 2013, 153.

<sup>49</sup> G.W. Leibniz. *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. 1887. Paris: J-H. Vérin 1977, 79.

<sup>50</sup> G.W. Leibniz. *Ibid*, 406.

Así encontramos una de las fuentes primordiales de la posterior doctrina kantiana del Idealismo Trascendental, incluido el innatismo de las ideas de extensión, figura y movimiento. Prestando atención a que a las verdades de razón innatas las denomina *idénticas*, de donde pudo derivar el uso kantiano del término. Así, si Kant establece una diferencia entre «extenso» y «pesado» de forma que el primer predicado se considere *analítico* por estar contenido *a priori* en nuestro concepto de *cuerpo*, mientras el peso no lo está, puede ser debido a la influencia de Leibniz tanto como a la de Descartes, si bien por motivos diferentes. Según el primer Descartes sería calificable de *contenido a priori*, mientras la de Leibniz lo sería *de forma pura*; si bien la última acepción parece inaceptable si la elaboración del concepto de *cuerpo en general* es un acto intelectual y no algo innato; a no ser aluda a la capacidad innata de re-presentar o generar figuras. Sin resultar pertinente una distinción entre sentidos a la hora de percibir objetos.<sup>51</sup>

De otra parte, resulta difícil atribuir a Kant una concepción de *lo analítico* en relación a ideas innatas o *formas puras a priori* de la sensibilidad y *conceptos puros* del entendimiento, porque si dijera: “el oro es amarillo” es una proposición analítica, nos sería dado pensar que el color de los objetos lo concebía una propiedad de la mente y no del objeto en sí, según acontecía en Descartes; pero él dijo: “el oro es un metal amarillo”, para que resultara una Identidad Recíproca en el sentido de Leibniz, pero que así supone considerar el oro “un metal” un conocimiento empírico, cuya información, desde luego, no es *a priori* ni innata ni pura en ningún sentido posible. Él lo afirma claramente al decir: “las frases analíticas son también juicios *a priori*, aunque sus conceptos sean empíricos, p.e., el oro es un metal amarillo, pues para saber esto no necesito experiencia alguna más amplia, exterior a mi concepto de oro.”<sup>52</sup> Es decir, no necesito comprobar cada vez de nuevo la proposición, igual que no lo necesito para saber que todo cuerpo tendrá peso.

<sup>51</sup> La terminología kantiana sobre lo *a priori* es algo complicada, al afectar a las afirmaciones idealistas de la KrV: “Entenderemos por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de esta o aquella experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, que sólo es posible a posteriori... La experiencia nos enseña que algo tiene estas u otras características, pero no que no pueda ser de otro modo. En consecuencia, si se encuentra una proposición que, al ser pensada, es simultáneamente necesaria, tenemos un juicio *a priori*.” KrV B3-4. Y dentro de los conocimientos *a priori* distingue los *puros* como “aquellos a los que no se ha añadido nada empírico.” Y la última distinción afecta sólo a las formas puras espacio y tiempo, las categorías y las principales leyes lógicas. Todo otro conocimiento es empírico o contiene antecedentes empíricos extraídos de la experiencia en sentido realista. Luego el concepto de lo *a priori* aplicado a las proposiciones analíticas implica necesidad y universalidad, un juicio que no necesita de experiencia posterior para verificarse, y así que los cuerpos sean extensos es necesario, pero no que sean pesados. No obstante, la definición ya no es tan clara si aplicamos igual criterio a la proposición “el oro es un metal amarillo”, porque aquí no hay nada necesario y tales predicados son tan empíricos y contingentes como pueda serlo el peso. Podemos establecer la estricta universalidad de ambas proposiciones a priori con iguales garantías, por inducción.

<sup>52</sup> I. Kant. *Prolegomena*, Ak.iv, 267. De donde se sigue que Kant no distinguió lo analítico *a posteriori* de lo *a priori* y que lo último lo entendió siempre en relación a una posterior verificación empírica. De ahí que los dos sentidos de *a priori* se reduzcan al original: “el primer sentido se refiere al origen: algo es *a priori* si es anterior a la experiencia; el segundo sentido se refiere a la justificación: algo es *a priori* si se justifica sin apelar a la experiencia. (...) Kant es también parcialmente responsable del primer sentido, en tanto termina siempre remitiendo sus condiciones *a priori* a nuestra constitución subjetiva.” No obstante, esto no permite mantener que “el conocimiento *a priori* constituye un conjunto de reglas, una legalidad en función de la cual estructurar la experiencia.” I. Cabrera. “Analítico y sintético, *a priori* y *a posteriori*.” Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. *El conocimiento*. Trotta, 1999, 148-155. Lo cual supone confundir lo puro con lo *a priori*, si bien los conceptos y formas puras también den lugar a proposiciones necesarias *a priori*, que en el sentido idealista inaceptable de Kant hacen posible la experiencia, i.e., “todo acontecimiento tiene una causa,” una regla para el conocimiento de origen empírico, si bien sea la base indudable también de la organización del cuerpo biológico, al desarrollarse en una Realidad en sí.

No obstante toda la influencia posible de las concepciones de Descartes y Leibniz al respecto del innatismo kantiano de la extensión y la figura, según la he establecido, cabe finalmente descubrir el secreto de los conceptos puros en Kant en el capítulo de la KrV titulado: *El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento*. Allí nos dice que el *esquema* es el tercer término homogéneo, por una parte con la categoría y por otra con el fenómeno. Sostiene que nuestros conceptos puros sensibles no reposan sobre imágenes sino sobre esquemas, porque “ninguna imagen de un triángulo se adecuaría jamás al concepto de triángulo en general. En efecto, la imagen no alcanzaría la universalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con todos los triángulos. (...) El esquema del triángulo significa una regla de síntesis de la imaginación respecto de figuras puras en el espacio.”<sup>53</sup>

Y aun cuando parece difícil discernir si las ideas puras de figura y extensión aplicables en la geometría sirven para explicar de igual modo la representación de verdaderos y reales cuerpos, aquí parece encontrarse finalmente la razón de considerarlas innatas o *esquemas trascendentales*, según los denomina.

El Idealismo Trascendental explica por qué para Kant, a pesar de admitir la necesidad conceptual (*Notwendigkeit nach Begriffen*) a la base de las categorías: “La necesidad conceptual caracteriza los principios del entendimiento puro” (2010, B198, p.182), su necesidad no podía extenderse o comprenderse de las cosas en sí mismas, y de ahí que, para él, la necesidad en los juicios no supusiera en modo alguno una necesidad equivalente en la Naturaleza. De ahí también que el Principio supremo de los juicios analíticos lo estableciese en la ausencia de contradicción interna, siendo para él el Principio de Contradicción una *noción intelectual* y no un principio de experiencia. De ahí su definición: “a ninguna cosa le es adecuado un predicado que la contradiga”, (B189, 176) porque, para Kant, si lo establecemos mediante la definición: *es imposible para una cosa ser y no ser a la vez*, la formulación se hallaría afectada de condición temporal externa y el tiempo en sí no puede convenir a un principio puramente lógico.

Por consiguiente, la KrV se sustenta en su núcleo en la diferencia entre predicados analíticos y sintéticos, porque el objetivo es demostrar que en Metafísica y Ontología no se dan *juicios sintéticos a priori*. Si nuestras categorías y formas puras espacio y tiempo son innatas y no tienen origen real, todos nuestros juicios sintéticos a priori necesarios residen en leyes del pensamiento y no tienen aplicación en la realidad.

No obstante, la propia división analítico/sintético, según Kant la expone mediante ejemplos, ya denuncia que los juicios analíticos de Identidad pueden tener origen real y, con ello, la estructura inestable de la doctrina del Idealismo Trascendental. O de otro modo, para Kant la razón de establecer juicios a priori es porque poseemos formas y conceptos puros, juicios a priori que sólo valen para la coherencia del entendimiento con sus propios presupuestos. Pero si negamos lo innato, nos queda la verdadera labor del entendimiento en el descubrimiento de relaciones y definiciones necesarias respecto de una Realidad en sí. Si bien sea cierto que hay también ideas postuladas con sus notas necesarias que pueden no corresponder a nada real. Se puede ejemplificar con la idea de Infinito, innata para Leibniz y Kant, pero que históricamente fue un descubrimiento de Anaximandro y Pitágoras a raíz del estudio de relaciones matemáticas.

<sup>53</sup> I. Kant. KrV, B177-180, 169-170.

Kant, entonces, igual que antes Descartes, consideró el predicado de la extensión *analítico* con el concepto de cuerpo, y lo resuelve en una identidad por considerar la extensión una idea innata. No obstante, a pesar de concebir que la extensión del espacio inmóvil la pone la forma pura del espacio vacío de la imaginación, que facilita a su vez la representación de la extensión de los objetos en tanto fenómenos, Kant sí admite la existencia posible de un espacio movable lugar de la acción de las fuerzas, y de ahí que no pueda decirse que para él «cuerpo» y «extensión» sean idénticos recíprocos; donde se observa la poca clara, o más bien nula elucidación entre inclusión e identidad. Algo más claro en Leibniz, quien debido a su concepto de la *inmensidad de Dios* y no por no considerar que “la concepción propia de la idea de infinito se encuentra en nosotros mismos y no puede venir de las experiencias sensibles” (1977, 182), sí marcó distancias respecto a Descartes y no identificó cuerpo y extensión.

### 3. El argumento de Descartes contra el vacío

Resulta un hecho histórico muy significativo haber sido René Descartes considerado el primer filósofo de la Edad Moderna y el “destructor de la Escolástica”, por mor de su crítica a la Dialéctica medieval y a la teoría silogística heredada de Aristóteles, y luego constatemos que toda su teoría cosmológica, manifiesta en sus conocidos sistemas vorticiales en un Universo lleno de las más ínfimas partículas con el fin de rellenar todo hueco posible, obtenga su fundamento en un argumento contra la idea de espacio expuesto en la forma de un silogismo.

El filósofo de Turena expuso en varios lugares su crítica a la noción de espacio vacío, si bien aquí me centraré en la expresión diáfana de *Los Principios de la Filosofía*.

El vacío en sentido filosófico, a saber, un espacio donde no hay substancia, es evidente que no puede darse, ya que la extensión del espacio o del lugar interior (*extenso spatii, vel loci interni*), no difiere de la extensión del cuerpo (*extensione corporis*)./ Y como sólo a partir de que un cuerpo (*Nam cum ex hoc solo quod corpus*) es extenso en longitud, anchura y profundidad, tenemos razón para concluir que es substancia,/ al no concebir posible que la nada sea algo extenso (*ut nihili sit aliqua extensio*),/ debemos concluir lo mismo del espacio que suponemos vacío, a saber, dado que en él hay extensión es necesario que en sí mismo sea substancia (*cum in eo sit extensio, necesario etiam in ipso sit substantia*).<sup>54</sup>

A raíz de la subdivisión en cuatro partes del argumento se ve claramente su forma silogística, donde las proposiciones segunda y tercera hacen de término medio. De esta suerte, el silogismo queda:

1. La extensión del lugar interior de un cuerpo no difiere de su extensión total.
2. Llamamos substancia a los cuerpos extensos tridimensionales.
3. Lo que es nada no tiene extensión.
4. Si el espacio vacío se supone extenso, debe ser substancia.

<sup>54</sup> R. Descartes. *Principia philosophiae*. Amsterdam: Ludovicum Etzevirium, 1644, §2016. *Los Principios de la Filosofía*. Parte 2, §16.

Y en contra de una primera impresión, el argumento no sólo se dirige contra el vacío infinito sino contra toda forma de espacio, al depender de la premisa mayor donde se establece la pertenencia exclusiva de la propiedad de *la extensión* a los cuerpos. De ahí el considerarlos *substancias*, porque *los cuerpos son lo único percibido y permanecen en la existencia*. Por tanto, la médula del argumento consiste en mantener que la idea de *extensión* la aprehendemos de la existencia de cuerpos extensos y no de un espacio no percibido. De ahí la conclusión: *si el vacío se supone extenso debe ser cuerpo*, porque la extensión es un concepto que pertenece primitivamente a los cuerpos y no tenemos por qué presumir la existencia de una *extensión por sí* invisible. El *espacio vacío infinito* sería *la extensión por sí*, un lugar sin nada en él, pura tridimensionalidad sin límite.

En consecuencia, el argumento se dirige contra toda forma de espacio, porque aun si la última conclusión: “necesariamente ha de ser *substancia*”, pudiera aludir a un espacio lleno pero distinto en su ser de las formaciones materiales, Descartes ha identificado ya *substancia* y *cuerpo extenso*, de modo que al mantener que el espacio ha de ser *substancia* está declarando la inexistencia de una extensión diferente a la de los cuerpos materiales, porque esta es la base del silogismo: identificar, en el sentido de la relación <*coincide con*>, el concepto de *substancia material* con el de *cuerpo* y con la *extensión*.

El hecho se manifiesta con claridad cuando a continuación pretende demostrar la inexistencia de átomos o cuerpos indivisibles, porque “por muy pequeñas supongamos sus partes, sin embargo, puesto que deben ser extensas, concebimos que no debe existir entre ellas alguna que aún no pueda ser dividida” (§20, 85). Una argumentación matemática tradicional, cuando aún no se había concebido lo fundamental de la Física Cuántica, que sirve al autor para sostener de este modo la posibilidad de partículas todo lo pequeñas que queramos con el fin de rellenar todo hueco posible entre cuerpos. Si constatamos la distancia entre ellos y “quia omnis distantia est modus extensionis, et ideo sine substantia extensa esse non potest” (1644, §2018), entonces esas distancias han de estar cubiertas por lo único concebido extenso: los cuerpos.

De ahí que, para Descartes, “los cielos son líquidos” (Parte tercera, §25, 134). Y aún así, no oponen resistencia al movimiento, no debido a una menor densidad de materia, sino porque “tienen una agitación igual o superior y sus pequeñas partes pueden ser determinadas fácilmente a moverse en cualquier sentido” (§25, 134). De forma que arrastren consigo todos los cuerpos que abarcan y rodean por todos lados.

La precedente es la base de los sistemas vorticiales cartesianos, donde estrictamente los planetas no se mueven sino que son arrastrados por el torbellino de la materia líquida de los cielos (§28-33, 136-140). Su propiedad fundamental no es un mayor vacío o separación en las uniones atómicas ni una menor densidad de materia, sino la existencia de partículas ínfimas capaces de ocupar todo espacio posible entre cuerpos, cuya posición resulta fácilmente removible de su lugar al sustituirse unas a otras.

En puridad, por tanto, el sistema cartesiano es el único concebible donde todos los movimientos son *relativos*, al no darse ninguna forma de *espacio continuo* distinto en su extensión de la corporal. Y el sistema se fundamenta en el argumento contra la idea de espacio, simplemente por identificar *cuerpo* y *extensión*. Y se identifican porque sólo percibimos cuerpos y la propiedad de *la extensión* proviene *para nosotros* de la existencia de cuerpos individuales con figura. Y se aprecia que



Descartes no alude a la extensión de las figuras geométricas ni a la extensión en tanto presumible idea innata, sino a *la extensión de los cuerpos percibidos* que por ello se conciben *substancias*.

Por eso, cuando Newton constató mediante su ecuación de la aceleración centrípeta, la predicción de las velocidades uniformes necesarias para cumplimentar los períodos orbitales, con solo considerar la ley inversa del cuadrado con la distancia, y si una velocidad inercial uniforme requiere ausencia de resistencia, arguyó contra Descartes:

Una importante objeción se levanta contra la idea de rellenar los cielos con medios fluidos, a menos sean extremadamente raros, debido a los movimientos regulares y tan duraderos de los planetas y cometas que siguen todo tipo de trayectorias a través de los cielos. De ahí se sigue que los cielos están vacíos de toda resistencia perceptible y, por tanto, de toda materia perceptible.<sup>55</sup>

Pues con evidencia la pretensión de un medio fluido que no ofreciera resistencia a un *movimiento inercial verdadero* de los satélites, desviados de su trayectoria rectilínea por una aceleración que procedía directamente de la masa central, era inviable.

En cuanto a A. Einstein, él vio bien que el argumento cartesiano era insostenible, al provenir de la identificación idéntica de cuerpo y extensión: “la afirmación de que la extensión va ligada a los cuerpos es en sí infundada. Sin embargo, (...) la teoría de la relatividad general confirma la concepción de Descartes a través de un rodeo.”<sup>56</sup>

Texto de donde se colige que Einstein entendió el silogismo cartesiano en relación exclusiva al concepto de “vacío”, y no que implicaba a toda forma de espacio. No obstante, ya hemos comprobado que en realidad es así, de forma que cuando Einstein afirma del espacio-tiempo tetradimensional su carácter de *continuo*:

El continuo espacio-tiempo... ya no es un espacio físicamente vacío, como parecía ser según la STR. Por lo tanto, se puede afirmar que el éter surge de nuevo en la GTR, aunque de una forma sublimada. El éter de la GTR se diferencia del mencionado según los viejos puntos de vista en que no es materia en el sentido de la mecánica... Los conceptos de «espacio» y «éter» van ligados entre sí. Debido a que las características del espacio aparecen condicionadas por la materia, según la nueva teoría el espacio no es ya una condición previa para la materia.<sup>57</sup>

Ya se sigue la existencia de una «extensión» distinta a la de los cuerpos materiales y el movimiento, en consecuencia, no será tan sólo relativo.

En lo que atiene a nuestro argumento, entonces, su yerro radica en la ecuación a priori: cuerpo = extensión = substancia, donde se toma por *idéntica*, en el sentido de Leibniz, la tríada de conceptos, como si fuese posible sustituir siempre en cualquier enunciado, sin faltar a la verdad, allí donde pone «el cuerpo» por «lo extenso», eliminando a priori y sin ninguna razón, excepto su invisibilidad, la extensión pura

<sup>55</sup> I. Newton. *Óptica*. Alfaguara 1977, 316.

<sup>56</sup> A. Einstein. *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Alianza Editorial 1995, 120.

<sup>57</sup> A. Einstein. *Ideas y métodos fundamentales de la Teoría de la Relatividad*. En *Albert Einstein*. J.M. Sánchez Ron (ed) Crítica 2005, 189-190.

y continua del espacio. O de otro modo, se elimina de la «extensión» su relación analítica con el concepto de «continuo», de forma que toda extensión se concibe «discreta» sin el menor motivo. Se entiende el concepto de «lo extenso» sin la idea pura de extensión representada por el espacio, y sólo porque el espacio no puede ser percibido. Si bien la precedente no puede ser una buena razón, porque el *espacio continuo* no puede resultar perceptible para una visión cuantizada preparada sólo para captar imágenes de luz irradiadas o reflejadas por los cuerpos. De ahí la petición de principio del silogismo.

También debemos atender a la tercera parte del argumento, donde Descartes parece identificar el espacio vacío con el no-ser o la Nada, al afirmar: “porque es totalmente contradictorio que *lo que es nada (nihili)* sea en algún modo extenso.” Si afirma que la Nada no puede tener propiedad alguna y, por ende, no puede ser extensa, estaremos obligados a darle la razón, pero por el mismo motivo no puede identificar el espacio vacío infinito con la Nada, que a su vez es algo distinto del *no-ser*, porque los conceptos de *espacio vacío* y *lo extenso por sí* son idénticos y, por tanto, el vacío tiene una propiedad, mientras la Nada, *ex hypothesi*, no tiene ninguna: “Lugares inmóviles no son otra cosa que las posiciones constantes que conservan entre sí todas las cosas desde el infinito hasta el infinito.”<sup>58</sup> La definición perfecta del espacio rígido y cúbico infinito donde sólo se contienen todos los lugares de la infinita extensión. De hecho, en su segundo argumento, Descartes dice: “Es preciso que dos cuerpos contacten cuando entre ellos no se contiene nada, porque existiría contradicción en que estos dos cuerpos estuviesen alejados, es decir, que hubiera una distancia del uno al otro y, sin embargo, esta distancia no fuese nada.” (1995, §18, 84) La distancia, según Newton, sería la recta entre dos lugares del infinito, aun si no contiene substancia.

En consecuencia, el silogismo cartesiano no demuestra la inexistencia de una extensión continua distinta de la extensión corpórea, porque su único aval reside en que *nosotros percibimos la extensión* a raíz de la existencia de cuerpos extensos. De este modo, Descartes hace de dos conceptos que son *analíticos* en la forma de la relación <contiene a>, esto es, el concepto de «cuerpo» contiene siempre al de «extensión» o que la extensión *está en* los cuerpos: A es B, dos conceptos idénticos: A es B y B es A. En la última forma la proposición es falsa, porque en ningún momento se ha demostrado la imposibilidad de existencia de la extensión continua del espacio. De hecho, el argumento conlleva eliminar de la consideración la *extensión continua* en sí misma, con riesgo evidente, más grave si cabe cuando la única razón aducida es nuestra percepción.

De esta forma, deben distinguirse bien los conceptos *idénticos* de los meramente *inclusivos*, porque si bien es cierto que la idea de «cuerpo» *contiene a* la de «extensión», la contraria es falsa y la idea de extensión *no coincide con* la de cuerpo, de modo que pudiéramos sustituir en cualquier enunciado la una por la otra sin traicionar la verdad. Lo mismo sucede con las nociones de «cuerpo» y «figura», porque si todo cuerpo tiene una figura al estar encerrado en determinados límites, no toda figura de razón contiene en su interior un cuerpo. E igual respecto de movimiento y duración: todo movimiento exige duración, pero no toda duración requiere movimiento. O de otro modo, *el movimiento y el tiempo* son dos propiedades diferentes, la primera en tanto los cuerpos se mueven y la segunda en virtud de su permanencia en la existencia.

<sup>58</sup> I. Newton. *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Alianza Editorial 1998. Vol I, 131.

Los segundos de los conceptos citados son todos *analíticos* respecto de los primeros, porque así percibimos la Realidad, pero su relación no es de *identidad*. El significado último de la distinción radica en que los segundos y sus contrarios: extenso-inextenso, límite-ilimitado, tiempo-atemporal, son *conceptos ontológicos máximos*; que entran en la forma de predicados analíticos de los *conceptos ónticos*: cuerpo y velocidad. Y dado que cuerpo y peso son en realidad *idénticos*, porque todo cuerpo tiene peso (gravidad) y todo peso lo es de algún cuerpo, el peso es de igual modo un concepto óntico. Es la diferencia fundamental en Ontología entre *Ser y ente*.

Ahora bien, la gravidad como causa del peso sí debe considerarse un predicado *sintético*, en tanto con él se descubre o pregunta por *la causa* de la primera impresión del peso. Si bien sólo será un verdadero conocimiento sintético si algún día llegamos a descubrir lo que es la gravidad y si tiene o no carácter de fuerza.

Así, a raíz del argumento cartesiano, descubrimos que *la analiticidad, en el sentido estricto de Kant, no es lo mismo que la Identidad Recíproca*, si meramente consideramos *analíticos* a los primeros predicados conocidos por experiencia empírica de cualquier objeto. Kant quiso identificar Analiticidad con Identidad Recíproca, pero vemos que si el juicio “los cuerpos son extensos” debe ser considerado con evidencia *analítico*, la Identidad no se da realmente porque no podemos sustituir *salva veritate*. De igual modo, se ve claro que ni «cuerpo» y «extensión», ni «espacio» y «continuo», son en ningún sentido *sinónimos*, aun si «cuerpo extenso» y «espacio continuo» puedan considerarse expresiones tautológicas que tan sólo exponen notas esenciales lógicas.

En consecuencia, resulta necesario distinguir entre juicios analíticos *idénticos e inclusivos*, caracterizados por su conocimiento primario e inmediato, y diferenciarlos de los *sintéticos a priori o a posteriori* por el conocimiento de su necesidad inherente, de las causas o de nuevas propiedades.

#### 4. Conclusión

He demostrado entonces la necesidad de una subdivisión en los juicios analíticos entre predicados en verdad *idénticos*, no porque supongan una relación entre conceptos puros o innatos o resulten de verdades de razón, sino en virtud del criterio de sustitución *salva veritate* según lo estableció Leibniz, y juicios de *inclusión*, caracterizados por la expresión <contiene a> en el sentido obvio de la pertenencia de un predicado a un sujeto. Su diferencia con los idénticos reside en no resultar posible la sustitución *salva veritate* por distintas razones, según veremos ahora en la clasificación presentada a continuación a modo de conclusión. He intentado también hacer valer la importancia de una clasificación correcta de los juicios en orden a la teoría del conocimiento, esto es, respecto al modo de conseguir la atribución de un predicado a un sujeto, y me propuse desligarla del Idealismo Trascendental donde surge para hacerla más realista.

Una manera de apreciar la importancia de la distinción es el siguiente razonamiento:

El argumento cartesiano supone de modo inmediato que los cuerpos, si son lo único extenso, tienen la capacidad de *generar la extensión*, sin darse un lugar previo donde manifestarse. O de otra forma, la figura tridimensional individualizada que llamamos *cuerpo* precisa de una *tridimensionalidad* anterior para darse, de modo que si no fuese así habría entes con la potencia de generar la extensión.

El concepto: *generar la extensión en sentido absoluto*, es lo requerido por cualquier argumento con la pretensión de no concebir un espacio previo, de manera que si cada cuerpo genera su propia extensión o la recibe, porque todo y solo lo contenido en su extensión le pertenece *ex hypothesi*, no habría *espacio común* a los distintos cuerpos. No obstante, los entes coexisten en simultaneidad, porque si no, no podrían comunicarse entre sí, de modo que si cada uno generase su propia extensión, su existencia, de cierto, no tendría por qué resultar simultánea respecto de otros entes posibles, pero sí habría de resultar simultáneo respecto de sí mismo y sus partes, porque en ello consiste también inclusivamente el concepto de «cuerpo»: algo con necesidad *simultáneo consigo mismo*.

El espacio es, necesariamente, al menos tridimensional, y *la tridimensionalidad es previa a la aparición de cuerpos físicos de tres dimensiones*, y lo es absolutamente, porque en caso contrario, el del argumento de Descartes, el cuerpo sólo contendría en sí su propia extensión, y acaso la de su onda asociada o su campo de gravedad generados por él, pero no podría crear en modo alguno la existencia tridimensional del espacio donde se encuentra e interacciona con otros cuerpos, cuya existencia es con necesidad *simultánea* si han de comunicarse energía o chocar o enlazarse entre sí.

Dados, por tanto, dos o más cuerpos, para interaccionar entre ellos han de coexistir con necesidad absoluta en simultaneidad, de donde se sigue que ha de ser el *espacio universal común* quien permite su coexistencia y así, *la tridimensionalidad del espacio* ha de ser previa ontológicamente a la posibilidad de cuerpos tridimensionales en interacción. Cada partícula no puede haber generado por sí misma, en sentido absoluto, la extensión que ocupa, porque entonces necesitaría haber generado a la vez la extensión universal donde coexiste con la miríada, de cuyas uniones se forman los cuerpos. De ahí que la verdadera conclusión del silogismo cartesiano sea la preeminencia ontológica del espacio sobre la materia, si la materia se presenta en forma de cuerpos tridimensionales individualizados en interacción. El espacio obtiene la primacía ontológica en virtud de la coexistencia en simultaneidad entre sí de la materia, porque si no hay simultaneidad de existencia no podrían los átomos enlazarse entre sí. Ergo *la materia nace con necesidad del espacio*, y no al contrario, y el espacio no puede estar vacío.

Si no, o bien sería *eterna* o bien creada *ad extra* al inicio del tiempo, en ambas de cuyas formas resultaría necesaria la existencia del Tiempo absoluto, de modo que cada protón y electrón, al contener cada uno tan sólo su propia extensión, viniesen todos a coincidir en el mismo instante; si sólo hay Ser cuando deviene sucesivamente un nuevo instante temporal. Pero la hipótesis del Tiempo absoluto así concebida es precisamente la anulada por la Teoría de la Relatividad y la constatación experimental de diferentes secuencias de tiempo, porque si existiera la entidad *Tiempo absoluto* el ritmo del devenir temporal universal sería siempre el mismo en todas partes y uniforme la cadencia por la cual un nuevo instante presente viene a sustituir al inmediato anterior; de forma que sólo puede haber *existencia* a cada instante presente consecutivo.

Así llegamos a la paradoja temporal de la teoría de Einstein, al pensar que en un mismo espacio diferentes cuerpos pueden no coexistir en simultaneidad, cuando es la existencia de un *espacio común* quien ha de permitir la simultaneidad entre cuerpos, si hemos eliminado el Tiempo absoluto y concebido que el espacio ha de ser substancia y, por tanto, la existencia de sus lugares ha de resultar simultánea consigo mismo.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Es un problema altamente complejo, tratado en mi estudio: *El enigma del tiempo I. La simultaneidad*.

Con el argumento se aprecia cuán lejos puede llegarse a raíz de la consideración de los predicados analíticos, y más si es con la ayuda de la ciencia. El presente escrito debe limitarse a arrojar luz suficiente sobre el hecho lógico de la verdadera división de los conceptos y proposiciones en *analíticos-idénticos*, *analíticos-inclusivos* y *sintéticos a priori* y *a posteriori*. Las dos clases de analiticidad, a su vez, han de subdividirse en *a priori* y *a posteriori*, correspondiendo la primera, en efecto, a la formación de conceptos y la segunda a los predicados, contingentes o necesarios, extraídos de la experiencia sensible. Si la necesidad se descubre a priori y tomamos el criterio de sustitución *salva veritate* para definir la analiticidad idéntica, se sigue la siguiente clasificación:

Los juicios *analíticos-idénticos a priori* corresponden a la Necesidad y la Identidad Recíproca de las notas esenciales lógicas, de forma que deben incluirse aquí también las leyes fundamentales de la Lógica. Ejemplos son: «espacio» y «extensión continua», «tiempo» y «devenir», «figura» y «límites» o los Principios de Identidad y Contradicción. En ningún caso se sigue que hayan de concebirse ideas innatas, excepto el Principio de Identidad, necesaria base de todo proceso de percepción, memoria y conocimiento. Y seguramente también deben considerarse innatas ciertas formas elementales de silogizar, porque cuando Descartes acude al *Menón* de Platón para mostrar el innatismo de la geometría, cabe torcer su tesis en el sentido en que lo demostrado mediante el ejemplo del sirviente es la *facultad de inferencia inmediata* respecto de leyes matemáticas evidentes.

Los *analíticos-idénticos a posteriori* resultan de predicados contingentes para nosotros, según puedan serlo «cuerpo» y «peso» o «el maullido de los gatos». Aquí es destacable señalar que por no aceptar este tipo de juicios en la clasificación kantiana es de donde deriva la confusión de los filósofos analíticos.<sup>60</sup>

Los *analíticos-inclusivos a priori* contienen los ejemplos clásicos de «cuerpo» y «extensión», «cuerpo» y «figura», o «movimiento» y «tiempo». Se caracterizan por contener necesidad pero no se resuelven en una identidad, dado que en principio incluyen un predicado ontológico en un concepto óptico.

*Analíticos-inclusivos a posteriori* serían, por contra, las verdades contingentes de experiencia: “la blanca Luna” o “los humanos son mamíferos”. De donde se puede obtener un criterio de analiticidad en no aceptar juicios de inferencia.

Los *juicios sintéticos a priori* son deducciones dado el concepto o la existencia del sujeto, según se siguen las consecuencias en virtud de leyes necesarias de objetos de existencia posible o real, i.e., «la inercia total en el espacio vacío infinito», si existiese.

Los *sintéticos a posteriori* son juicios de experiencia por el descubrimiento de existencias desconocidas o propiedades nuevas de objetos existentes, i.e., «se da movimiento inercial hacia delante o hacia atrás de los cuerpos en el interior de un móvil en proceso de aceleración o frenado».

De esta forma, a raíz de la imprescindible distinción kantiana de los juicios,<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Así, para R. Torreti “sería absurdo hablar de juicios empíricos analíticos... Esta es la idea que Gottlob Frege quiso formular con rigor diciendo que los juicios analíticos se fundan en definiciones y en las leyes de la lógica.” *Op.cit.*, 234-235. Igual clasificación en sólo tres tipos de juicios se formula en J. Hartmann, *La teoría del conocimiento en Kant*, 20. Cátedra 1988. No obstante, y estrictamente, las definiciones suelen proceder de juicios empíricos: “el oro es un metal amarillo”.

<sup>61</sup> La distinción no dejó de tener sus críticos, como es el caso del matemático C.F. Gauss citado por los Kneale, quienes tampoco parecen mostrarse muy favorables a ella: “En la literatura reciente no es difícil tropezar con

modificada en sentido realista, obtenemos una Teoría de la Formación de Conceptos al nivel superior de la conciencia, donde lo fundamental, en sentido kantiano, es saber si son posibles los *juicios sintéticos a priori* establecidos por el pensamiento puro. *Pensamiento puro* que no tiene por qué contener *conceptos puros innatos*, aunque sí estructuras previas y formas puras para hacer posible su función cognoscitiva, en especial, un tiempo interno y un espacio de la imaginación, sumergidos en alguna forma de tiempo externo y un espacio universal, si sólo existimos cuando el Universo existe.

La pregunta se resuelve en sentido afirmativo, en Física Teórica y Ontología, cuando Einstein deduce de las ecuaciones de transformación de Lorentz que a los relojes naturales ha de afectarles la velocidad, de donde se sigue por inferencia necesaria que una única secuencia uniforme de Tiempo Absoluto no puede existir, si lo concebimos una cadencia uniforme de instantes. Se elimina así la analiticidad, supuesta por Newton y la tradición anterior, de los conceptos de *Tiempo* y *Absoluto*, conceptos que si bien no son idénticos sí se les suponía analíticos-inclusivos a priori. Y el hecho lo establece el pensamiento puro por inferencia necesaria respecto a la *Realidad en sí*, una vez constatada por experimentos la afectación de los relojes naturales por la velocidad y la gravedad. Lo mismo respecto del último ejemplo aducido, donde de la constatación del movimiento inercial hacia delante o hacia atrás de los cuerpos en el interior de un móvil en proceso de aceleración o frenado, lo cual no sucedería en el universo cartesiano, se deduce por inferencia necesaria el juicio sintético a priori de la existencia de un *espacio común*, resultando por completo prescindible la comprobación empírica de un hecho que impide la exclusiva consideración de los movimientos como puramente relativos.

Se dan, por tanto, *juicios sintéticos a priori necesarios* respecto de una Realidad en sí, pero no porque espacio y tiempo absolutos sean las formas puras de la intuición o porque poseamos de forma innata ciertos conceptos, sino porque tenemos la capacidad de re-presentar el tiempo, las figuras y el movimiento en el espacio de la imaginación y someterlos a una Lógica de la Representación.

---

pasajes en los cuales se intenta explicar la naturaleza de la verdad lógica por recurso al término analítico, cuando hemos visto que la única definición moderna de este último que reviste algún sentido preciso entraña su referencia a la noción de verdad lógica.” *El desarrollo de la Lógica*. Tecnos 1972, 330-331. Nosotros hemos visto que sólo desde un punto de vista semántico y epistémico la distinción obtiene fundamento y resulta imprescindible en Teoría del Conocimiento.