

aun concebírsela puede idealmente; porque imposible es concebir la noción de *cuerpo* sin suponerle dotado de algun principio real generador de partes múltiples ligadas entre sí y reducidas á unidad de sér. Sin partes múltiples, el cuerpo sería indivisible, y la indivisibilidad es una dote de lo simple, no de lo compuesto como lo es lo corpóreo; y del propio modo, sin que esas partes fueran continuas, habría cantidad discreta, pero no un continuo extenso. De consiguiente, el cuerpo, no por especial estimacion nuestra, sino por necesidad de su naturaleza misma, tiene que ser concebido como un compuesto resultante de partes continuas. Y si el cuerpo, por necesidad de su naturaleza misma, no puede ménos de ser concebido como múltiple y continuo, esta su condicion ha de nacer de un principio inherente á su naturaleza, y por consiguiente, ha de fundarse en una base objetiva y real. Y es así que esta multiplicidad de partes continuas, condicion objetiva y real de los cuerpos, no es otra cosa sino lo que los filósofos llaman extension; luego la extension en los cuerpos es real, como lo es el principio de que nace. Bien se me alcanza que una vez proclamado por los dinamistas como principio constitutivo de la sustancia corpórea los elementos inextensos, la lógica había de conducirlos á negar toda realidad á la extension, pues ciertamente de elementos inextensos no podía resultar nada extenso; pero digo tambien, que si hubieran procedido con sana lógica, en vez de negar realidad á la extension por sostener su sistema, debieron renunciar á su sistema desde el instante de hallarle opuesto á la realidad de la extension.

No ménos falsa hemos dicho que es la teoría de los cartesianos, cuando ponen la esencia de los cuerpos en la extension. Ya Leibnitz les echaba en rostro que con semejante doctrina trastornaban no ménos el orden del lenguaje que el del pensamiento, pues ciertamente, para que haya extension, ha de haber algo que sea extenso, es decir, una sustancia de quien la extension sea propia; y siendo esto así, claro está que lejos de ser la extension quien constituya la esencia de los cuerpos, tiene que presuponerla (1). Además, como quiera que esencia de una cosa se llame aquello por cuya virtud la cosa es lo que es y que la hace capaz de ser principio de sus operaciones connaturales, síguese de aquí que esencia del cuerpo no ha de llamarse sino aquello por cuya virtud la sustancia corpórea sea constituida en

(1) *Sur la question si l'essence des corps consiste dans l'étendue*, ed. Dutens, t. II, part. I, p. 234.

su sér propio, y pueda ser principio de su accion propia. Pues bien: la extension por sí misma no es capaz de constituir principio intrínseco y esencial del sér ni del obrar de los cuerpos, ora porque antes que la extension hay que suponer un principio simple que en ella reduzca á unidad sustancial la multiplicidad de sus partes, ora porque la unidad de accion en lo múltiple sería inconcebible sin la unidad de un principio simple que informase á las diversas partes del sér extenso y las penetrase con su actividad. Por otra parte, si la extension constituyese la esencia corpórea, ella sola bastaría para explicar las demás propiedades de los cuerpos; y esto no es así, pues con la sola extension no se explica ni la figura ni la resistencia ni el movimiento de los cuerpos; no la *figura*, porque la extension por sí misma es indiferentemente susceptible de cualquiera configuracion, y de aquí que haya menester un principio activo, que sacando de esta indiferencia á la materia, la dé figura y especificacion determinada; no la *resistencia*, porque ésta consiste en aquella intrínseca fuerza con la cual los cuerpos impiden su mútua penetracion; y los cartesianos no pueden, por consiguiente, explicar con solo la extension esta resistencia, pues que para ellos la extension es absolutamente pasiva; no tampoco, por último, el *movimiento*, porque tambien éste, como lo hemos demostrado poco há, presupone en el sér movable un principio simple y operativo (1).

ARTÍCULO IV.

Del Espacio y del Tiempo.

17. Con la doctrina hasta aquí expuesta sobre las ideas de *extension* y *movimiento*, guardan necesario enlace las ideas de *espacio* y de *tiempo*, pues aquéllas son generadoras de éstas, y aún á poco que se las profundice, se verá que sin las primeras no es posible explicar las segundas. Que de suyo es árdua tarea el definir las nociones de espacio y de tiempo, dícelo elocuentemente la historia misma de la filosofía, pues que ni entre los antiguos filósofos ni entre los modernos, se ha podido formar acerca del asunto una teoría concorde. Y la verdad es que esta investigacion tiene gravísima importancia, no

(1) CONS. LEIBNITZ, *Extrait d'une lettre pour soutenir*, etc., *Opp. phil.*, edicion Erdmann, p. 113-114.—El mismo Leibnitz notó las consecuencias antireligiosas que nacen de esta doctrina cartesiana. Véase su *Systema theol.*, p. 132, ed. Lovaina.

ménos por sí misma que por las funestas conclusiones á que una errada solución puede conducir. De aquí los deplorables errores en que acerca del particular han incurrido aquellos filósofos que por no haberle examinado con la madurez debida, ó no han percibido bien su trascendencia, ó percibiéndola, no la han apreciado exactamente.

18. Comenzando por el espacio, examinaré acerca de él tres puntos fundamentales: 1.º ¿Cuál es su naturaleza? 2.º ¿En qué manera adquirimos idea de él? 3.º ¿Qué valor debe darse á esta idea?

19. Para proceder con orden y claridad en el exámen del primero de estos puntos, definamos ante todo qué cosa debemos llamar *espacio*. En dos sentidos se toma esta palabra: uno real y objetivo, otro subjetivo y fantástico; conforme al primero de estos significados, llámase espacio, ora la extension ocupada por un cuerpo, ora la del cuerpo mismo; conforme al segundo, llámase espacio el vacío que imaginamos como capacidad ocupable por los cuerpos; por ejemplo, la cavidad de un vaso herméticamente cerrado, que nada contenga dentro, y de la cual, por consiguiente, entendemos nosotros que es capacidad dispuesta á recibir algo que la llene, constituye, segun nuestro modo de entender, una porcion de espacio *vacío*. De aquí la primera cuestion que importa examinar acerca de la naturaleza del espacio, á saber: ¿Se da realmente *vacío* en la naturaleza, ó es una mera ficcion de nuestra mente?

Epicuro, con Demócrito y Leucippo, resolvieron afirmativamente el punto, admitiendo la existencia real de un vacío, en el cual, segun ellos, revolviéndose y agitándose con vario giro los átomos, dan origen á los cuerpos (1). Aristóteles (2), por el contrario, refutó esta doctrina de los *vacuistas* (que así se llama á los que admiten la existencia real del vacío), y enseñó con Platon (3), que todo espacio está *lleno*: esta doctrina, á cuyos partidarios se llama *plenistas*, fué seguida en los tiempos modernos por Descartes, que la profesó conforme á sus principios respecto de la esencia de los cuerpos; como quiera, en efecto, que consistiendo para él la esencia de los cuerpos en la extension, y creyendo que no es posible concebir espacio sin extension, in-

(1) Así LUCRECIO, en su impío poema *De Rerum natura*, lib. 1.º, vv. 420, 421, decía:

*Omnis, ut est, igitur, per se natura, duabus
Consistit rebus; nam corpora sunt, et inane.*

(2) *Phys.*, lib. 4.º, cap. 1, § 3.

(3) *Tim.*, edit. A. E., t. III, p. 49; t. VII, p. 42, 47, 48 y sig., ed. Tauch.

firió por necesidad que cuerpo, extension y espacio son tres cosas esencialmente idénticas, y de consiguiente, que tan contradictorio es suponer espacio vacío, como suponer que hay cuerpo donde no cabe que lo haya (1). Newton (2), y otros metafísicos ingleses, profesaron tambien el *vacuismo*, pero echando por un nuevo rumbo, pues mientras que hasta entonces los vacuistas, considerando el vacío como existente en los cuerpos mismos, le habían tenido por esencia del espacio, Newton, viendo que al espacio vacío no se puede asignar límites, y confundiendo lo *indefinido* con lo *infinito*, identificó el espacio con la *inmensidad*, erigiéndole, por consiguiente, en atributo de Dios. Leibnitz (3), adversario del vacuismo, impugnó esta doctrina de Newton; y saliendo entonces á defenderla Clarke (4), trabóse con tal motivo entre aquel filósofo y éste una empeñadísima lucha.

20. Como se ve por esta breve reseña histórica, la doctrina del *vacío* ha sido sustentada de dos maneras: una, considerándole como intervalo real existente en los cuerpos; y otra, considerándole independiente de los cuerpos y como atributo de Dios. Pero de uno y otro modo es inadmisibile el *vacuismo*. No puede, en primer lugar, tenerse al espacio por un mero intervalo y vacío existente en los cuerpos; porque el espacio vacío es una mera negacion, como quiera que *vacío* se llama lo que no está ocupado por cuerpo alguno: es así que la pura negacion excluye toda realidad; luego no existe en la naturaleza espacio vacío. Así lo confirman implícitamente los sostenedores mismos de la opuesta doctrina cuando, al querer explicar la naturaleza del vacío, y por consiguiente, al presuponer su realidad, no pueden ménos, sin embargo, de negarle objetividad: testigo de ello la historia misma de la filosofía, en la cual hallamos á los Estóicos (5), que partiendo de la doctrina del vacío, le redujeron á una mera abstraccion mental; del propio modo que Hobbes (6) y los demás sensualistas, partiendo de doctrina idéntica, pararon en la misma ilacion. Hay más. Un espacio vacío distinto de los cuerpos, no puede ménos de

(1) *Ewo. phil.*, t. I, p. 280-281; t. III, p. 319-320 y sig., ed. A. Garnier.

(2) *Opt.*, q. XXVIII, *Schol. gen.*, ed. cit.

(3) *Cinquième écrit*, etc., § 47, p. 768, ed. cit.; *N. S.*, etc., lib. 2.º, c. XII, § 17, p. 240, ed. cit.; *ibid.*, c. XIV, § 26, p. 242.

(4) *Traité de l'existence de Dieu*, trad., t. I, p. 31, ed. Blois, 1825.

(5) Cons. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, lib. 7.º, 38, y lib. 10, 218; DIÓGENES LAERCIO, lib. 7.º, 140-141; PLUTARCO, *De Placitis Philos.*, lib. 4.º, 20; y por todos RAVAISSON, *Op. cit.*, part. IV, lib. 1.º, c. II, t. II, p. 126, ed. cit.

(6) *Elementa philos.*, part. II, c. VII, § 2. Hobbes define el espacio *phantasma existentis*. Véase LEIBNITZ, *Opp. phil.*, ed. Dutens, t. II, par. I, p. 1.

ser un algo extenso, pues que ha de contener á los cuerpos, que son extensos, y el continente de un contenido extenso no puede ménos de ser extenso tambien; pero es así que todo extenso ha menester de un espacio que lo contenga; luego el espacio vacío distinto de los cuerpos habría menester de otro espacio que lo contuviese; pero este espacio á su vez necesitaría de otro, y éste de otro, y así hasta lo infinito; de manera que no hay medio entre aceptar el absurdo de un número infinito de espacios que uno en otro se contengan, ó negar que el espacio pueda existir como vacío y no ocupado por cuerpos.

21. Pero sin vacío, dicen aquí los vacuistas, no se puede explicar el movimiento de los cuerpos; porque movimiento no cabe sin el supuesto de cuerpos no contíguos á otros cuerpos, y de consiguiente, sin el supuesto de un vacío. Este argumento adolece del vicio de suponer inconcuso lo mismo que se debate, á saber: la realidad del vacío; pues decir que para verificarse el movimiento se necesita suponer un cuerpo no contíguo á otro cuerpo, equivale á decir que no se puede explicar el movimiento sin suponer la existencia del vacío; y esto es cabalmente lo que se trata de probar. Pero no es cierto que para el movimiento de los cuerpos sea necesario el vacío, pues basta con que pueda un cuerpo tomar una posición diversa respecto de otro; y ninguna repugnancia ofrece el que sin necesidad de vacío, cambie un cuerpo su posición relativa, segun á cada paso nos lo atestigua la experiencia, mostrándonos cómo dos cuerpos contíguos pueden sin repugnancia alguna cambiar su relativa posición. Con la doctrina de los vacuistas sí que es inexplicable el movimiento local, pues como quiera que el vacío sea un puro nada, claro está que ni retardar ni acelerar ni verificar de manera alguna puede el movimiento, ni contener puede tampoco razon suficiente de que el cuerpo se mueva en tal ó cual dirección determinada (1).

22. No ménos absurda, con el aditamento de impía, es la opinión de los que tienen al espacio por un atributo divino. Efectivamente, el espacio no se concibe sino extenso; con que, si le hacemos atributo de Dios, tendremos que concluir que Dios es extenso. Penetrado Clarke de la fuerza de este argumento de Leibnitz (2), trató de eludirle diciendo que el espacio tiene sin duda partes, solo que estas partes no son separables. Pero separables ó inseparables, partes son;

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In IV phys.*, lect. 13; y LEIBNITZ, *Recueil de lettres, etc. Quatr. écrit. Opp. phil.*, p. 758, ed. Erdmann.

(2) *Cinquième écrit de Leibnitz, ou Réponse á la quatrième Réplique de M. Clarke*, p. 767-768, ed. cit.

y en cuanto me digas, por consiguiente, que el espacio, compuesto de esas partes, es un atributo de Dios, como quiera que toda propiedad de Dios es Dios mismo, vienes sin remedio á decirme que Dios es un compuesto de partes, un sér material. Además, si como profesan los vacuistas, el espacio unas veces está vacío y otras lleno, tendremos que, una vez proclamado el espacio como atributo divino, hay que suponer en la esencia de Dios partes ora vacías, ora llenas, y por consiguiente, sujetas á perpétua mudanza. Por último, si el espacio es atributo divino, y de consiguiente Dios mismo, tendremos que los cuerpos, al llenar el espacio, llenarán una parte de la esencia de Dios, y en este caso toda porción de espacio que supongas vacío será una parte de la esencia de Dios, que está en el espacio como recipiente. *Spectatum admissi...*

23. Demostrado ya que el espacio no existe separado é independiente de los cuerpos, y que tampoco es un vacío que medie entre cuerpo y cuerpo, síguese de aquí por corolario lógico que el espacio, por cuanto tiene en los cuerpos existencia real, se identifica con la extensión de los mismos. La extensión real que efectivamente tienen los cuerpos, no solo supone multiplicidad, sino tambien continuidad de unas mismas partes. Estas partes múltiples de que cada cuerpo consta, deben hallarse en diversa posición recíproca, porque si todas se hallasen en una misma posición, la una sería idéntica á la otra, y entonces ya no serían múltiples. Pero si deben hallarse en diversa posición recíproca, forzosamente han de hallarse tambien á diversa respectiva distancia, pues sin distancia relativa es inconcebible que tengan diversa posición relativa. Pues esta distancia relativa entre las partes componentes de un cuerpo, constituye el espacio real del mismo. Señal de ello es, que cuando queremos medir el espacio ocupado por un cuerpo, medimos la distancia que media entre sus extremidades, lo cual no sería así ciertamente si el espacio no consistiese en las diversas posiciones que ocupan las partes del cuerpo, y por consiguiente, en la distancia relativa de las mismas partes. Este espacio así considerado en cada cuerpo, y consistente en la distancia relativa de sus partes componentes, llámase *interno*, y en realidad es idéntico á la propiedad real de la extensión de los cuerpos.

Pues ahora, del propio modo que el espacio de cada cuerpo consiste en la distancia relativa de sus partes, así tambien el espacio que media entre cuerpos diferentes consiste en la distancia relativa de sus respectivas superficies. En efecto, los cuerpos que componen el universo, bien que contíguos, hállanse, sin embargo, por sus respec-

tivas superficies, en posiciones y á distancias relativas desiguales. Esta desigualdad de posiciones de los cuerpos constituye aquel espacio entre los mismos, que yo llamo *externo* para distinguirlo del espacio *interno*, que consiste en la distancia relativa entre las partes de un mismo cuerpo. Tampoco este espacio externo se distingue de la extension de los cuerpos entre quienes media; y señal de esa identidad es tambien, que cuando queremos medir la distancia que media entre las extremidades de sus respectivas superficies, comparamos la superficie de un cuerpo con la de otro que lo circunda. No existe, pues, en la naturaleza ningun espacio vacío, ni el espacio ha de tenerse por cosa distinta de los cuerpos mismos, sino por una de sus propiedades, como lo es la extension misma, con la cual se identifica el espacio (1).

Sentada esta doctrina, podemos ya definir el espacio diciendo con Leibnitz, que es *el orden de la coexistencia de las cosas*; pues que verdaderamente, la distancia relativa, ora entre las partes coexistentes de un mismo cuerpo, ora entre varios cuerpos coexistentes, no es en resúmen otra cosa sino el orden en que coexisten aquellas partes ó estos cuerpos.

24. Dado que el espacio real se confunde é identifica con la extension misma de los cuerpos, claro está que lo que baste á explicar la idea de la extension, basta igualmente á explicar la del espacio. Y con esto entramos á examinar el segundo de los puntos propuestos. Pues digo que para adquirir la idea de la extension, no habemos menester otra cosa sino que ante nuestra alma se haga presente un concreto material y extenso, y que aplicándole después nuestro entendimiento su virtud abstractiva, le segregue mentalmente de todas sus cualidades, excepto de la multiplicidad de partes, para considerar luego en sí misma, y prescindiendo de todas las demás cualidades del concreto, esta multiplicidad. Por ejemplo: tengo ante mí una naranja; pues si aplicándole mi potencia abstractiva, prescindo de considerar en esa fruta su color, sabor, olor, suavidad; en resúmen, todo lo que de ella es capaz de causar una modificacion en mis sentidos, no me quedará mentalmente de ella otra cosa sino que es un sér compuesto de partes múltiples: si continuando mi labor mental abstractiva, considero despues esta multiplicidad de partes en sí misma y prescindiendo de la naranja, donde se encuentra, ya tengo la idea de la extension. Pues esta idea, digo ahora, por el mero hecho de repre-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 6.

sentar la extension en sí misma, representa tambien el espacio, que se identifica con la extension.

Pero aquí sucede que el entendimiento, al meditar sobre la existencia abstracta que el espacio tiene en nuestra mente, no puede ménos de concebirle exento de toda limitacion, pues cualquier límite que le asignáramos, nos daría la idea de una extension particular, no la de la extension universal y genérica. La imaginacion luego, de resultas de aquel íntimo enlace con que naturalmente está unida á nuestro entendimiento, pugna por seguirle en el concepto de espacio puro; y de aquí que forje un espacio indefinido, como fantasma que más se aproxima al concepto de espacio sin límite, ideado por el entendimiento. De la propia manera el entendimiento, al contemplar el espacio en su relacion con los cuerpos, concíbele tan necesario y tan inseparable de ellos, como necesaria é inseparable es la extension misma, con la cual se identifica el espacio; y la imaginacion tambien entonces, pugnando por seguir en esto al entendimiento, forja á su modo un espacio, del cual hace receptáculo necesario de los cuerpos (1). Pero todas estas cualidades del espacio son *subjetivas*, porque nacen, no de la naturaleza real del espacio, sino de la existencia ideal y abstracta que tiene en nuestra mente. Por el contrario, si consideramos la idea de espacio en relacion con el término representado por ella, hallaremos que es una idea objetiva y real; y lo es, en efecto, porque el término representado por la idea de espacio es la extension, y la extension es real en los cuerpos, y por consiguiente, real y objetiva es la idea de espacio. Por aquí se ve que el error acerca de este punto no consiste en atribuir realidad al espacio, sino en atribuírsela distinta y separada de los cuerpos; lo cual es tan falso como absurdo es el suponer una extension separada de los cuerpos.

25. Y ya con esto podemos dar solucion al último de los puntos propuestos, ó séase acerca del valor objetivo que deba concederse á la idea de espacio, á saber: — ¿Es objetivo el espacio, ó no lo es? — Distingo. Si por objetividad del espacio ha de entenderse una realidad distinta y separada de los cuerpos, no tiene el espacio semejante objetividad; pero si se trata de una realidad no separada de los cuer-

(1) Ya SAN AGUSTIN, corroborando el aserto de ARISTÓTELES (*Phys.*, lib. 4.º, c. VI; y *Met.*, lib. 3.º, c. IV), había notado que en admitiendo como real el *espacio imaginario*, es decir, un espacio imaginado sin límites y anterior al universo, se incurre en el absurdo de dar cuerpo y realidad á meros fantasmas. Consúltese *De civ. Dei*, lib. 11, c. XV, y *Confess.*, lib. 7.º, c. IV, y *De Gent. Cont. Manich.*, lib. 1.º, c. IV, y en otros pasajes.

pos, digo que el espacio en este sentido es tan real como lo es la extensión, que realmente existe en los cuerpos, dado que espacio y extensión se convierten recíprocamente.

26. Con la doctrina hasta aquí expuesta se evita igualmente los defectos de la escuela empírica y de la idealística. El empirismo ha querido explicar la idea de espacio, como lo quiere explicar todo, por la sensación; pero semejante medio explicativo es de todo punto inadecuado, pues la idea de espacio no es más ni menos que la idea pura de extensión, es decir, concebida sin tomar en cuenta ninguna otra de las cualidades del sér extenso; y los sentidos no aprenden lo extenso sino determinado por aquellas cualidades sensibles que le hacen apto para ser sentido.

Penetrada por Kant esta imposibilidad en que el sensualismo se halla de explicar la idea de espacio, quiso ponerle remedio; pero no acertando á intentarlo sin incurrir, como acontecer suele, en el opuesto vicio, comenzó por prescindir de la experiencia, y proclamó de resultas que el espacio no es otra cosa sino una *forma a priori* de la sensibilidad. Pero no vió que con esto, por de pronto, incurría en el mismo sensualismo que se proponía evitar, pues mientras por un lado quiso explicar el génesis de la idea de espacio sin tomar en cuenta la experiencia, por otro lado hizo del espacio una forma de la sensibilidad, que es cabalmente base de la experiencia misma. Y no sirva decir que Kant se refiere á la sensibilidad pura, no empírica; pues á ménos de querer filosofar con juegos de palabras, nadie dirá que la sensibilidad no sea una é idéntica en sí misma y gobernada por unas mismas leyes (1). Además, la doctrina de Kant es excéptica esencialmente; pues en cuanto se diga que el espacio no es otra cosa sino un mero modo con que nos representamos los objetos sensibles, y no lo que realmente son ellos, habremos de concluir que, no pudiendo esos objetos existir sin espacio, ó no es verdad que existan, ó no podemos nosotros averiguarlo; que es cabalmente lo que el excepticismo proclama (2). Por otra parte, la doctrina kantiana es un puro círculo vicioso; pues dado que, según esta doctrina, el espacio no sea sino una mera forma interna de nuestra sensibilidad, ¿de qué modo, pregunto, eso que es meramente interno á nuestro espíritu, llega á darnos representación externa del objeto sensible?— Por medio de la sensación que recibimos de ese objeto, nos respon-

(1) Cons. COUSIN, *Lecciones sobre la filosofía de Kant*, lec. VIII.

(2) Cons. WILLM, *Op. cit.*, part. I, sec. I, c. IV, t. I, p. 151-152.

derá Kant según su doctrina. — Pero la sensación, replicaré yo, según la doctrina de Kant, es meramente subjetiva, y no se hace objetiva sino en calidad de *forma a priori* del espacio; con que por un lado, la sensación, que es meramente subjetiva, sirve para dar al sugeto representación externa del espacio, y por otro lado el espacio, que es una forma subjetiva de la sensibilidad, sirve para hacer objetiva la sensación (1). Ultimamente, la doctrina de Kant no tiene de nuevo sino las fórmulas ambiguas con que el filósofo alemán la expone, pues por en medio de esa ambigüedad, lo único que en ella se vé claro es una mera repetición de la teoría idealística. Y sino, veamos. El espacio, dice Kant, no es más que la condición subjetiva con que percibimos los objetos sensibles; pues una de dos: ó con esto quiere decir que nuestros sentidos no perciben los objetos exteriores sino percibiendo al mismo tiempo el espacio que ocupan, ó que el espacio es una mera condición subjetiva de nuestra sensibilidad, á la cual no corresponde realidad alguna en los objetos ni en la posición que ocupan en el espacio: si Kant no ha querido decir más que lo primero, su doctrina es una vulgaridad, expresiva de un hecho notorio á toda edad de la ciencia filosófica; y si ha querido decir lo segundo, entonces su doctrina no es más ni ménos que puro idealismo, según el cual las cosas exteriores y el espacio no son sino meros *fenómenos* y puras apariencias (2).

27. Hasta aquí la doctrina respecto del *espacio*. Con ella tiene íntimo enlace la del *tiempo*, y no es extraño, por tanto, que los filósofos las hayan unido siempre en sus investigaciones, y que sus soluciones acerca de una y otra hayan sido paralelas. Pero el determinar bien la naturaleza del tiempo, ha sido siempre más árduo que el determinar la del espacio, y la razón de esto es óbvía: el entendimiento no puede conocer sino que en algún modo sea *actual*, y de aquí que mientras ménos *actualidad* tenga una cosa, ménos bien la conoce. Pues bien, el tiempo tiene tan poca actualidad, como que en él, solo el *instante* es duradero, y eso en sucesión continua, y perpetuamente fugaz; de aquí la dificultad de conocerle, y por consiguiente, de definirle (3).

28. Para proceder, pues, ordenadamente en este difícilísimo ne-

(1) Véase GALLUPPI, *Saggio filos.*, etc., cap. cit., p. 35-36.

(2) Cons. BALMES, *Filosofía fundamental*, lib. 3.º, c. XVI, t. II, 3.ª ed., Barcelona, 1850.

(3) «¿Quid est tempus?» preguntaba San Agustín; y se respondía á sí mismo: «Si nemo ex me quærat, scio; si quærenti explicare velim, nescio.»—

gocio, digamos, ante todo, que *no hay tiempo sin sucesion*, pues por su naturaleza misma, el tiempo implica un *antes* y un *despues*; y es así que el *antes* y el *despues* implican sucesion; luego sin sucesion no hay tiempo. Pero la sucesion implica *mutacion*, pues no se da sucesion sino allí donde una cosa *es* otra distinta de lo que *era*; y como quiera que una cosa no pueda pasar á ser distinta de lo que era sin cesar de ser lo que era, y por consiguiente, sin mudarse, de aquí que quien dice sucesion, dice *mudanza*. Pero la mutacion implica *duracion del sér* que se muda, pues la mudanza no destruye el sér mudado, sino que le hace distinto del que era, y por consiguiente, quien dice *sucesion*, dice cosa que *dura mudándose*. Pues bien, esta cosa que en el tiempo dura mudándose, ó lo que es igual, que *se sucede*, es el *instante*, el cual, como *indivisible* que es, se va *repetiendo* con su misma é idéntica esencia en la sucesion, y solo por la sucesion es *otro* sin dejar de ser esencialmente *el mismo*. De esta manera, el instante *presente*, repetido sucesivamente, muda su sér de presente en *pasado* (1). Del propio modo que la hora primera del día se repite con su misma esencia en la segunda, sin que en el sér de la hora haya habido otro cambio sino el que por la sucesion ha tenido de presente en pasada, de ese propio modo únicamente cambia el instante, reiterándose con su misma esencia en la série de los momentos sucesivos. Pues bien, este *instante sucesivo*, es decir, considerado no en sí mismo, sino bajo la relacion del *antes* y del *despues*, eso es el *tiempo*. Acertado, pues, anduvo Leibnitz, cuando separándose, más en la forma que en la sustancia, de la definicion dada por Aristóteles y los escolásticos, dijo que el tiempo es *el orden de la sucesion* (2). Pero si e

Confess., lib. 10, c. XIV.—Y ya CICERON había dicho tambien: «*Tempus quidem generaliter definire difficile est.*».—*De Invent.*, lib. 1.º

(1) «... idem est *nunc* secundum substantiam quod adjacet ei quod fertur, et tamen non habet idem esse secundum quod fluit de priori in posterius.»—ALBERTO MAGNO, *De IV Cævis*, tract. II, q. v, a. 2.

(2) Los escolásticos, siguiendo á Aristóteles, dijeron que el tiempo era *el número del movimiento segun el antes y el despues*. Para entender bien esta definicion, debe tenerse en cuenta: 1.º que el *número* puede ser *abstracto* ó *concreto*: lo primero si le consideramos independientemente de las magnitudes cuya relacion exprese, y lo segundo si le consideramos en las magnitudes; 2.º el número se aplica como medida de la magnitud en cuanto ésta se compara con la unidad inclusa en aquél. Siendo esto así, tenemos que el tiempo es número del movimiento, no en cuanto expresa la cantidad, sino en cuanto expresa la relacion de las mutaciones de lo movible. Ahora bien, consistiendo esta relacion de mutaciones en la que media entre el *antes* y el *despues*, ó séase en el ór-

tiempo es el orden de la sucesion, puede decirse tambien que es una *duracion sucesiva*, pues ese instante que sucediéndose constituye el tiempo, y que estando y por estar en sucesion da lugar al *antes* y al *despues*, es un *durable sucesivo*.

Siendo el tiempo no más que una *duracion sucesiva*, dicho se está cuán absurda en la opinion de los que suponen al tiempo existiendo separado de las cosas. Esta falsa teoría ha sido proclamada en dos maneras diversas: Gassendi (1), siguiendo á Ciceron (2) y otros antiguos, tiene al tiempo por un sér incorpóreo, independiente y separado de las cosas, en tal manera que, segun ese filósofo, esto que nosotros llamamos hoy *lo presente*, era antes que fuese el mundo, y no dejaría de ser aunque el mundo volviese á la nada: es decir, que para Gassendi, el tiempo no tiene principio ni fin, que es lo propio que pensaba tambien del espacio. Por el contrario, Newton (3), Clarke (4), y el moderno eclecticismo francés, tienen al tiempo por un atributo de Dios y le confunden con la *eternidad*, del propio modo que confunden con la *inmensidad* el espacio. Pero entrambas teorías son radicalmente absurdas. En cuanto á la primera, basta para refutarla pensar que el tiempo implica duracion sucesiva, y por consiguiente, presupone *cosas que duren*, pues duracion sin cosa que dure es una mera abstraccion. No hay, pues, tiempo separado de las cosas. Aquí los sostenedores de la segunda de esas teorías, nos dicen que efectivamente hay un sér que dura en el tiempo, pero que ese sér no es otro sino Dios. ¿Y cómo me probais que Dios pueda durar en el tiempo? ¿no veis que el tiempo implica sucesion, y la sucesion mudanza? ¿no veis, por consiguiente, que poner á Dios durando en el tiempo, es concebirle sujeto á mudanza? ¿y no veis que Dios, como sér absoluto, no es, en manera alguna, mudable? Luego el sér que dura en el tiempo no puede ser Dios. Concluyamos, por tanto, que el tiempo no puede ser ni un principio que exista independiente de Dios, ni separado de las criaturas, ni [mucho ménos un atributo de Dios.

den de la sucesion, de aquí que tanto valga definir el tiempo, con los escolásticos, *número del movimiento segun el antes y el despues*, como definirle con Leibnitz, *el orden de la sucesion*. CONS. ALBERTO MAGNO, *De IV Cævis*, trac. XI, q. cit., a. 2; SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 16-17; y ARISTÓTELES, *Phys.*, lib. 4.º, c. XI.

(1) *Animad. de Physiol. Epicuri*, p. 265.

(2) *De Natura Deorum*, lib. 1.º, c. IX.

(3) *Loco citato*.

(4) *Loco citato*.