

UNA FISICA DE CAUSAS

JORGE MARIO POSADA

Is there any way out -aside from the possibilities offered by skeptical and utilitarian thinking- to the problems which face modern science? Polo believes that first it would be necessary to explain the reasons which provoke change in scientific models: why are the paradigms, and the views of reality which they propose, substitutable?

1. La situación actual de la física.

El talante escéptico y pragmatista imperante en amplios sectores de la cultura se debe en parte a la actitud conformista de tantos científicos en su pretensión de verdad. ¿Conoce la ciencia lo real? ¿Sabe qué es –y tal cómo es– el universo que al hombre toca en suerte habitar? Tema éste –el de la física– inaugural, por otra parte, de la filosofía y, con ella, de la ciencia occidental. Sin embargo, después de veintiséis siglos de averiguaciones, la comunidad científica no posee pacíficamente algo así como una verdadera 'imagen' acerca de él, y, por si fuera poco, anda escarmentado el mundo frente a los resultados de la ciencia y de la tecnología a ella asociada; todo esto indicio claro de una crisis profunda en la sabiduría humana, al menos en lo que compete al conocimiento sobre el universo material.

No es para menos. Bastantes pensadores han puesto de relieve el carácter no absoluto del conocimiento científico ejercido en la época moderna y actual. La ciencia carece de fundamento, dicen, pues no sabe por qué ni cómo tiene lugar. Carece de consistencia por imposibles de componer sus enunciados en un sistema coherente y completo, ya que, a no ser recurriendo a factores externos a la teoría, siempre conduce a proposiciones indecidibles en cuanto a verdad o falsedad. Carece, finalmente, de discursividad porque en el interior de cada disciplina faltan los presupuestos para pasar a una teoría mejor desde

la declarada insuficiente (o falsada); es preciso esperar un advenimiento genial¹.

Y si la ciencia no consigue anclar sus tesis sobre la realidad cósmica en la verdad, mucho menos la filosofía, cuyos planteamientos sobre ella son agnósticos, si no culturalmente irrelevantes, sobre todo a partir del surgimiento de la sociedad industrial, desde cuando los filósofos parecen haber dejado en manos de los científicos un campo de investigación que era suyo en la antigüedad. Pero sin éxito, porque al amainar la euforia iluminista, el conocimiento científico se declara inseguro para conocer el cosmos tal como es en verdad. Aún más: un golpe de vista sobre la historia de la física la muestra surcada por crisis en cuanto a la validez veritativa de sus aseveraciones: desde la del pensamiento presocrático hasta la más reciente del probabilismo indeterminista y de los modelos matemáticos de caos que admiten casi como inabordable, inagotable y siempre abierta la complejidad de lo real².

Se abre entonces la cuestión de si cabe oponer algún recurso a la deriva escéptica y utilitaria de la ciencia. Intentarlo requiere desvelar primero los motivos plausibles de la sucesión de etapas críticas de este tipo de saber. ¿Por qué son reemplazables sus teorías y caducan las imágenes que proponen acerca de la realidad? Constatar cambios de paradigma no parece suficiente como solución.

¹ Glosa estas opiniones de neopositivistas y dialécticos Leonardo POLO en *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, primeros capítulos.

² No sobra mencionar otros indicadores de crisis en la ciencia: complejidad y dispersidad de las teorías; la atrofia de dimensiones sentimentales, estéticas y voluntarias de la vida humana, acompañante inevitable del cientificismo cultural, junto con la paradójica indiferencia generalizada hacia los 'intereses' puramente teóricos en la sociedad de consumo, ocasionada también por la vulgarización publicitaria, retórica o ideológica de las tesis y predicciones de las ciencias; los efectos perversos de la aplicación tecnológica o militar de los avances científicos; la comprobada influencia de manipulaciones de poder o de lucro en la promoción de investigaciones, etc.

Pero, ante todo, la persuasión de los mismos científicos acerca de la carencia de valor de verdad en sus conclusiones. La rápida transformación, en este siglo, de la imagen física del universo; la ininterrumpida sucesión de 'modelos' acerca de las realidades materiales; la imposibilidad no infrecuente de contrastar las formulaciones teóricas, etc., llevan a pensar que las afirmaciones de la ciencia son tan sólo conjeturas o hipótesis (no son, sin embargo, lo mismo estas nociones) acerca de lo físico: se aproximan, pero en modo alguno llegan, a la realidad. En suma, la ciencia actual parece haber claudicado en su empeño por la verdad: sus tesis son apenas propuestas y aceptadas como valores útiles, además de provisionales, y siempre a la espera de alguna mejor.

2. La insuficiencia del conocimiento intencional.

Una respuesta de más ventaja apuntará a limitaciones de método. (Correlativamente, cualquier pretensión de saber la verdad sobre lo físico no puede menos que exponer su arsenal metódico). Porque, también últimamente, se ha reconocido la incapacidad del análisis y la síntesis para recomponer las diferencias como acontecen en la realidad, o la arbitrariedad relativa en el criterio de pertinencia o relevancia inexcusable en el método científico, y la dificultad de atenerse a uno de evidencia –inducción y deducción–, o bien la imposibilidad de medir sin indeterminación, etc. Esto en lo que mira a la ciencia de los últimos siglos. Pero ¿acaso no cabe identificar alguna deficiencia metódica más radical en la física de Occidente, según la cual no logra erigirse confiada, aunque modesta, en un verdadero conocimiento de la realidad?

No es aventurado sostener que, al menos en épocas de crisis, el saber sobre el universo, la ciencia –filosófica o no–, ha ejercido sin suficiente distinción, confundiéndolos, los diversos métodos intelectuales de que el hombre dispone³. Y como el método se cifra en las operaciones intelectuales con que se conocen los temas, todavía cabe proponer que esas teorías entran en crisis y han de ser reemplazadas en la medida que se atienen a un método cognoscitivo, el pensamiento objetivo o intencional, que, siendo indudablemente multiforme y aspectual –pues remite de diversa manera sus objetos al entorno material–, nunca permite conocer lo físico de modo suficiente, sin resquicios, o en su entera realidad: cualquier detención que, además, suponga como reales o extrapole objetos físico-matemáticos o de física filosófica resulta provisoria, si no conjetural, pues nunca será completo su ajuste con lo real y cabe siempre conseguir para intentarlo un objeto mejor; tarde o temprano su insuficiencia se constatará. Desde luego no hay por qué prescindir de ningún aspecto formal; pero ni basta alguno, ni tampoco, si cabe, su unificación, que habría de ser a su vez un nuevo objeto, también unificable por aspectual. Brevemente: el conocimiento de la realidad física *qua talis* no se consigue con objetos intencionales

³ Responder de otra manera comportaría una subordinación del hombre al universo o a un destino fatal, insoportable para la inspiración más honda –cristiana– de la modernidad.

porque ni ella es como los objetos ni éstos como la realidad: si lo fueran, en vez de remitir a ella, la integrarían, por así decir.

No se excluye por eso el realismo del conocimiento intencional, cifrado en remitir al real; pero se evita asegurar que la realidad *qua* realidad es la manera de algún objeto mental, por más que sirva éste como hipótesis plausible acerca de su real índole diferencial. Luego tampoco se excluye el valor real de las diferencias –la física es la menos simple realidad–; no obstante, la condición de la diferencia en cuanto real nunca es la objetivada según el pensamiento intencional, por más conectivos y abarcentes que sus objetos vengan a ser⁴.

Con expresión galileana: la realidad física no es ningún libro: no se encuentra escrita en el 'lenguaje' de los objetos mentales; su diferencialidad no es la de conexiones en o entre ellos; no es lógica, ni lingüística –no es en rigor sistémica o estructural–, pero tampoco es matemática: no es ni siquiera de la condición de formalismos de alta complejidad, pues en todos esos casos se trata de objetos pensados, de conocimiento meramente intencional⁵.

En definitiva, al ejercer exclusivamente ese método intelectual no es fácil dejar de suponer sus objetos en la realidad, impidiéndose así cualquier ganancia estricta en la averiguación de lo realmente verdadero –y no sólo verdadero como intencional–: en el conocimiento del ser. No se accede a lo real en tanto que real desde la intencionalidad; el método asequible al hombre estriba precisamente en superarla sin atenerse a ella: sin consolidar los supuestos en que, sola, va a parar.

⁴ El conocimiento intencional no es falso; simplemente es insuficiente (siempre se puede conocer intencionalmente más). La verdad del conocimiento intencional es su misma intencionalidad, no una pretendida copia o suplantación de la realidad. El rechazo del idealismo –racionalista o no– ha de ser radical: el orden es real (no permite dudarle el mismo conocimiento intencional, pues remite ordenadamente a la realidad); pero no por eso *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*.

⁵ Sólo al interpretar la realidad como un texto o lenguaje se puede emprender la tarea de llegar a estar cierto de que la realidad no engaña; de que 'dice' la verdad. Es el talante postcartesiano instrumentado con solos objetos intencionales. Con todo, también ahí se descubre inspiración cristiana: la creación se sigue de la Palabra de Dios, siempre veraz. No obstante, en lugar de certeza, corresponde más bien, ante el ser, admiración, contemplación en la verdad; y agradecimiento, si se acepta como don de Dios.

3. El abandono del límite mental.

La alternativa no se encuentra en compromisos aguados con una ciencia hipotética, pero tampoco volviendo, sin ejercer su vitalidad intrínseca y perenne, a filosofía de ayer. Hay que avanzar, extremando, para conseguirlo, el rigor del método intelectual: ante todo sin soslayar su pluralismo y variedad. No caben totalitarismos ni reducciones: absolutizar un método va en detrimento de la verdad. *¿El método científico o filosófico? No, los métodos.* Está en juego el conocimiento de la verdad al alcance del hombre, no de un ángel ni de Dios. (Y aún así, el hombre es superior al universo material).

En fin, el avance puede lograrse aguzando el rigor. Y las alternativas se abren justo al no quedarse en el conocimiento intencional: detectando su limitación como acto intelectual que no puede crecer. Cada operación conoce su objeto; ni menos ni más. Se pueden ejercer nuevas y mejores operaciones, pero cada una –aparte de ser aspectual– adolece de esa constante limitación: es vida intelectual, sí; pero detenida. He ahí el límite mental, que, no obstante, cabe abandonar descubriéndolo con actos intelectuales superiores, cognoscitivos no ya de los objetos sino de su operativa prioridad⁶. Esos actos –continuando sin acosarla en exceso la tradición clásica– son los hábitos, ejercidos para manifestar la insuficiencia de las operaciones objetivantes, y creciendo en los cuales se logra trascenderlas o superarlas en lo que tienen de limitación: avanzar y ganar en la vida intelectual⁷.

Con el abandono del límite en los hábitos, la inteligencia, porque ha dejado atrás (o abajo) el conocimiento intencional, ejerce su actividad no ya remitiendo sin más a la realidad, sino, por así decir, 'entrando' en ella, tal como es. Porque reales son las operaciones manifestadas –no los objetos, que son intencionales–, y al iluminarlas y conocerlas,

⁶ Aunque el método filosófico propuesto por Leonardo Polo se llama *abandono del límite*, con él no se consigue un conocimiento sobrehumano: no se abandona, por así decirlo, el límite creatural, sino el mental. La *creatura* humana siempre puede avanzar: ser más; cabe dejar atrás esa peculiar detención su vivir intelectual.

⁷ La noción e hábito es solidaria con el abandono del límite. En la filosofía moderna no se atiende a ella: el conocimiento de la operación es interpretado como operativa reflexión o conciencia. En la clásica, el hábito es entendido de ordinario por asimilación a la noción de potencia. Se señala ahora su carácter de acto, superior al de la operación. Abandonar el conocimiento operativo –la objetividad– no es apelar al sentimiento o a la emoción, ni cosa de voluntad: es mantenerse, y crecer, en el acto de conocimiento en tanto que habitual.

la inteligencia accede a lo real en cuanto tal: en ese ejercicio vital creciente ya no 'sale' de la realidad intelectual, y desde ahí progresa en el conocimiento de lo real.

Ahora bien, ¿se puede conocer de ese modo la realidad física? ¿No es paradójico conocer desde la realidad intelectual lo mudable y material?⁸ El abandono del límite mental –del conocimiento intencional– se ha de ejercer entonces de acuerdo con un método distinto del requerido para conocer lo superior a lo material. La peculiaridad metódica, en esta dimensión, radica en que el abandono del límite se ejerce no en el hábito solo, sino con el mantenido ejercicio de ciertas operaciones que permiten lo que se puede llamar, con rigor, conocimiento racional de lo real. (En tanto que habitual, es la ciencia física-filosófica, –no matemática–, cuyo tema son las diferentes causas en cuanto causan entre sí. En su cumbre se advierte, con el hábito de los primeros principios –o intelecto– el tema metafísico: el ser en el orden del fundamento trascendental).

Y como el conocimiento operativo intencional no sólo es plural, sino también divergente y jerárquico, el expediente metódico para abandonarlo en la línea de la razón –esto es, en orden a la realidad física en cuanto tal–, exige primero precisar el elenco de los diversos tipos de objetos que, directa o indirectamente, remiten a la realidad del universo material. Y requiere, antes, deslindar lo suficiente aquella operación, y su objeto peculiar, con la que comienza como conocimiento estrictamente intencional (es decir, intelectual)⁹.

⁸ De ahí, por ejemplo, la afanosa búsqueda de S. Tomás de Aquino para establecer el preciso estatuto epistemológico del conocimiento de lo físico en su *Exposición al De Trinitate* de Boecio. Polo resume así la cuestión central: ¿cómo con lo inmaterial e inmutable se conoce lo mudable y material? En dilucidarlo estriba la propuesta metódica que expondrá.

⁹ Véase el artículo de L. POLO “Indicaciones acerca de la ditinción entre generalización y razón”, R. ALVIRA (ed.), *Razón y libertad* (Homenaje a A. Millán-Puelles), Rialp, Madrid, 1990. Aquí se expondrán únicamente algunos compases de la primera fase del conocimiento racional. No hay hermenéutica: no se trata de interpretación alguna sobre el pensamiento de un filósofo, sino de una exposición, abreviada y concisa, de su ejercicio en una de sus dimensiones: la inferior. Se corre el riesgo no de malinterpretarlo, sino de no pensar tanto –no conseguir temas asequibles con ese método– o simplemente de errar –suponer como conseguidos algunos temas que en rigor todavía no lo han sido o que no se averiguan con él: dar saltos–. (Puede haber, pues, omisiones y errores en la exposición; por supuesto, sin querer. ¿Por qué entonces se lleva a cabo? Ante todo, por gratitud. Ser conducido por alguien en el pensamiento, que es vida, implica una suerte de filiación: la vida intelectual comporta generación). El contenido refiere en parte lo hablado en varias

4. La abstracción y el hábito abstractivo.

De acuerdo asimismo con la tradición clásica, la operación incoativa del conocimiento intelectual de lo físico es la abstracción. El objeto abstracto presenta, aunándolas sin simplificación, las a su vez complejas y variadas intenciones de la *sensitividad*; reúne o compagina en uno solo y el mismo contenido (*collatio*), la diversidad aspectual de lo sentido, y así la reviste de una remitencia actual, unitaria y estable o fija, respecto de lo real. Sin las características de unicidad, presencia, mismidad, actualidad, etc. –que describen a su vez la constancia del acto intelectual que es la operación (no sólo la incoativa)–, no se establecería una estricta intencionalidad o remitencia de lo aprehendido sobre la realidad¹⁰. (En tanto que sentidas, las intencionalidades no remiten detenidamente a lo real; y, además, se entreveran con funciones orgánicas al estar ordenadas a provocar la conducta instintiva, no a conocer sin más la realidad)¹¹.

En consecuencia, para comenzar en ese nivel se requiere una elevación de lo sensible –los *phantasmata*, inteligibles en potencia–, a lo inteligible en acto, aportada desde lo intelectual, y que, con todo, no

conversaciones con don Leonardo, y, entre otros lugares, alude a dos artículos suyos aparecidos en el *Anuario filosófico*: “La cuestión de la esencia extramental” y “Lo intelectual y lo inteligible”; también a la introducción del tomo III de su *Curso de teoría del conocimiento*, en los tres últimos numerales. Son, además, asuntos que aparecerán en el Tomo IV de esta obra, aún no publicado. Razón de más para considerar esta exposición, sí, como provisional y caduca. En suma, más vale, de una parte, atenerse a la versión original de ese pensamiento; de otra, lo que cuenta es ejercerlo, vivirlo. La finalidad de este artículo, como expresión de agradecimiento, está en que pueda servir a quien quiera ejercer un pensamiento filosófico, que, como todos los grandes, sólo se entiende si se vive.

¹⁰ Con la noción de pensamiento como actualidad comienza históricamente la filosofía. Aristóteles descubre su valor activo –*enérgeia*– como posesión, actual, del objeto (unitario) como fin: operación inmanente. (En los tomos I y II de su *Curso de teoría del conocimiento*, Polo retoma, elevándola a axioma, esta noción).

¹¹ El conocimiento sensitivo sólo es intencional sobre la realidad sin más cuando es captado o recogido y aunado por la intención abstracta. Abstracta es, en rigor, remitir los fantasmas a lo real; conocer, asumiéndolos, lo físico, en su verdad intencional: en el modo de remitir a ello únicamente. Y eso sólo es posible gracias a la iluminación intelectual. Concediéndose al conocimiento sensitivo la remitencia que se quiera a la realidad, lo que no cabe soslayar es que sin la iluminación intelectual no refiere a lo real en tanto que tal. (Conocer lo que el conocimiento sensitivo es se logrará seguramente al final de la vía racional, con lo que se cierra entonces cierto ciclo, pues se concluye conociendo lo que da ocasión a ese modo, no único, de empezar a ejercer la vida intelectual).

es todavía la operación de entender, porque ésta se ejerce ya a la altura de ese nivel. Aristóteles descubre entonces, como luz focal, la prioridad radical de lo intelectual en el hombre, el *noûs poietikós*, y describe como *epagogé* su iluminación, la cual versa, inicialmente, sobre el resultado, por así llamarlo, de la actividad sensitiva humana; es el acto de los inteligibles en acto, que a su vez lo son –acto– de la facultad intelectual, en potencia desde luego para ellos, pero también –sólo entonces– para la operación de abstraer y, siendo ésta no menos iluminable, aún en potencia para el correspondiente acto habitual.

El inteligible en acto es –con terminología escolástica– la 'especie impresa' de la inteligencia, de ninguna manera innata, sino adquirida por ella como acto 'primero' de su condición intelectual en potencia (innato, si se quiere hablar así, es el intelecto agente que acompaña –y difiere realmente– de la facultad de inteligir); especie aquella mensurante de la operación incoativa, acto 'segundo' de esa potencia, cuyo objeto –especie 'expresa'– es el abstracto, que en presencia recoge entonces, o capta, la intencionalidad de lo sentido (*conversio ad phantasmata*) y la refiere actualmente a lo real¹². Por su parte, el hábito

¹² El objeto abstracto es entendido a veces como si prescindiera de diferencias en lo real a que remite. Sin embargo, de esa manera no podría versar intencionalmente sobre ellas: las ignoraría. Sería preciso, para conocerlas, objetivar nuevos abstractos que no las dejaran de lado, pero que, a su vez, prescindirían de otras; y tampoco cabe formar un solo abstracto con los demás, etc. El abstracto no prescinde, sino que reúne o articula; presenta un contenido diferencial, sí, pero unitario: aúna, en su precedente sensible, la condición numérica sobre la que éste es intencional: el número que *tiene* una realidad física (sentida). Ese aunamiento se puede describir como articulación del *tener* físico, no de su *ser*: articulación del tiempo (y en su caso, del espacio) como número del movimiento extramental. En ese sentido cabría decir, si se quiere, que el abstracto 'prescinde' del *número* físico –no de su *ser*–, porque lo aúna en presencia. De ahí que al proseguir la abstracción sólo cabe un conocimiento hipotético de la condición numérica que tienen las distintas realidades físicas (no hipotético respecto de su ser o de su real índole diferencial, la cual queda entonces implícita en él).

En la abstracción, la presencia *exime* de realidad a lo real para que sea intencional. Lo eximido es entonces 'forma' (no causa formal) que lleva implícita la diversidad de su ocurrencia real. La presencia mental suple entonces al fundamento real de ese ocurrir y conserva implícita en el abstracto su múltiple diversidad.

Por su parte, ni la iluminación del intelecto agente ni la operación aportan ningún contenido al abstracto. Por tanto, no cabe sostener que la 'simple aprehensión' –entendida como abstracción– conozca la 'esencia' de la 'cosa' (que no había sido conocida antes por los sentidos); en todo caso, lo esencial de la realidad física, como también su ser, se hallará *implícito* en los objetos abstractos: no ignorado, ni conocido, sino implícito. ('Explicarlo' no es tampoco 'reconocerlo' o 'recordarlo', sino ejercer una nueva operación).

sería, de la inteligencia, y para decirlo de alguna manera, un acto 'tercero', ya que el intelecto agente no cesa de iluminar.

Y es que, al presentar en exclusiva su objeto, la operación no se presenta. Manifestarla, desocultarla, requiere una nueva iluminación, pues no basta la que, con la especie impresa, disponía en acto primero a la facultad. Sin embargo, como la operación es una realidad intelectual, no un inteligible en potencia, con la nueva iluminación no adquiere la inteligencia otra especie impresa –no le compete de la operación, siendo su prioridad–; en su lugar, crece como potencia intelectual de operaciones: adquiere un hábito, desde el que puede, sin duda, reiterar las ya ejercidas, mas, por encima de esto, logra ejercer una nueva y distinta –más alta– operación. El hábito incrementa o mejora la facultad elevándola a un acto sin detención que puede, además, crecer: es un ejercicio de la vida intelectual más alto que la operación¹³.

5. La insuficiencia del comienzo y su prosecución: pugna y compensación.

El hábito abstractivo conoce, al manifestarla, la operación de abstraer; y, siendo un acto intelectual superior a ella, conoce asimismo de ésta su peculiar limitación, que estriba ante todo en la detención de la actividad intelectual según la cual es precisamente operación. Ahora bien, la abstracción conoce sin reservas el abstracto: se conmensura con él; su insuficiencia no radica en que le falte conocerlo, sino en que cabe conocer un objeto mejor, pues los abstractos son múltiples y diferentes en tanto que no se comienza con una única y la misma operación (ya que ni desiste la actividad sensitiva mientras hay vida, ni tampoco se agota nunca la iluminación intelectual). Por eso, a las distintas operaciones abstractivas sigue siempre, si no ya la adquisición, sí un incremento del hábito correspondiente, desde el cual, porque las

Obviamente, el conocimiento de sí mismo, del alma, sus potencias y hábitos, o del propio ser personal, no parte de la abstracción, pues nada de eso corresponde sentir.

¹³ Se entiende así el intelecto agente como radicalidad de la vida intelectual humana y no sólo en orden a su comienzo en la abstracción. De otra parte, resulta innecesario recurrir al incoherente conocimiento reflexivo de la operación (incoherente porque ésta no conocería sólo su objeto), pero no porque no se alcance ese conocimiento, sino porque se consigue con el hábito como acto superior.

manifiesta, se conoce cada vez mejor que no basta el comienzo intencional, y se puede pasar, con más potencia intelectual (o con esa potencia más en acto), a una operación superior.

Ahora bien, de dos maneras ese hábito conoce insuficiente el abstracto: en cuanto que no es único, pues hay muchos abstractos diferentes entre sí, y porque no aclara la distribución, por así decir interna, de la diferencia propia de cada uno, según la cual difiere de los demás. Por consiguiente, el hábito abstractivo permite declarar esa insuficiencia según dos divergentes tipos –o 'líneas'– de operaciones proscutivas de la abstracción. Unas, conectando partes iguales del contenido de los abstractos iluminados desde una homogénea idea general, niegan su diferencia mutua o prescinden de ella: son operaciones negativas o generalizantes. Otras aclaran en cuanto tal –entera– la complejidad diferencial que, por eximida de ser real, se halla implícita en cada abstracto, al encontrar o 'explicitar' la diversidad que vale como su razón o 'por qué' real: son operaciones explicitantes o racionales.

Por ambas líneas la prosecución es jerárquica y plural, pues cada nivel de operaciones es conocido insuficiente por el hábito que las manifiesta, y desde él, se pasa a operaciones de nivel superior. En la generalización se avanza en la amplitud extensiva del pensar, abarcando cada vez más la indefinida pluralidad de los abstractos, sin mejorar por eso la referencia intencional de ellos a la realidad: las ideas generales sólo remiten a lo real mediante objetos de nivel inferior (y prescindiendo además en ellos de las diferencias que no consiguen igualar); se conoce intencionalmente lo real con más 'extensión', pero no más 'intensidad'.

En la prosecución racional se mejora la intencionalidad respecto de la realidad porque sus objetos remiten a ella el abstracto con cada vez mayor discernimiento de la diferencia reunida en él: presentan explícita una razón mejor de la intencionalidad del abstracto sobre lo físico real (tomándola entera): la aclaran al desentrañar, por así decirlo, la complejidad de su unitario contenido diferencial.

En suma, partiendo del abstracto se avanza y se sube: se conoce más o mejor. Los abstractos, sin ser imperfectos, sin ignorar lo que conocen, no lo presentan suficientemente. Conocida habitualmente, esa insuficiencia indica que se puede conocer todavía más y mejor, pero no

que se pueda hacer caso omiso del abstracto porque conozca lo que conoce menos o mal. No cabe mejorar los abstractos como abstractos, sino, desde el hábito abstractivo, pasar a una operación superior. Siendo, como son, el único comienzo para conocer la realidad física, no cabe omitirlos; mas tampoco ahí se detiene el entender. Una observación cuidadosa y extensa –para no aludir a resultados experimentales, que ya implican 'elaboraciones teóricas', objetos superiores a los de la abstracción– ensancha desde luego el punto de partida, pero no permite en rigor avanzar o proseguir desde él.

No basta ampliar el 'rango' del comienzo abstracto; es preciso –y cabe gracias a los hábitos– ascender de nivel: conocer más y mejor, aunque partiendo estrictamente de aquél, lo cual exige lograr entonces un ajuste peculiar de las operaciones prosequitivas con la abstracción¹⁴. Y es éste: proseguir el comienzo sin evadirlo comporta no referirse a más que lo por él conocido: mantener *constante* la intencionalidad: conocer cada vez *lo mismo* que se conoció al comenzar. Por eso, si en lo que la prosecución tiene de avance se conoce eso mismo más y mejor –sin acudir a otro comienzo–, a la vez se ha de conocer, inevitablemente, menos o peor. Conocer más lo mismo o lo uno es conocerlo según cierta diversidad o cierta multiplicación, lo cual se paga con conocerlo menos: según lo inferior o lo parcial. De acuerdo con esto, las operaciones prosequitivas avanzan a través de una *pugna* establecida al conocer una diferencialidad plural, cuya *compensación* es el objeto, novedosamente unitario, de la operación superior.

Aunando, pues, el abstracto un contenido diferencial no simple en presencia, la prosecución, como pugna –entre lo uno y lo múltiple o entre lo mismo y lo diverso–, considera ese contenido en orden a cierta múltiple diversidad: por su división (o análisis) en la línea de la generalización, objetivando una parte igual (o unívoca) en muchos abstractos; o por explicitación en la vía racional, remitiendo entero

¹⁴ El comienzo intelectual del conocimiento de lo físico no es, como se ha indicado y resulta obvio, ajeno a la sensibilidad, pues requiere no sólo iluminarla, sino también recoger y captar su intencionalidad para remitirse con ella, pero elevándola, a lo real; sin embargo, no se cifra ni se resuelve en conocimientos sensitivos, ni directos ni logrados a través de la experimentación. Además, la prosecución intelectual ya no los requiere, pues no le compete bajar del nivel intencional de la abstracción, sino proseguirlo. Esto puede causar extrañeza, debido a que no se distingue con nitidez la diferencia entre comienzo intelectual y prosecución (diferencia apenas entrevista con la doctrina escolástica de los grados de abstracción).

ese contenido a una multiplicación de su diferencia no ya en objetos, sino –y justo por su diversa pluralidad– extramentalmente real, aunque inferior como realidad a la intelectual. Y, como consecuencia de esa pugna, la operación proscutiva se detiene en un objeto unitario, que, por conectivo de diferencias, es superior al de la abstracción: en la generalización no es ni la idea general, como parte homogénea de varios abstractos, ni los casos particulares, sino su conexión, como regla, según igualdad, cada vez más general; en la explicitación racional, en cambio, es una plural modulación de la entera y unitaria diferencia implícita en el abstracto, que así aclarada se remite entonces a la realidad.

Resumiendo. Los hábitos no son conocimiento operativo, sino superior: manifestación de las operaciones de un nivel y de su insuficiencia, cuya declaración, posibilitada por ellos, equivale a un tipo de operaciones superior. Las que se siguen de los hábitos –y no ya de especies impresas– prosiguen el abstraer compensando una pugna entre conocer más y a la vez menos, para mantener constante, pero con avance, lo conocido en presencia al comenzar. En el abstracto, vale repetirlo, no se ignora lo que va a ser conocido después en su prosecución, pero tampoco se conoce aún, porque sin el hábito no cabe la comparación entre su contenido con el de otros abstractos en orden a la generalización, ni –manteniendo de una manera peculiar la pugna– la resolución de su diferencia implícita en orden a una múltiple diversidad real.

6. El concepto y la pugna conceptual.

El primer objeto que de modo más explícito remite el abstracto a la realidad es el concepto, al recoger entero, sin precisiones, el contenido de aquél, y referirlo multiplicadamente a lo extramental: captándolo no sin más 'en' la operación, sino remitiendo 'fuera' de ella en el modo de 'en'; no 'en' la unicidad de la presencia, sino 'en' una multiplicidad, remitente como tal a la realidad.

El concepto no es, pues, el abstracto. El 'en' no 'en muchos' es tan sólo el 'en' de 'en la operación': 'uno en uno' o, al cabo, 'en presencia' sin más; pero 'uno en', no 'en la operación', equivale a 'uno múlti-

plemente en' (sin que sea numerable o contable esa multiplicidad): la diferencia implícita en el abstracto distribuida múltiplemente, pero sin mengua o entera, y no menos intencional entonces respecto de lo físico real.

Tampoco es una idea general, vale insistir, porque siendo un objeto unitario –lo uno-múltiple, el universal–, remite multiplicadamente, sin romperla, la unidad del contenido del abstracto a la realidad: no tomando de ella sólo una parte, común a la de otros abstractos (e intencional entonces sobre ellos y no directamente sobre lo real). Los 'muchos' del concepto no son muchos objetos de nivel inferior al de la unidad, ni corresponden a muchos abstractos, sino a uno y nada más; sin embargo, lo remiten múltiplemente a lo extramental¹⁵.

El concepto objetivo compensa de ese modo una pugna entre lo uno –la entera diferencia implícita en el abstracto– y el valor múltiple de su mejorada referencia a la realidad, que no es, como en la generalización, entre intencionalidades de distinto nivel ni se lleva a cabo en el ámbito objetivo, sino que se mantiene en la realidad en tanto que tal, 'fuera' de lo intencional: el más y el menos de lo uno y lo múltiple en la pugna del concepto –exigidos para conservar la constancia del límite intencional en la compensación– no corresponden a objetos o a su análisis, sino a instancias diversas de lo físico real.

Dicho de otra manera: por cuanto la multiplicidad o diversidad que se tematiza en la prosecución racional no es de objetos ni de su analítica parcial, sino una resolución más discriminante del valor diferencial del contenido intencional abstracto asido sin fracturas, la pugna entre lo más y lo menos –cuya compensación es el objeto conectivo de lo uno o mismo y lo múltiple o diverso–, sin traer a cuento aspectos intencionales, entrevera al conocimiento en el ocurrir de lo físicamente real, explicitando su múltiple diversidad.

¹⁵ De ordinario se pasa de largo sobre la distinción entre abstracto, idea general y concepto universal. Confundir los objetos que explicitan el contenido de los abstractos con aquellos que los conectan entre sí, neutraliza el conocimiento racional de lo real. A su vez, no caer en cuenta de su avance respecto de los abstractos, detiene la explicitación. Por eso, si se habla aún de simple aprehensión, es preciso admitir que con ella no se entiende todavía lo general ni lo universal. La abstracción no es más que la remisión a lo real de una diferencia, eximida de ser real al quedar reunida en presencia su índole numérica, pero sin incluir diversidad explícita ni conectivos respecto de multiplicidad.

Ahora bien, precisamente por no ser objetiva, cabe ejercer esa pugna de una señalada manera, en la que se cifra el alcance más propiamente veritativo de esta fase del método racional. A saber: la operación de concebir también se conmensura con el concepto; sin embargo, al presentarlo ocultándose, no comparece en él. Manifestada por el hábito correspondiente –no ya el abstractivo, sino el conceptual–, es conocida como real prioridad activa de su objeto, pues lo posee según actualidad (prescíndase por el momento de la insuficiencia del concebir); esa operación, que no su objeto, es una realidad intelectual conocida entonces *qua* realidad, y justo en su valor de prioridad. (El objeto es conocido solamente como intencionalidad que versa sobre lo real).

Pero entonces, desde el hábito –y porque éste conoce la limitación peculiar del acto presencial, detenido al poseer su fin–, cabe *mantener* –sin detención o límite– la actividad operativa en pugna: sin compensarla en el objeto, sin conmensurarse con él o, por así decirlo, despojándose de su posesión¹⁶.

Ejercida de este modo, sin detenerse o compensarse en su objeto –mantenimiento activo este conferido por el hábito–, la pugna conceptual comporta un contraste de la operación como realidad intelectual prioritaria –si bien ínfima–, con una diversidad asimismo real y también prioritaria, pero no intelectual. En ese sentido, la pugna racional es entre realidades, no entre objetos, de distinto nivel: de lo 'más', la operación mantenida, con lo 'menos', la diversidad extramental, conocida entonces como concurrencia de prioridades reales –las distintas causas o principios físicos– inferiores a la intelectual: como *concausalidad* que (de una manera inicial en el concepto) torna explícita –corriendo esto a cargo de la física realidad, y no de objetos– la diferencia implícita en el abstracto al comenzar.

¹⁶ De ahí que este ejercicio dependa, a través del hábito, de la libertad, lo cual permite entender por qué puede ser omitido y no entraña ninguna necesidad. La pugna mantenida no es el acto habitual, pero es posibilitada por él. Libremente no compensada, la pugna racional mantiene en vigilia el vivir intelectual –no para asegurarse en certeza alguna entretenida con objetos, sino más bien para admirar lo real sin decaer–: contempla sin límites (sin detenimientos intencionales) el orden físico extramental. (Y aunque la superan los hábitos, no es, con todo, el nivel ínfimo de la vida intelectual ilimitada, ya que en la prosecución generalizante, que es inferior, nunca se agota el ascenso operativo, pues cabe seguir siempre hacia un objeto aún más general).

Así pues, las causas son conocidas en pugna de prioridades reales: de la presencia, que es lo más, con las causas causando entre sí, que son lo menos (y que, a su vez, concurren también en cierta pugna, pues alguna es más y otra u otras menos en cada concausalidad)¹⁷.

Este es el paso decisivo en el conocimiento de la realidad física en cuanto real, pues en la medida que no es intencional, la pugna operativa racional, no compensada, la conoce en vez de conocer objetos: accede cognoscitivamente a lo extramental abandonando el conocimiento operativo en el modo de renunciar a su fijación intencional. Una operación racional no es, sin compensarse, intencional, y, mantenida en pugna –desde el acto habitual–, abandona el límite mental contrastándose cognoscitivamente, al discernirla, con la diversidad y multiplicidad de lo real en tanto que real, o, si se quiere, las diferentes maneras de ser diferente la diferencia física real implícitas en el contenido abstracto (en rigor: las diversas maneras como es causa aquella causa que, eximida de causar por la presencia, es lo pensado en la abstracción).

¹⁷ Las causas físicas no se conocen aisladas sino concurrendo en la realidad; y no sólo como diversas, sino causando diversamente entre sí: *diversae causae diverse ad invicem sunt causae*, cabe glosar. De este modo se responde a la agudísima y ya citada cuestión de S. Tomás: lo mudable y material es conocido por aquello inmutable e inmaterial que es la operación intelectual –no su objeto–, cuando es mantenida en pugna, como sin poseer su fin, explicitándose entonces la causalidad física real. (Desde luego es mejor esto que extrapolar o suponer como reales los objetos pensados). A la vez, se señala la vía o el método para llegar a una física de causas, como intentaba ser, sin lograrlo el todo, la del Estagirita, quien presumiblemente no supo mantener la atención en la actividad real por él descubierta, la de la operación intelectual, y, mediante su pugna o contraste, encontrar las diferencias reales de la actividad extramental. (No podía, por eso –entre otros motivos–, entencer el acto de ser). Aunque tematizó las causas, no explicó de qué manera –con qué acto intelectual–; pero, sobre todo, extrapoló en lo físico la actualidad que sólo compete al objeto mental. De ahí el fijismo que únicamente se le puede atribuir considerando como definitiva su interpretación actualista de lo sustancial.

Por otra parte, el acceso a la realidad física en tanto que tal no es mediado ni por los sentidos ni por ningún otro nivel de intencionalidad. La *conversio ad phantasmata* sólo se ejerce en la operación de abstraer. En la pugna conceptual lo real físico es conocido al despojarse la operación intelectual de su índole de prioridad en presencia o actualidad, es decir, conociendo el carácter de *antes* en el valor real de una prioridad: noción de causa física real, activa o 'enérgica' como la operación, pero sin alcanzar su detenimiento actual, ni, mucho menos, el habitual mantenimiento creciente de la actividad real. El concurso de prioridades en el antes retrasado frente a la actualidad es, seguramente, el *tó tí ên éinai* que Aristóteles intuyó: el 'alcance' real del conocimiento racional, su valor de verdad.

La pugna operativa, mantenida activa desde el hábito para no ser elevada a compensación, comporta, pues, un peculiar abandono del límite mental: sin abandonar la operación, pero como concediendo ésta su detenimiento en la intencionalidad; y distinto a su vez del que la inteligencia alcanza con su, no ya sólo mantenía, sino creciente, actividad habitual.

De ahí que en esta dimensión metódica, la racional, la verdad de lo físico no se alcanza plenamente si no se logra el hábito de una operación que ya no pugne con lo real inferior; y también que se avance por fases: el abandono incompleto del límite mental (o sea, pudiendo ejercer todavía mejores operaciones) se lleva a cabo en la pugna judicativa además de en la de concebir; sólo se consume en el hábito de la operación fundamental. Por su parte, el conocimiento habitual de las pugnas racionales es la ciencia física propiamente dicha (porque conoce la verdad): no hipotética ni de ninguna otra manera intencional; y la metafísica corresponde al conocimiento habitual que sigue a la última operación racional¹⁸. En definitiva, la pugna de las operaciones racionales es el método con que se inicia el conocimiento de la realidad física en tanto que realidad (o de su verdad): su índole principal o causal.

7. La explicitación de concausalidades.

La verdad de lo físico en cuanto tal, lo propiamente real del universo material, se alcanza, pues, a través de la actividad intelectual que es la razón, comenzando con la pugna de la operación conceptual, que *encuentra* concausalidades –no todas– al despojarse de su altura como prioridad antecedente poseedora del objeto o de su fin: renunciando a esa commensuración y, con ello, entre otras características, a

¹⁸ Esa operación ya no pugna porque en la pugna judicativa se completa el conocimiento del orden de la diversidad concausal. Eso permite tematizar, desde el hábito correspondiente, una realidad más alta que cualquier operación intelectual: el ser de lo físico como principio trascendental, al cual sule y el cual exime la presencia mental, pero sin reemplazarlo, porque es, como acto de ser, de nivel superior al de la operación. A su vez, el conocimiento del ser fundamental no es suficiente en la operación, sino en el hábito a que da lugar, cuyo tema –la vigencia mutua de los primeros principios de no contradicción, causalidad e identidad– exige el abandono completo del límite mental.

la mismidad y la unicidad, a la presencia y a la actualidad. Al 'desconmensurarse', en pugna mantenida, la operación conoce causas, prioridades reales como ella, pero de inferior condición en cuanto que no alcanzan culminación objetual y, no siendo una sola, son reales tan sólo en concausalidad.

La operación conceptual conoce, como objeto, al compensarse, el *unum in multis*, el universal lógico; en pugna mantenida conoce el universal real en cuanto concausal. De entrada, lo encuentra como bi-causalidad: causa formal, razón o porqué del *unum* y, como razón de los *multa*, la material. Es la sustancia o hilemorfismo, real en la medida que excluye la unicidad –una sustancia 'una' o 'muchas', una cada una, es objeto, no realidad–: ni los muchos sin el uno, ni el uno sin ellos o alguno de éstos sin los demás, mas no como conexión lógica, sino como composición real o concausalidad. La peculiar unidad de lo hilemórfico no es la de ninguno de los muchos, ni la del uno aislado, sino ésta última, entera en ellos, aunque en ninguno en particular¹⁹, de modo que su realidad –o verdad más que intencional– estriba entonces en la causa formal *plasmada* o empleada sin particiones en la material o causa *in qua*, según la pluralidad de la plasmación, nunca en singularidad²⁰.

Con todo, no acaba entonces esta fase de la pugna –detenerla en algún paso es compensar o volver al concepto objetivo–, pues a lo uno múltiple real no corresponde tampoco ser fijo, estable o actual: los muchos no son reales manteniéndose alguno como tal y, en consecuencia, sin llegar a ser nunca en estricta simultaneidad. Un uno-muchos estable, por simultáneos éstos, es un objeto mental, no una reali-

¹⁹ Es erróneo suponer o consolidar la sustancia hilemórfica como 'muchos' (sustancia 'primera') o como 'uno' (sustancia segunda), de lo cual se sigue, por lo demás, el 'problema de los universales': el de su referencia o suposición real. El universal es uno-múltiple, no individual ni singular, ni, menos particular; pero tampoco es sin más uno, ni, desde luego, único o total (lo que da lugar al panteísmo o totalitarismo real). Por su parte, Aristóteles entendía que, considerando unitaria o singular y, así, actual a la sustancia, su índole de acto no podía ser el de la operación, para lo cual supuso, en vez de la *enérgeia*, la *entelékheia* como acto actual extramental. De ahí que no lograra –al menos en su obra conservada– ajustar coherentemente esa noción de acto (y potencia) con la causalidad.

²⁰ Lo real encontrado en este paso de la pugna explicitante sólo es real si es plural sin singularidad o estricta –determinada– individuación. Bastantes hipótesis matemáticas de la física actual pretenden serlo de este tipo de realidad cuando formulan estadística o probabilísticamente la determinación de las partículas elementales como lo ínfimo material.

dad. Con ello se encuentra otra prioridad causal –no aislada, sino en una nueva concausalidad–, porque a los muchos (en los que el uno entero –la causa formal–), no siendo fijos ni simultáneos, no les basta ser muchos –causa material– para ocurrir (sin ser entendidas como objetos) en la realidad: es la causa eficiente, que los rescata de la deriva inestable, pero sin a su vez otorgar a ninguno –no puede sin estar en ellos– la estabilidad.

Se conoce entonces el movimiento físico como tricausalidad 'ergohilemórfica' –exigido para que el hilemorfismo sea real sin ser actual–, en el que la causa eficiente concurre con las otras dos modulando la causalidad de éstas, de modo que siga ejerciéndose sin estable detención (la cual, vale repetirlo, sería intencional, no real), y salvando así del decaimiento inestable a la bicausalidad. Concausando, pues, con la eficiente, la causa formal entera no es por así decir 'compacta', pues se distribuye según continuidad; y la material deja a su vez de ser *in qua*, porque va conteniendo gradualmente la distribución continua de la formal (se la puede llamar causa *ex qua*, aunque en vez de 'edución' le corresponde más bien progresiva 'inducción'), hasta que se alcanza entonces otra vez, al término de la moción –cuando cesa la causalidad eficiente–, la bicausalidad (reposo, solución de continuidad), asistida enseguida y de nuevo por el movimiento, a riesgo de extinguirse o perecer por su inestabilidad²¹.

En este paso, pues, la pugna conceptual encuentra lo universal físico como una alternancia de concausalidades gracias a la cual el uno es múltiplemente real²². Y se descubre asimismo que la multiplicación se debe con prioridad a la causa eficiente: no hacen falta muchas causas

²¹ De esa manera se conoce, además, que lo sustancial hilemórfico no es real sin depender del movimiento, o que sólo ocurre como término o cese, inestable, de esa tricausalidad. (Se supera, a este nivel, el fijismo sustancial). Sin embargo, si se suponía actual la sustancia, y se quiere admitir el movimiento, es preciso conceder a éste una actividad disminuida, por así decir: de lo en potencia en tanto que en potencia. (Las aporías del movimiento entendido como mera sucesión de actualidades son difíciles de superar). Sin embargo, así no se consigue pensar el reposo como inestabilidad, única manera como puede ser físicamente real. Y todavía más problemática es la solución que aporta a la cuestión sobre la primacía real del movimiento o de la sustancia. Aunque la interpretación averroísta de Aristóteles apuesta sin más por el 'cosismo', cabe seguir al Estagirita por otra dirección.

²² La alternancia o intermitencia de continuidad -movimiento- y reposo inestable –sustancia– es hipotetizada matemáticamente por no pocas teorías físicas recientes: transformación materia-energía, complementariedad onda-partícula; fluctuación materia-antimateria, etc..

materiales, sino muchos comienzos de movimientos para que *unum in multis* ocurra, reunido, en la realidad²³.

Sin embargo, si la multiplicación de los movimientos faltara, decaería o desistiría la realidad del universal. De ahí que cabe mantenerse aún en la pugna del concebir, pues la detención en el 'uno-alternantemente-en-muchos' puede ser reducida todavía –por ejemplo, como sucesión o serie– a objeto mental. Se explicita así la última razón de ser para el universal real, pues por su intervención se causa el múltiple comienzo de la continuidad, y a la que se debe por tanto en definitiva que no falten los términos hilemórficos de los muchos comienzos móviles en tricausalidad: es la causa que responde por la necesidad física o real. Con esto se da razón suficiente del uno en muchos real: al explicitar la que, por eso mismo, se llama causa final, completándose entonces la primera pugna racional.

Con todo, no se conoce aún el modo como la causa final 'motiva' los comienzos que posibilitan el universal: ha de ser, desde luego, una nueva concausalidad. Pero la pugna operativa sola no basta para su explicitación; se requiere de lleno el hábito conceptual en cuanto conoce insuficiente la operación –compensada y en pugna– de concebir: ante todo porque, en consecuencia con el comienzo abstracto, no es una sola: hay muchos conceptos (y asimismo muchas pugnas conceptuales), de modo que en cada una se entiende un uno en muchos, pero no los muchos 'uno en muchos', por así decir. Por eso, el concepto es insuficiente para conocer el modo como se vinculan (en otro objeto o en la realidad) las diferencias enteras que, cada una aislada, conecta él con la multiplicidad.

²³ No se pretenda, con lo que va encontrándose en la fase conceptual de la pugna racional, tematizar realidades físicas de nivel superior. Es patente que los compuestos que estudia la química, y lo vegetal o lo animal no son lo universal uno-múltiple según alternancia de reposo y continuidad. Además, de esas realidades caben objetos intencionales conectivos de más complejidad. En el concepto o universal real la sustancia y el movimiento son solidarios, pero sin que éste sea intrínseco a ella: no se trata aún de naturaleza, la cual se conoce en una pugna superior. El movimiento físico conocido en esta fase, en tanto que extrínseco a la sustancia, es el propiamente transitivo (*kínesis*), según el cual cabe hablar de 'acción' y 'pasión' (no como categorías), y distinto el vital (*prâxis*). En rigor, todavía no se encuentra una 'sustancia' con accidentes –a este nivel no se piensan las categorías– ni, mucho menos, una 'sustancia' sensible (y esto a pesar de haber empezado por el abstracto. Señal, por lo demás, de la radicalidad intelectual de la explicitación –sin *conversio ad phantasmata*–, aunque también no menos, de su incompleta prosecución: de la insuficiencia del nivel conceptual).

Pues bien, el hábito conceptual explicita un uno no entero –o análogo, cabe decir– desde luego en multiplicidad y con movimiento: una cuádruple concausalidad. En ella la causa final da razón de que la forma sea no entera sin que le falte cierta unidad; la eficiente, de un movimiento que no cesa, pero discontinuo, pues se interrumpe para causar los comienzos móviles que cesan; y la material, de que en lugar de continuidad contracta hasta el término ocurra elongación o espaciación²⁴. Como punto final del artículo baste esta somera indicación.

Jorge Mario POSADA
Universidad de la Sabana
Calle 70, nº 11-79
Santa Fe de Bogotá (Colombia)



²⁴ Aristóteles compensó y extrapoló asimismo esta explicitación (y su peculiar necesidad) en la noción de movimiento circular (de los casquetes astrales), no siempre bien estudiada en la tradición posterior ante todo por la caída de esa 'imagen' del universo, pero no menos por haber sido poco comprendida en la física 'clásica', menos intelectual que la del Estagirita –más imaginativa–. Con todo, la física del último siglo ha obtenido hipótesis plausibles sobre ella al formular la noción de energía cuánticamente discontinua y de expansión cósmica.

Conviene insistir por último, que en la explicitación racional se parte de los abstractos, los cuales articulan o reúnen el número físico de la realidad a la que refieren, y de ese modo presentan, implícitas, diversas concausalidades, sin que su explicitación permita conocer el número que le corresponde, aunado al comenzar. En lo que mira a la explicitación conceptual cabe proponer que el número físico de la sustancia es cierta *definición* correspondiente a la contención de causa formal y material; ese número (que puede hipotetizarse como 'cantidad de materia' o masa) se conserva en el movimiento tricausal, cuyo número propio es el tiempo continuo (carece de espacio porque la continuidad no es desplazamiento de un móvil, sino contracción); el del movimiento tetra causal es un tiempo discontinuo y también el espacio (por eso cabe hacer hipótesis sobre espacio-tiempo) según la elongación. Para conocer definitivamente la condición numérica de lo real físico se precisaría de un comienzo distinto al abstracto. Cabe sin embargo conocerla hipotéticamente (ante todo con el fin de actuar sobre esa realidad para servirse de ella, evitar su decadencia y aportarle una mejora con la técnica). Ese es el cometido de la física-matemática, como ciencia media, obtenida a través de la unificación de los objetos racionales con los de la generalización, lo cual permite hipótesis matemáticas sobre la física realidad, en cuya índole ni verdadera ni falsa estriba su perfección peculiar: no remiten a lo real, sino que se le imponen, por así decir, para poderlo manejar. En lo ajustado de esa aplicación radica su mayor o menor fiabilidad.