



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

INTELIGIR CON INDEPENDENCIA DEL SENTIR

JORGE MARIO POSADA

Índice

1. Intelección objetivante incoativa como iluminación cabe la que se asume la referencia intencional del conocimiento sensible
 - a. Inteligencia en cuanto que agente o "productiva" y en tanto que "padeciente" o pasiva y como inteligencia potencial
 - b. Intelección como luz sin metáfora
 - c. Carácter limitado de la intelección objetivante
2. Intelección humana desligada del sentir
 - a. Hábitos intelectuales
 - b. Operaciones intelectuales objetivantes superiores a la inicial
 - c. Iluminación según el incoativo inteligir objetivante en la que se asume la intencionalidad del sentir
3. Actualidad como acto del inteligir objetivante incoativo
 - a. Peculiar dualidad intrínseca de la intelección objetivante
 - b. Exclusión de paso de potencia a acto en el conocimiento tanto sensitivo cuanto intelectual

- c. Exclusión, en la intelección objetivante, de formas o “especies” tomadas del término de intencionalidad, menos aún si impresas
 - d. Objetivación abstracta como determinación directa o según la índole de “lo” de acuerdo con la articulación presencial del tiempo
4. Prosecución de la intelección objetivante abstractiva
- a. Líneas divergentes de prosecución racional: generalizante y fundamentante, y unificación matemática de ellas
 - b. Manifestación y declaración de insuficiencia en la prosecución racional fundamentante del objetivar intelectual incoativo
 - c. Indicaciones sobre la índole lógica del inteligir objetivante proscutivo de la abstracción

Inteligir con independencia del sentir

La intelección humana de algún modo en su inicio se conjuga o conjunta con el sentir aun si apenas para de éste “asumir” la referencia intencional, por lo que sin a él restringirse, pues, incluso siendo no más que *objetivante*, o como inicial operación con la que *se conmensura* la incoativa objetivación intelectual, “deja abierta” una amplitud temática a la que el sentir sólo en cierta medida accede, y que en último término es la entera esencia extramental en cuanto que física.

Pero, más aún, en calidad de métodos, y a la par con sus temas, ciertos actos de inteligir más altos que las operaciones, los hábitos intelectuales, de ninguna manera exigen conversión al conocimiento sensible, a no ser que lo por ellos inteligido se objetive, pues esta objetivación de lo inteligido según hábitos permite de entrada comunicarlo apelando a signos lingüísticos, inviábiles sin el inteligir objetivante en atención a la *constancia* y *mismidad* de las objetivaciones.

Los hábitos intelectuales son por lo pronto adquiridos en cuanto que estriban en inteligir la condición de acto de los actos intelectuales

operativos u objetivantes, en los que, por tan sólo destacarse la objetivación, el acto *se oculta*, y mediante el hábito intelectual adquirido viene a ser *manifestado*.

A su vez, el hábito que manifiesta el carácter de acto del nivel incoativo de las operaciones intelectuales objetivantes posibilita otras operaciones de más alto nivel que asimismo han de ser manifestadas mediante superiores hábitos intelectuales adquiridos.

Y de ese modo desde luego los hábitos intelectuales adquiridos pero, a su manera, las jerárquicamente distintas operaciones objetivantes que ellos posibilitan son independientes del sentir, ya que estas operaciones tan sólo indirectamente versan sobre él, pues la intencionalidad sensible es asumida directamente no más que por las incoativas.

En consecuencia, ya que las diferencias sensibles-sentidas atañen a la primera operación intelectual objetivante por cuanto que ésta asume la referencia intencional de aquéllas, en esta segunda parte del estudio sobre el inicial inteligir humano se destaca que dicha operación intelectual inicial es de dos tipos de acuerdo con una peculiar diversidad en lo sensible-sentido cuya intencionalidad es por ese acto de inteligir asumida, pues, por una parte, según la más formalizada imagen con carácter de "elemento" de proporciones espacio-temporales en los sensibles comunes, a saber, el punto o, más aún, el instante, se obtiene la intelección objetivada de lo circular en cuanto que por así decir comporta una determinada claridad o despejamiento, mientras que, por otra parte, según la diversidad temporal de la conciencia sensible unificada con lo percibido se obtiene la *articulación presencial del tiempo* justo según actualidad.

Pero, a su vez, y todavía como concerniente al nivel abstractivo del inteligir humano, también en esta segunda parte del estudio se discierne la condición del hábito intelectual adquirido en calidad de acto de inmediato más alto que el inicial inteligir objetivante y que, a la vista de

los dos indicados tipos de objetivación intelectual incoativa, a su vez posibilita la divergente y jerárquica *prosecución* de dicha inicial intelección operativa u objetivante ¹.

Por su parte, tal prosecución también es de dos tipos según la "amplitud" de su versar sobre el término de intencionalidad, de entrada el del sentir, sobre el que a su vez se convierte la objetivación abstracta, y de suerte que esa intencionalidad es asumida o bien entera o bien apenas parcialmente.

La dual prosecución de la intelección objetivante incoativa, que, de esa suerte, al conectar objetivaciones es de índole *racional*, y por un lado *generalizante* así como, por otro, "fundamentante", es a su vez unificable según la línea prosecutiva matemática, por lo demás intensificadamente objetivante en la medida en que su intencionalidad en cierta manera es "liberada" respecto de la intencionalidad de las objetivaciones iniciales, con lo que resulta sin más hipotética, o con carácter de modelo meramente relacional (o bien estructural, no menos que funcional), libremente aplicable, a través de las re-objetivaciones proporcionales de la

¹. Polo trata sobre la abstracción como operación incoativa de la intelección objetivante humana en el *Curso de teoría del conocimiento* II, Lecciones undécima y duodécima, así como en varios pasajes del tomo III (por ejemplo, pp. 2-3, 117, 157-161 y 281-283 en relación con el asunto del comienzo del pensar; pp. 311-336 en atención a que el comienzo del pensar no es comienzo temporal, y en la Lección primera del tomo IV, pp. 103-115; las páginas referidas de ese *Curso* son de la primera edición de los tomos).

Las alusiones al inicio del inteligir objetivante son frecuentes en esa obra, donde se expone la prosecución del inteligir humano en la medida en que parte de la abstracción, de modo que concierne al término de intencionalidad del sentir, que por lo pronto es el entorno físico sensible (mientras que se elude partir de la operación objetivante de conciencia en orden a esclarecer el enriquecimiento de la esencia de la persona humana). Pero también se había referido Polo a la *introducción* de la presencia mental en tanto que limitada, como *función abstractiva*, en *El acceso al ser*, particularmente en varios apartados del resumen de teoría del conocimiento que se incluye en el primer capítulo, II B, de este libro.

Las nociones propias del planteamiento poliano se destacan en cursiva mientras que entre comillas las que pueden servir a manera de glosa de dicha propuesta filosófica. La glosa a los planteamientos de Polo, y más bien que a sus textos, se lleva adelante procurando atender a las nociones tal como por él fueron discernidas y formuladas en las últimas obras, por ejemplo las del *Curso de teoría del conocimiento* glosadas desde las nociones de la *Antropología trascendental*. Asimismo se procura que esta glosa recoja algunas formulaciones de los primeros libros, en los que Polo como *in nuce* consideraba las dimensiones de abandono del límite mental distintas de la primera, expuesta en *El ser I. La existencia extramental*.

imaginación, a intencionalidades sensibles, pero desprendida respecto de ellas, por lo que válidas también para temas físicos que escapan a la humana sensibilidad.

1. Intelección objetivante incoativa como iluminación cabe la que se asume la referencia intencional del conocimiento sensible

El inteligir humano comporta inicio o comienzo desde luego en su ínfimo nivel, el objetivante, y en la medida en que se conjunta con el sentir, que por su parte exige un peculiar desarrollo corporal hasta cuando, en virtud de algún órgano o sistema de órganos, sea viable, a través del sucederse de distintas situaciones de inmutación sensorial, mantener el control sobre el propio estado orgánico de modo que, mediante cierta comparación con el estado normal o medio de dicho sistema orgánico, se discernan tales inmutaciones sensoriales distintas y en tal medida se discriminen diferencias en cuanto a la sola causalidad formal de ellas, que así son aprehendidas o “captadas” por parte del excedente o sobrante de animación de la sensorialidad, equiparable con la función sensitiva; diferencias que Aristóteles denomina *lógoi* como relaciones o proporciones correspondientes a “formas” sin materia, pero sin que por eso equivalgan a los inteligibles-inteligidos (*noémata*), en los que, no obstante, al menos según su referencia intencional son entonces tales diferencias asumidas.

De ahí que para el Estagirita el sentir comporte cierta “actuosa” recepción de formas sin materia —es decir, de diferencias meramente proporcionales entre estados de inmutación sensorial—²; no obstante, esa actuosa recepción inmaterial es inferior a la índole *constante* y de *lo mismo* propia de lo objetivamente inteligido, esto es, según *presencia mental* como *actualidad*, ya que en el sentir se trata siempre de

². Cf. *De anima* II 12 424a 17).

diferencias entre causas formales de concausalidades orgánicas que, distinguiéndose, van ocurriendo de acuerdo con la correspondiente inmutación sensorial.

a. Inteligencia en cuanto que agente o "productiva" y en tanto que "padeciente" o pasiva y como inteligencia potencial

De manera que, según Aristóteles la humana intelección inicial, y que sería objetivante, acontece de acuerdo con cierto quedar lo sentido asumido en lo inteligido al menos en cuanto a la referencia intencional de eso sentido, y posibilitando la conversión a ello; intelección que acontece justo en virtud de una suerte de iluminación de lo inteligible (*noetós*), pues a la manera de la de la luz física, que aclarando cuerpos diáfanos como el aire (o el agua) tornaría visibles los colores al posibilitar que la acción de éstos (en último término la acción de la luz por ellos modificada), incida en el ojo y sea recibida por la peculiar animación que controladamente vivifica este órgano sensorial permitiendo el discernimiento de diferencias lumínicas como precisamente el color o el brillo.

Esa como iluminación respecto del conocimiento sensible, indica el filósofo griego, se debe a la inteligencia (*noûs*) en cuanto que "productiva" (*poietikós*), activa o "agente", pues por ser según su esencia acto (*tê-i ousía òon enérgeia* ³) logra lo sin más inteligible, que de ese modo sería recibido por la inteligencia en cuanto que "padeciente" (*pathetikós*) para que pueda ser inteligido al venir esa inteligencia a ser potencial (*noûs dunámei*) o "posible", e inteligido precisamente en conversión a lo sensible-sentido en tanto que iluminado.

A su vez, lo inteligido según la inteligencia en tanto que paciente, mas tornada potencial, y que viene a ser inteligible en acto según la

³. Cf. *De anima* III 5 430a 18. Cf. *De anima* I 4 408b 29 y II 2 413b 25-26, así como *Metafísica* XII 7.

actividad descrita como iluminación debida a la inteligencia en cuanto que agente, es inteligido en conversión a lo sensible-sentido en la medida en que esa intelección acontece como *re-trayéndose* a dicha iluminación ⁴.

En los *Analíticos posteriores* (I 1 71a 1ss.) sostiene Aristóteles que cualquier intelección, incluso si de ella se siguen otras posteriores, exige una previa, más alta, aunque en modo alguno es una intelección que hubiera de ser "recordada" al inteligir las posteriores, sino, por así decir, "con-traída" de acuerdo con estas posteriores, que por su parte pueden tomarse como "re-traídas" respecto de la previa.

Cabe sugerir que esa precedencia intelectual corresponde ante todo a la inteligencia en tanto que agente como iluminación.

Pero, asimismo, la inteligencia en cuanto que agente habría de ser el supremo acto intelectual del alma humana pues, por su entidad siendo acto, de algún modo habría de proceder desde fuera de ella (*thúraten*)⁵, y desde más alto, y de suerte que, más aún, por ella, a la par con la que en tanto que "paciente" o "pasiva" y, así, potencial ⁶, la inteligencia humana es, además de separada por carente de órgano, incluso separable, impasible e inmixta (*choristós kai apathèes kai amigées*)⁷; y, en cualquier caso, en virtud de la inteligencia en tanto que agente se logra que al inteligir humano concierna la intencional referencia del conocimiento sensible, pues al iluminarlo, por así decir acoge su intencionalidad de acuerdo con un carácter inteligible.

Por lo común, en el contexto de las nociones aristotélicas, se traduce *noûs*, inteligencia, como intelecto; pero resulta igualmente válido que se tome como inteligencia en el sentido de intelección, en último término sin atribuirle la condición de cierto accidente del alma, como cualidad en tanto que potencia o facultad, incompatible con el carácter

⁴. Polo de esa manera explica la *conversio ad phantasmata* en la Lección 12 del *Curso de teoría del conocimiento*.

⁵. Cf. *De generatione animalium* II 3 736b 27-29.

⁶. Cf. *Ibid.* 4 429a 24-27.

⁷. Cf. *De anima* III 5 430a 17-18.

indefectiblemente actuoso de la inteligencia en tanto que agente debido a que es acto según su esencia o entidad: si en el hombre la inteligencia en cuanto que agente fuese una de las llamadas "potencias" del alma, sería inviable que estuviera solamente en acto, por lo que en modo alguno es potencia ni potencial.

Así que, según el correspondiente pasaje de Aristóteles en el *De anima*, a la inteligencia en cuanto que agente o activa, compete cierto carácter de hábito (*hoos héxis tis*), a la manera de la luz (*hoíon tò phôos*)⁸, tomada ésta, la luz física, como cierta estable cualidad formal respecto no ya de la causa material ni de la eficiente sino de la sola causa formal sobre todo del aire o del agua como cuerpos diáfanos, y que así torna visibles los colores.

Con todo, el Estagirita no mucho más explica la condición esencialmente actuosa o activa, y en calidad de hábito a la manera de la luz, de la inteligencia en cuanto que agente, ni discierne la índole de esa como iluminación o esclarecimiento que respecto del conocimiento sensible lograría, y según la que se obtiene el inteligible; iluminación que en virtud de dicha actuosidad, y al menos asumiendo la intencionalidad de lo sentido, como tal inteligible habría de "facultar" la presunta inteligencia en cuanto que paciente o pasiva, tornándola potencial para llevar a cabo el acto intelectual en atención al sensitivo, e intelección ésta que acontece de acuerdo con un objetivado inteligido inicial (*nóeesis* —se diría— congruente con *nóeema*) en el que es "recogida" la intencionalidad de lo sensible-sentido.

Pues si bien para Aristóteles nada el hombre entiende sin el conocimiento sensitivo o, sin atender a la por él llamada fantasía, según "fantasmas" a manera de "apariciones" sensibles (*phantasmáta*), aun así, de ninguna manera lo inteligible-inteligido es sin más equiparable con lo sensible-sentido, pues respecto de ello solamente se convierte o

⁸. Cf. *Ibid.* 430a 15.

“flexiona”, de donde sin rescindir su propia intencionalidad, ya que más bien de acuerdo con ésta la del sentir es asumida ⁹.

De esa suerte la intelección que el filósofo griego explica mediante la iluminación por parte de la inteligencia en cuanto que agente respecto de los fantasmas, y que habría de ser recibida por la inteligencia en tanto que paciente posibilitándole una presuntamente aprehensiva intelección de nociones simples, se ha de entender sin que lo inteligido haya de “extraerse” del conocimiento sensible (como a veces se entiende la abstracción), ya que más bien de éste asumiendo apenas la referencia intencional, y de manera que sin lo inteligido ser sentido, se “convierte” (como mirando) a la iluminación de lo sentido, y sensible-sentido que tampoco de ninguna manera es inteligido, pues cada acto de conocimiento es, como método, *congruente* con su tema, y sólo con él.

Pero, aun así, en el aristotelismo queda faltando una explicación de la iluminación intelectual no apenas como metáfora respecto de la luz física.

b. Luz sin metáfora

Porque el carácter luciente e iluminante del inteligir en lugar de sin más metafórico es con propiedad real puesto que la intelección, se sugiere, estriba en acto o “actuosidad”, intrínsecamente dual, con mayor motivo si sólo luciente en cuanto que primaria o como acto de ser, de donde equivalente al ser personal creado según el *carácter de además*; primaria actuosidad superior por eso, es decir, en cuanto que dual, a la del primer principio carente de intelección o extra-intelectivo, extramental, equivalente a *persistir*, y superior también, cuando en el nivel esencial es iluminante, al dinamismo de la actuosidad primaria principal en tanto que *concausalmente* distribuida como realmente distinta respecto del acto de ser extramental.

⁹. Cf. *Ibid.* III 7-8, *passim*.

Con lo que sin metáfora el inteligir es equiparable con la luz, pues se distingue respecto del sentir antes que por estribar en la captación o aprehensión de formas en mayor medida sin materia, ya que no apenas comporta un mayor grado de inmaterialidad, más bien por ser de intrínseca dualidad como acto o actuosidad, y de esa suerte luz o lucidez, incluso según la ínfima iluminación en la que se asume la referencia intencional de los sensibles-sentidos, pues de acuerdo con esa dualidad intrínseca del acto, de un lado comporta ser manifiesto para él, pero asimismo le compete manifestar otros actos al menos inferiores.

Mientras que el sentir es actividad solamente principal o causal aun cuando comporte actividad meramente psíquica en la medida en que según la concausalidad formal y final es *sobrante* o excedente respecto de la eficiente y material correspondiente al funcionamiento del sistema orgánico sensorial.

De donde la intrínseca dualidad del acto intelectual permite que su actuosidad, por así decir, "pervada", como abarcándola, la meramente principal, pero sin afectarla ni ser afectada por ella, y de ese modo dejándola manifiesta, en lo que estriba lo más propio de la luz, a saber, en manifestar, a la par que en manifestarse. Porque el acto de intrínseca dualidad no sólo manifiesta el inferior, sino que al avanzar como redundando, se manifiesta, queda él manifiesto.

Así pues, lo que ciertamente cuenta para entender cómo la inteligencia en cuanto que agente es a manera de luz, por lo pronto respecto del conocimiento sensible, es su peculiar condición como acto, por Aristóteles indicada así: «acto en cuanto a su esencia», o, cabe glosar, no apenas en cuanto a su ulterior actividad como pasando de potencia a acto según operaciones; por lo que, siendo acto sin potencia, en dicha esencia o entidad (o sin atender a que también es iluminante) es solamente acto, y justamente, se habría de admitir, por ser inteligir el inteligir, como las inteligencias divinas, pero en el alma humana, y de tal manera, vale añadir, siendo acto de intrínseca dualidad, mas no apenas

como el acto perfecto, que es acto dual apenas con su culminación, pues, según el Estagirita, en éste, en el acto perfecto, «inteligir y haber inteligido son lo mismo y a la vez»¹⁰, y de modo que en él lo inteligido es objetivado y así detenido; siendo acto dual no sin más de esta manera ínfima, sino como inteligir el inteligir y, por eso, todavía más, sin detención, o ampliándose el inteligir que inteligie con el inteligir inteligido, y habiendo por eso de inteligir más y más inteligir, según lo que, como luz meramente luciente, se corresponde con el ser personal humano según el carácter de *además*.

Y la inteligencia en cuanto que agente ante todo estribaría en cierto aprovechamiento de la luz tan sólo luciente respecto del acto de ser carente de luz, de acuerdo con una pura distinción según la que, sin en él intervenir, lo advierte en cuanto a la actuosa condición meramente principal o carente de intrínseca dualidad que le compete; pero, a la par, esa inteligencia en cuanto que agente asimismo sería luz iluminante en la medida en que su ampliarse como intrínseca dualidad actuosa, por así decir redundando *suscitando* iluminaciones, de entrada respecto del conocimiento sensible, pero además respecto de la propia operación intelectual objetivante, manifestándola o *desocultándola* como acto perfecto o según actualidad, en lo que estriba el adquirido inteligir habitual, que a su vez posibilita las ulteriores y más altas operaciones objetivantes, mas permitiendo que, manifestadas, antes que según iluminación, por *pugna* o contraste *expliciten* los dinamismos físicos carentes de intelección o de luz; y de tal suerte la inteligencia en tanto que agente redundando “enriqueciendo” mediante luces iluminantes a su vez enriquecibles, o como actos duales que manifestativamente se enriquecen al manifestar, el dinamismo esencial del dual acto primario, el ser personal, o como esclareciendo la inagotablemente ampliable intimidad de éste.

¹⁰. Cf. *Metafísica* IX 6 1048b 18-35.

Ahora bien, en la medida en que tanto el acto de ser carente de intelección cuanto su esencia potencial son puestos de manifiesto o bien por pura distinción respecto de la luz solamente luciente, o bien según la pugna o contraste de las operaciones intelectuales sin intervención de ninguna suscitada luz iluminante, pueden llamarse luces por manifestativas, pero en modo alguno por ser iluminaciones suscitadas para lograr dicha manifestación.

c. Carácter limitado de la intelección objetivante

Por su parte, a la par con que en el incoativo inteligir humano como iluminación del conocimiento sensible se asume tan sólo la referencia intencional de éste, y sin que el sentir sea elevado a inteligir, en ese acto intelectual es *introducido* el *límite mental* bajo la índole de actualidad como cierta restricción de la presencia mental, y de modo que dicho límite se cifra en que la presencia mental, que, se sugiere, cabe por lo demás equiparar con la *luz iluminante* como referencia intelectual a un término de intencionalidad, viene a quedar justo objetivada, es decir, con carácter de luz iluminante como objetivación “detenida” o “retenida” en tanto que “mantenida” constante y la misma.

Porque el inteligir humano es objetivante al como acto *conmensurarse* con una objetivación cifrada en limitada luz iluminante respecto de un término de intencionalidad, y limitada por estribar en constantemente la misma iluminación, o sin posibilidad de intrínseco “enriquecimiento”, y sin que a su vez tampoco resulte viable esclarecer la condición de acto de dicho objetivar, pues de ninguna manera un acto —y menos intelectual— es reflexivo, de modo que dicho acto intelectual ha de ser *manifestado* por uno superior, con carácter de hábito, y que de tal suerte viene a ser adquirido.

Lo reflexionante puede ser la referencia intencional, por ejemplo cuando una objetivación ulterior vuelve intencionalmente sobre una

precedente, o como "en flexión" cuando la intencionalidad equiparable con la objetivación intelectual incoativa se vuelve o convierte sobre la del conocimiento sensible, lo que, a su vez, equivale a retraerse a la iluminación de éste.

A su vez, lo "objetual" —y más bien que "objetivo"— en cuanto que concierne a las objetivaciones intelectuales, pues en el sentir caben apenas "cuasi-objetivaciones" aun si según el imaginar *re-objetivadas* de acuerdo con sus proporciones cuantificables, denota la índole limitada de lo inteligido en tanto que mismamente constante en su iluminante intencionalidad, y no sólo en el nivel incoativo o de la abstracción sino también en las líneas *prosecutivas* del abstraer, la de las *generalizaciones* y la de las objetivadas explicaciones concernientes al inteligir propiamente racional por "fundamentante", tanto en el concepto cuanto en el juicio y en la estricta fundamentación, así como en la línea unificante de esas otras dos, que es de la intelección matemática.

De otro lado, mientras que la función sensitiva es en cierta medida "continua" a la par que a su manera unificada en función de la confluencia de las inmutaciones sensoriales en un órgano central, y aun si resulta viable atender más o menos, y a unos sensibles en lugar de a otros, en cambio, la intelección objetivante es netamente discontinua, pues cada operación intelectual es objetivante según unicidad, constancia y mismidad de acuerdo con el límite mental.

2. Intelección humana desligada del sentir

Ahora bien, aparte de que Aristóteles deja sin explicar la luciente e iluminante condición del inteligir, no menos que el modo como la inteligencia en cuanto que agente posibilita que los fantasmas o, con propiedad, la referencia intencional en la que ellos estriban sea a través del acto intelectual asumida por la inteligencia "padeciente" tornada así en

potencia intelectual, aparte de esto, tampoco el filósofo griego discierne, aun tomándola en cuenta, la peculiar condición del inteligir habitual humano en cuanto que superior respecto del que apenas es objetivante, y que, en contradistinción respecto del movimiento (*kínesis*) entiende como acto perfecto (*enérgeia teleía*).

No obstante, incluso sin distinguir la condición de acto de cada una de esas dos maneras de inteligir, objetivante y habitual, quizá sin más entendidas como *enérgeia teleía*, el Estagirita admite tipos de intelección superior a la humana, como desde luego la *noéesis noéeseos nóesis*¹¹, desde la que en último término seguramente habría de en el alma humana provenir el carácter *poietikós* del *noús*, la indefectible condición actuosa de la inteligencia en tanto que agente, sin la que resultaría nada más que postulado que lo sensible-sentido de alguna manera pudiera ser asumido en lo inteligible-inteligido.

a. Hábitos intelectuales

Así pues, aun cuando según Aristóteles el inteligir objetivante comienza en cierta conjunción con el sentir, y si bien de ordinario prosigue convirtiéndose a ese acto intelectual inicial, en modo alguno se ha de excluir que en el hombre la intelección acontezca con carácter de más alta actividad, de entrada porque incluso si objetivante, para el filósofo griego depende en el hombre de la inteligencia en cuanto que "agente" o activa, indefectiblemente actuosa, es decir, sin que le competa "pasar" de potencia a acto, y por más que el Estagirita explícitamente no le asigne un tema congruente, pues tan sólo apela a ella para el paso, según el iluminar, de lo sensible-sentido a lo inteligible-inteligido; pero también porque a esa de suyo actuosa función de la inteligencia o intelección, la agente, en el aristotelismo se adscribe por lo pronto el hábito que suele llamarse justo de inteligencia o *intellectus* por cuanto que según él se

¹¹. Cf. *Metafísica* XII 9 1074a 34-35.

inteligencia los primeros principios, aun si también el de *sindéresis*, mientras con mayor motivo le concerniría el de *sabiduría*; y hábitos respecto de los que un comienzo intelectual es impertinente pues habrían de ser innatos, si bien, como sostienen los escolásticos, para la objetivada consideración de sus temas no menos exigirían conversión al conocimiento sensible.

En la medida en que el Estagirita mantiene que la inteligencia en tanto que agente es acto por su propia entidad o esencia, se excluye desde luego que pase de potencia a acto, pero asimismo se denotaría que su acto es de *inteligir el inteligir* que ella es, por lo que le compete, como el filósofo griego dice varias veces, carácter divino, pues según él, las inteligencias que rigen el presunto movimiento circular de los casquetes celestes etéreos, en lugar de pasar de potencia de *inteligir* a *inteligir* según inteligidos distintos, son actos de *inteligir el inteligir* que son.

A su vez, debido a que Aristóteles no habría logrado discernir la condición de acto propia del *inteligir el inteligir*, y del *inteligir* que es hábito, y que han de ser más altas que la de la *enéргеia teleía*, la comprensión de los hábitos intelectuales superiores que junto con la *sabiduría (sophía)* el Estagirita menciona, de un lado justo la inteligencia como hábito (*noûs*), la *sindéresis (súnesis o phrónesis)*, a la par con la ciencia, que es plural (*epistéme*), sólo débilmente se desarrolla en la escolástica tomista, pues en la filosofía moderna sin más se omite.

Por consiguiente, en la medida en que la inteligencia en cuanto que agente habría si no de provenir de actos de *inteligir superiores*, al menos ser de la condición de esas más altas inteligencias, ni ella ni éstas de suyo habrían de vérselas con el sentir, mientras, plausiblemente, los hábitos de mayor nivel en alguna medida se corresponderían con la humana inteligencia en tanto que agente, a la par que ésta, de seguro a través de ellos, permitiría que acontezcan actos de *inteligir* en calidad de hábitos adquiridos, cuyo término de intencionalidad asimismo es más alto que el del sentir incluso en tanto que de entrada asumido en la incoativa operación de *inteligir* que se conmensura con la objetivación inicial, pues

por lo pronto manifiestan la condición de acto de esas intelectuales operaciones objetivantes.

De modo que la actividad intelectual correspondiente al *noûs* en tanto que *poietikós* en modo alguno se reduciría a la de iluminar el conocimiento sensible, pues sobre ésta, de un lado, permitiría que sea manifestada la condición de acto del inteligir que de esa iluminación se sigue, que es precisamente la operación intelectual objetivante según la que se asume la intencionalidad del sentir, por lo pronto la incoativa, el abstraer, y en la medida en que a ella remiten también las que la prosiguen; manifestación del inteligir objetivante en el que estriba justamente el hábito intelectual adquirido; pero a la par, de otro lado, con la inteligencia en cuanto que agente en alguna medida se corresponderían los hábitos intelectuales superiores a los adquiridos, que por eso en la filosofía aristotélica han sido considerados innatos.

Por consiguiente, los más relevantes actos de intelección humana intrínsecamente carecen de remitencia a lo sensible y de conjunción con el sentir, pues desde luego aquellos con los que se entiende la propia actividad intelectual, o la de querer y, más ampliamente, la esencia de la persona humana, las que sin de ningún modo ser sentidas quedan por cierto inteligidas.

Con lo que aun si en el hombre el *comienzo* intelectual vinculado con el sentir es objetivante, tal tipo de intelección según objetivaciones en modo alguno es el primario o más alto, ni precede a los demás cualesquiera, pues, de una parte, eso intelectual que Aristóteles propone como acto de manera indefectible, no se habría de reconducir al inteligir como trascendental del ser personal, con lo que incluso si dicho inicio de intelección según objetivaciones y en el que se asume la intencionalidad del sentir faltara —debido por ejemplo a un malogrado desarrollo cerebral—, al menos dicho superior nivel del vivir humano personal sería sin deficiencia intelectual, por más que en gran medida quedara inmanifiesto y fuese a otras personas inmanifestable.

De modo que, en último término, se sugiere, la aristotélica inteligencia en tanto que agente se correspondería con cierto volverse o verterse como hacia abajo el inteligir personal desde el hábito innato de sabiduría, de acuerdo con el de los primeros principios y el de *sindéresis*, los que desde luego carecen de conjunción con el sentir.

b. Operaciones intelectuales objetivantes superiores a la inicial

Por otro lado, ni siquiera con el sentir se conjunta, al menos de inmediato, cualquier inteligir objetivante pues, si bien éste comienza con la operación denominada abstractiva (en lo que le cabría de *aphaíresis*) o inductiva (siendo ante todo *epagogée*), pues recaba su referencia intencional del conocimiento sensible, viene a ser *proseguido*, y en modo alguno sin la intervención de los hábitos intelectuales, mediante superiores objetivaciones, con carácter de conectivos, al cabo lógicos, entre diferencias o determinaciones concernientes a objetivaciones precedentes, y de modo que a ellas remiten y, en último término, a las incoativas o abstractas, a través de dos divergentes *líneas prosequitivas*, a su vez susceptibles de unificación mediante las objetivaciones matemáticas como estructuras relacionales puramente formalizadas que, en tal medida, bajo la índole de hipótesis son meramente "aplicables" a términos de intencionalidad cualesquiera, puesto que su iluminante intencionalidad es independizada respecto de la remitencia a los abstractos y, tanto más, de la versión a lo sensible-sentido.

De donde justo en la medida en que el inteligir operativo u objetivante humano comienza con el acto que en su peculiar apertura iluminante a la entera esencia extramental o física asume la referencia intencional del sentir, se torna viable la prosecución de tal comienzo, ya de esa suerte cabe por lo pronto una indefinidamente generalizable pluralidad de objetivaciones abstractas diferentes pero también una plural *diferencia interna* que según cada abstracto se *guarda implícita*, con lo

que no sin más explicable mediante objetivadas razones de índole lógica, sino de entrada, como *distinción intrínseca explicitable* según reales *concausalidades* físicas pertenecientes a la esencia del acto de ser extramental o a-intelectual, y que según la operación intelectual prosecutiva son *encontradas* mediante cierto abstenerse ella de tan sólo atender al objetivar, y en virtud de que su condición de acto queda manifestada por parte del correspondiente hábito intelectual adquirido.

Porque de esa suerte, en tanto que manifestada la operación objetivante como acto, y acto perfecto en cuanto que actuoso justo en *coincidencia* con su culminación, le compete, en lugar de destacar lo objetivado, *pugnar* o contrastarse con las concausalidades que por así decir integran, aun si nunca definitivamente, la potencial esencia del acto de ser principal, y que por eso son inferiores al acto perfecto pues equivalen a un dinamismo que no adelanta hasta la actualidad ya que se corresponden con los diversos movimientos físicos, que son tan sólo avance hacia su culminación.

No obstante, carece de prosecución el no menos inicial inteligir objetivante cuya conjunción con el sentir es, si acaso, con la estrictamente elemental, de donde sumamente formalizada, imagen de instante; inteligir éste según el que, se sugiere, a la par "empieza" la conciencia intelectual, pues con él en la esencia de la persona humana "despunta" la posibilidad de un enriquecimiento en *claridad*, a través desde luego de ulteriores objetivaciones, y no sin más de objetivaciones abstractas diferentes que apenas difieren por conversión a los conocimientos sensibles.

En último término, el inteligir humano acontece vinculado con el sentir en la medida en que por cierto, con excepción de las objetivaciones matemáticas en tanto que hipotéticas, las líneas prosecutivas de intelección objetivante remiten a las objetivaciones de la incoativa operación de abstraer, en las que es asumida la referencia intencional del conocimiento sensible; pero también debido a que, para entre personas humanas manifestar y comunicar el inteligir superior al objetivante, de

éste se precisa en la actividad lingüística, pues de entrada permite asignar y conjuntar nombres y verbos en virtud, los nombres, de que las objetivaciones abstractas difieren de acuerdo con la conversión al conocimiento sensible, mientras que, el carácter verbal, gracias a la intelectual y asimismo iluminante manifestación de la condición de acto del abstraer, en la que a su vez estriba el hábito de nivel abstractivo, según el que respecto de la objetivación abstracta se posibilita el uso de la inescindible conjunción de lo nominal y lo verbal.

c. Iluminación según el incoativo inteligir objetivante en la que se asume la intencionalidad del sentir

Así pues, la inicial o incoativa objetivación intelectual acontece de acuerdo con una peculiar intencionalidad intelectual equiparable con una ínfima iluminación por ser acto de intrínseca dualidad, mas detenida o mantenida constante, y debido a que ese acto dual equivale a la coincidencia del acto con su culminada actuosidad; pero acontece a la par asumiendo la referencia intencional de la unificada aunque variante pluralidad de formas e intenciones sensibles-sentidas, o convirtiéndose a ella al como alzarla hasta el propio nivel de iluminante intencionalidad que la correspondiente intelección comporta.

De esa suerte, siendo el conocimiento sensible como iluminado por la inteligencia en cuanto que agente o activa, en lugar esa iluminación de "producir" un "efecto" en los fantasmas o respecto de ellos, es decir, de lo sensible-sentido, y efecto por el que se "formase" una "especie" inteligible que hubiera de ser recibida en la inteligencia en cuanto que paciente o, menos, en ella quedar "impresa"; más bien que eso, la luz iluminante, se sugiere, al "topar" con lo sensible-sentido, equiparable por su parte con una discriminación concerniente a la mera concausalidad formal de las concausalidades orgánicas que se corresponden con las inmutaciones sensoriales confluyentes en el sensorio central, de donde discriminación

inmaterial e ineficiente pero sin por eso ser de condición intelectual o con carácter de luz, y sin que le quepa esclarecer el funcionamiento orgánico; al sobrevenir dicha iluminación como "sobre" los sensibles-sentidos, por así decir se "detiene" o queda "retenida" ante el aparecer sensible, de modo que logra apenas asumir la referencia intencional de éste, aunque de acuerdo con el carácter de "lo" unificando la variedad y variación de ese conocimiento en virtud de la índole presencial según actualidad de la iluminación, y de manera que en la objetivación intelectual incoativa, según la clásica noción de *conversio ad phantasmata*, queda asumida dicha referencia intencional de lo sensible-sentido, aunque sin mezclarse con ella ni reemplazarla.

Pero donde el inteligir humano tan sólo según la inicial operación objetivante en directo se conjunta con el sentir, pero no más que asumiendo la referencia intencional en la que lo sensible-sentido estriba, así que sin de ello "tomar" lo que incoativamente se intelige, que es diverso y más alto, y que cabe describir según ese carácter de "lo", cifrado en quedar por así decir delante del variado y variante conocimiento sensitivo de acuerdo con una intencionalidad constante y como lo mismo, debida a la condición detenida, mantenida o retenida de la por eso limitada luz iluminante en la que estriba la objetivación intelectual.

Así que, al cabo, lo inteligido al comenzar en unión con el sentir en manera alguna se "extrae" ni se abs-trae de eso sensible-sentido, ni siquiera en ello iluminándolo, pues en virtud de la iluminación, a la que, se sugiere, el inteligir incoativo equivale, aporta éste una más amplia "atención" al término de intencionalidad, pues, por así decir, concierne a la entera esencia extramental, y amplitud de atención de la que sin más carece lo sensible-sentido.

En consecuencia, si la incoativa intelección objetivante aconteciera sin la "concreción" de la intencionalidad del término de intencionalidad sentido, de acuerdo con la intencionalidad propiamente intelectual, cifrada en *lo vasto* o, simplemente, en *lo*, dejaría sin más "abierto" para la

intelectiva atención (o “mirada” —el *ver-yo*, que compete al hábito de sindéresis—), la entera amplitud de “lo otro” respecto de “lo mismo”, y otro que es diverso y variante, en tanto que con ello le cabe pugnar o contrastarse como manifestada presencia mental según actualidad o en cuanto que es única y constantemente la misma.

Y justo por eso el inicial inteligir objetivante es convertible hacia el término de intencionalidad del sentir, o puede asumirlo en su intencionalidad, lo que al cabo equivale a mantenerlo “bajo” la suscitada iluminación por parte de la inteligencia en tanto que agente, a su vez reconducible a la iluminación del inteligir personal humano, en cuanto que desde el hábito de sabiduría procede a partir del de sindéresis.

En último término, la mutua irreductibilidad de inteligir y sentir, y sin que debido a ella se impida cierto conjuntarse de la intencionalidad de ambos en el nivel incoativo de la intelección objetivante, se corresponde con la luciente e iluminante condición de la intencionalidad de esta actividad intelectual, de la que por completo carece el sentir.

A su vez, la condición luciente de tal intelección incoativa como intencionalidad iluminante en modo alguno es metafórica respecto de la luz física, según la que el iluminar estriba al menos en cierta radiación enfocada en torno a un término que, siendo opaco y hallándose en lo oscuro, viene a ser aclarado o esclarecido en cuanto que de esa manera resaltan los colores y contornos de su superficie, sino que más bien equivale a luz o transparencia como iluminación o claridad, equiparable con la *presencia mental* —también cuando sobrepasa la limitada según que constantemente la misma—, de manera que sin incidencia en el entorno físico, pues iluminación que, para de algún modo indicarlo, antes que en cierto ámbito mental disipar una tiniebla ni llenar cierto vacío, es suscitada justo como luz iluminante o “aclaración” respecto de un término de intencionalidad; y esclarecimiento que, por su parte, cuando superior al cifrado en objetivaciones —y no sólo incoativas—, puede ser irrestrictamente enriquecido según los adquiridos hábitos intelectuales.

Porque, al cabo, respecto del inteligir la noción de luz iluminante como claridad o esclarecimiento respecto de un término de intencionalidad y, más aún, la luz tan sólo luciente o como sola transparencia, concierne con propiedad —o sin ser metáfora— a un tipo de acto o actuosidad, y al cabo de primariedad, pero más alta que la solamente principial —o cifrada en *persistir* como *incesante e insecuto comienzo*—, pues de intrínseca dualidad como acto o avance —con lo que sin comienzo ni final—, tal y como compete a la noción aristotélica de acto perfecto (*enérgeia teleía*) en cuanto que *coincidente* por ser acto a la vez (*háma*) y lo mismo (*tò autó*) que su culminada condición: «inteligir y haber inteligido a la vez lo mismo», escribe el Estagirita ¹².

La noción de primaria principiación, equivalente a *persistir*, puede cifrarse desde luego en comienzo, a saber, *comienzo incesante e insecuto*, pero, más ampliamente, en cierto movimiento —como ir viniendo o venir yendo (“ex-ir”, devenir)— por cierto sin cese ni prosecución, esto es, *movimiento trascendental*. Cabe incluso describirlo como incesante e insecuta “salida” a manera de mero “ir adelante”, pero desde luego sin cesar ni ser seguido.

Y es así como según la intelección objetivante incoativa vinculada con el sentir en lugar de en lo sensible-sentido quedar iluminado “algo” inteligible, y que hubiera de considerarse por aparte de lo sensible, más bien la referencia intencional correspondiente a eso sensible-sentido, y hacia la que la intelectual se convierte, viene a quedar asumida “cabe” la intencionalidad de la objetivación intelectual como luz o transparencia iluminante, pero de modo que ésta, sin restringirse al inmediato entorno percibido, concierne a la entera esencia física o extramental, por cuanto que el distinguirse real potencial o dinámico en el que esa esencia estriba, es *guardado implícito* en cualquier objetivación abstracta o inicial.

¹². Cf. *Metafísica* IX 6 1048b 18-35, ya citado; cf. *De anima* II 5 y III 8.

3. Actualidad como acto del inteligir objetivante incoativo

a. Peculiar dualidad intrínseca de la intelección objetivante

De manera que si el comienzo objetivante de la intelección humana comporta una luz iluminante en la que de alguna manera se asume la intencionalidad del sentir, de lo sensible-sentido; y ya que que lo sensible-sentido, de ningún modo, como tal, es inteligible, dicha iluminación, se sugiere, sin más equivale al inteligir en cuanto que acontece justo con carácter de luz, esto es, de acto intrínsecamente dual como en descenso procedente desde el acto intelectual primario en el hombre, que, siendo indefectiblemente actuoso de acuerdo con su "redoblante" dualidad intrínseca, es más aún que principiación primera o *persistir*, un primario redoblar equivalente al carácter de *además* como acto de ser humano en tanto que personal.

A su vez, dicho inteligir objetivante incoativo que respecto del sentir acontece como iluminación objetivada es equiparable, ya se ha indicado, con el acto intelectual que Aristóteles caracteriza como acto perfecto, y que en su condición de acto *coincide* con su culminación, de modo que es acto intrínsecamente dual limitado o que, por así decir, si bien "despunta" como luz o transparencia, al comportar un actuoso coincidir, es apenas ínfima iluminación o claridad, ya que estriba tan sólo en restringida iluminación en calidad de acto operativo conmensurado con objetivación, esto es, en luz iluminante única, constante y la misma, debido a que *la hay* como presencia mental según actualidad, pues la coincidencia es precisamente del acto con el fin, con lo que según el *límite mental*.

Llamar operación al acto intelectual objetivante de ninguna manera conlleva que sea un tipo de producción de obra alguna, ni siquiera inmanente, y tampoco a manera de prolación, emisión o generación

espiritual de un verbo mental; con el término de operación sólo se indica que la objetivación es conmensurada con el acto.

En cuanto a la noción de verbo mental o espiritual, parece más ajustado reservarla para el más alto nivel intelectual humano.

De esa suerte la iluminación con la que el inteligir objetivante se corresponde a la par concierne a la operación y a la objetivación, pues debido a la coincidencia del acto y su condición culminada, una y otra acontecen *conmensuradas* —o con las palabras de Aristóteles, «inteligir y haber inteligido lo mismo y a la vez»—, y de suerte que la luz iluminante equivale a presencia mental de acuerdo con cierta iluminación o intencionalidad, pero limitada en tanto que es presencia mental según sola actualidad: única, y constantemente la misma.

Tan sólo el Verbo eterno, cabe sugerir, es Presencia mental como Luz luciente —«Luz de Luz»— antes que luz apenas iluminante; el resto, incluso los ángeles, comportan presencia mental, si no como iluminación, cabe sugerir, de acuerdo con infusas luces lucientes de distinta jerarquía, como “hacia” Dios.

En consecuencia, por “actualidad” se entiende no sin más el carácter de un acontecer reciente, y ni siquiera contemporáneo, así como tampoco el de lo actualizado o puesto al día, o venido a estar presente en un ámbito o tiempo ulterior, sino el carácter del acontecer en cierto modo perenne pero tan sólo porque permanece constante y el mismo, o sin intrínseco enriquecimiento (ni “empobrecimiento”), en la medida en que se corresponde con el inteligir objetivante como acto perfecto según coincidencia del acto con su culminada condición.

Y en tal medida según la intelección en lugar de paso de potencia a acto más bien acontece un enriquecimiento de acto en acto según la aristotélica noción de *epídoxis eis autó*¹³, pero que por conllevar constancia y mismidad, valdría apenas para la intelección objetivante como acto perfecto.

¹³. Cf. *De anima* II 5 412b 6-7.

Ahora bien, entendida sin mismidad, como enriquecimiento de acto en acto, esa noción es más amplia que la de inteligir objetivante o limitado, precisamente alusiva a la riqueza de la intelección humana como acto de intrínseca dualidad.

Porque el equipararse de actualidad y acto perfecto más bien que cierta inmanencia de la objetivación en el acto operativo comporta que el acto acontece como lo mismo y a la vez que su condición culminada, de suerte que es acto no apenas en vía hacia la culminación o hacia el fin, como el movimiento en tanto que físico, sino acto que sin más lo es en el fin, o tan sólo como fin, en lo que propiamente estriba, se sugiere, la actualidad.

De donde, al cabo, la objetivación con la que el acto como actualidad se conmensura comporta que al ser de intrínseca dualidad o coincidente, comporta luz por lo pronto como iluminación o intencionalidad intelectual, pero además restringida según la coincidencia del acto con su culminada condición; con lo que incluso en ese nivel el acto acontece como puramente distinto de la mera principiación.

Y de esa manera aun si también como acto perfecto o según actualidad el inteligir es acto intrínsecamente dual, así que sin más distinto respecto de la primaria principiación extramental o bien, si contrastable con la co-principiación física, superior respecto de ella, es el ínfimo acto de inteligir.

b. Exclusión de paso de potencia a acto en el conocimiento tanto sensitivo cuanto intelectual

En consecuencia, aun cuando según Aristóteles, si no el sentir cuya intencionalidad es por el inicial inteligir objetivante asumida, al menos éste habría de ser acto de la inteligencia en cuanto que potencial, pero de entrada en tanto que paciente, es decir, de una anímica potencia que padecería al menos por receptiva, a su vez pasiva en cuanto que incapaz

por ella sola de pasar a acto, y de modo que para llevar a cabo ese acto, a saber, la operación intelectual, tendría que ser "facultada" por la inteligencia en cuanto que agente según la iluminación del conocimiento sensible; en lugar de esto, se ha sugerido, por lo pronto dicha operación, el inteligir objetivante incoativo, más bien se equipara con la aludida iluminación, y de suerte que, a la par, la objetivación intelectual *congruente* con la operación asimismo equivale a la correspondiente luz iluminante, justo en cuanto que detenida, retenida o mantenida constante y como lo mismo; luz iluminante, a su vez, que en lugar de deberse a un presunto "acto" previo al de objetivar, el de solamente iluminar, y que hubiera de facultar la potencia intelectual, pero en cierta medida siendo insuficiente como acto intelectual, sin más equivale al inicial acto de inteligir según objetivaciones.

Y se sugiere también que en la medida en que el más propiamente incoativo acto de inteligir como operación según objetivaciones equivale a la conciencia intelectual objetivante, cabe asimilarlo, ya que no a una potencia pasiva de intelección, más bien a la posibilidad de inteligir según objetivaciones u "objetivabilidad".

De donde el inteligir como acto equivalente a operación congruente con una objetivación, y que es iluminación por ser acto de intrínseca dualidad, es por cierto un acto distinto del de la inteligencia en cuanto que agente, e inferior, pues de ella en último término esa iluminación procede; pero no menos es distinto del sentir, que se considera o dice iluminado al quedar su referencia intencional asumida en la iluminante intencionalidad de dicho inicial inteligir según objetivaciones.

Y de esa suerte, ya que según la intelección en lugar de paso de potencia a acto más bien acontece un enriquecimiento de acto en acto, asimismo cabría discernir la condición de la presunta "potencia" intelectual respecto de objetivaciones, pues en lugar de cierta pasividad respecto de la correspondiente actividad intelectual sería más bien equiparable con un ámbito de "objetivabilidad" como "irrestrictamente ampliable apertura"

respecto de determinaciones objetivadas, pero que a la par estriba en una peculiar objetivación, de donde asimismo congruente con un acto intelectual, y cifrado en la iluminación del más formalizado conocimiento sensible, que es la imagen de instante, con lo que, también por esto, objetivación equivalente a la circularidad inteligida a manera de claridad despejada por la iluminación aunque sin de suyo incluir o abarcar determinación alguna objetivada de las correspondientes a la conversión a conocimientos sensibles unidos según perceptos.

Porque tampoco el sentir exige un paso de potencia a acto al por lo pronto cifrarse la llamada "potencia" sensitiva en una peculiar animación del dinamismo orgánico-sensorial en cuanto que controla la concausalidad formal en las inmutaciones sensoriales confluyentes en el sensorio común, por lo que equivale al *sobrante* de concausalidad formal y final respecto del resto de la concausalidad material y eficiente según la que ese dinamismo ocurre, y de modo que por eso queda sin más facultado para sentir, de suerte que también sin más, y sucesivamente, valga la expresión, "va" sintiendo, por cuanto que dicho sobrante formal-final en cada pertinente "ocasión", y de acuerdo con la confluencia del diverso y variado funcionamiento sensorial en el órgano central o común, de donde sin paso alguno de potencia a acto, es variada y variantemente congruente con diferencias de mera concausalidad formal en y entre los distintos y sucesivos estados inmutacionales en dicho órgano confluyentes, así que correspondientes a tal plural, sucesiva, diversa y variante discriminación, en la que estriba, nunca de manera constante, ni única ni misma, lo sensible-sentido.

Y de ese modo la sensitiva "función", mejor que potencia o facultad, por la que el alma vivifica el complejo orgánico sensorial así como el plural y diverso funcionamiento de éste en tanto que confluye en el sensorio central, y al que controla permitiéndole recobrar su temperancia media una vez inmutado, en dicho sobrante formal-final equiparable con el denominado "sentido" común posibilita la que

Aristóteles llama aprehensión o “captación” de “formas sin materia”, al bajo la índole de cierta proporción o *lógos* —aun cuando impermanente— discernir diferencias entre las concausas formales concausales en la entera concausalidad, también eficiente y material, según la que funciona ese central órgano sensorial en el que confluyen las distintas inmutaciones neuronales.

De donde así como ni siquiera el sentir es un paso a acto de una potencia o facultad según la que por cierto el alma vivifica tanto el organismo sensorial cuanto la actividad de éste sino, para de algún modo indicarlo, el variante y diverso resultado de dicha vivificación en la medida en que en el sensorio común confluyen inmutaciones de distinta procedencia, y de modo que cabe aprehender o “captar” ciertas proporciones o *lógoi* equivalentes al discernimiento de diferencias de mera concausalidad formal entre esos distintos estados inmutacionales, así tampoco es paso a acto de una potencia o facultad el inteligir en el que se asume la intencionalidad del sentir; y, menos, el que es actuoso sin conversión hacia lo sensible-sentido, y de ninguna manera si, careciendo la inteligencia de órgano, hubiera de estar en potencia y pasiva, o en calidad de *tabula rasa*, y de suerte que, por parte de la inteligencia en cuanto que agente como lo activo o productivo respecto del inteligir, precisara de una iluminación, la de los conocimientos sensibles, que, con carácter de inteligible en acto, la facultase para pasar al acto de intelección.

Es más, en manera alguna el conocimiento (*gnósis*), ni siquiera sensitivo, es un paso de potencia a acto ya que este presunto paso concierne al cambio (*metabolée*), de donde tampoco sin más al movimiento (*kíneesis*), por más que si bien de ordinario en el aristotelismo con el cambio se confunde el movimiento al igual que cualquier acción o actuación, aun así con propiedad el cambio concierne a la comprensión objetivada de una actividad cualquiera, pues estriba en pasar desde la

privación de una forma en un sujeto en potencia a en acto poseerla ¹⁴; mientras que la actividad, por lo pronto el movimiento, es «acto en potencia en cuanto que en potencia» ¹⁵ o acto imperfecto (*enérgeia ateléés*), y respecto del que se contradistingue una más alta actividad, justo el acto perfecto como acto que es lo mismo y a la vez que su hallarse culminado, pero sin por eso cesar (*enérgeia teleía*) ¹⁶.

Por su parte, las nociones de acto perfecto y de operación imanente son no por entero equivalentes, pues aun cuando cabe considerar la objetivación como inmanente a la operación, o como fin poseído por ella, a diferencia de como en manera alguna se posee el fin mientras ocurre el movimiento, ni tampoco el fin al que se inclina el apetito en calidad de cierta tendencia, aun así, en el acto perfecto, antes que una objetivación “dentro” de una operación, acontece un acto que es lo mismo y a la vez que su condición culminada, según lo que es acto no apenas en vía hacia la culminación o fin sino acto en el fin o como fin.

En consecuencia, si bien el sentir ineludiblemente comporta funcionamiento orgánico vivificado según la animación sensitiva del alma, incluso de tal modo, y ya que sobreviene en el sobrante de concausalidad formal y final de dicho funcionamiento orgánico, y siendo así inmaterial e “ineficiente”, resulta irreductible a sola actividad orgánica, mas sin que por eso estribe en acto perfecto como acto intelectual mínimo; a lo sumo, en alguna medida es operación imanente a manera de “conato” de acto perfecto, pues, al cabo, sentir y haber sentido no propiamente son lo mismo ni a la vez, que es como por cierto acontece el inteligir objetivante, ya que al “seguir” sintiendo, inevitablemente lo sensible-sentido varía debido a que sentir equivale a captar diferencias respecto de tan sólo concausas formales, pero varias y en variación según la diversidad y variación de las concausalidades que inmutan la sensorialidad.

¹⁴. Es la explicación del cambio que Aristóteles propone en *Física* I.

¹⁵. Cf. *Física* III 3.

¹⁶. Se aludió a esta distinción en la primera parte del estudio.

Luego el sobrante formal-final continuamente “se ajusta” con alguna diferente diferencia de concausalidad formal entre inmutaciones correspondientes a internas o bien externas prolongaciones del sensorio central, y aun cuando sea inviable una vigilia continua ni una constante atención respecto de cualquiera de ellas —de una misma—, pues nunca sin variedad ni variación, ya que la ausencia de diversidad imposibilitaría el peculiar discernimiento en cuanto a la concausalidad formal en el que el sentir estriba.

De donde el sentir sobreviene a manera de continua “actividad” de un dinámico funcionamiento —mejor que de una anímica potencia— con carácter de sobrante formal-final, y de éste por así decir inescindible, con lo que en modo alguno como paso de potencia a acto, así que en lugar de según operaciones que esa potencia hubiera de principiar, más bien de acuerdo con las distintas, por de alguna manera llamarlas, “fases”, tampoco sin más discontinuas en relación con las precedentes y con las consiguientes, de tal dinamismo psico-físico según el que justo en virtud de dicho sobrante de concausalidad formal-final respecto de la asimismo eficiente y material del complejo funcionamiento neuronal se disciernen diferencias de sola concausa formal en y entre las inmutaciones sensoriales que diversamente procediendo confluyen en el órgano central o común en cuanto que son, valga de ese modo decirlo, “recogidas” de acuerdo con una sólo imperceptible discontinuidad.

A la par, la idea de que el conocimiento exige paso de potencia acto y, previamente, de potencia pasiva a potencia capaz de actuar, deriva no sólo de equiparar el conocimiento con un cambio, el de pasar de no conocer a conocer, sino además de presuponer cualquier potencia cognoscitiva como cierta carencia o falta de conocimiento, a lo que precisamente se debe la postulación de algún tipo de impresión que hubiera de facultar dicha potencia para actuar, cuando, por el contrario, ni siquiera es viable el sensitivo sobrante formal-final sin en vigilia estar sintiendo, pues si el órgano sensorial central se encuentra suficientemente

desarrollado, según variedad y variación sobreviene la variada y variante *congruencia* del sobrante con alguna plural diferencia no más que de concausalidad formal entre inmutaciones sensoriales.

Con lo que, en última instancia, tampoco ningún acto de conocimiento es principiado, ya que de entrada el sentir sin más sobreviene en virtud de la sobrante co-principiación formal-final respecto del co-principiar eficiente-material según el que a la par con el formal-final ocurre o funciona la entera concausalidad correspondiente al órgano sensorial; y mucho menos es principiado el inteligir, que es acto de intrínseca dualidad, por lo que distinto y superior al sentir, que aun sin estribar en movimiento, depende de él.

De donde el conocimiento, desde luego si intelectual pero incluso si sensitivo, sobreviene exclusivamente como acto, y de ningún modo como potencia, con lo que la noción de potencia de conocimiento ha de ser reconducida a cierto acto cognoscitivo susceptible por lo pronto de crecimiento si, como el sentir, es una función meramente psíquica aunque sin separación respecto del funcionamiento físico-orgánico, y de otra manera, con mayor altura, susceptible de enriquecimiento si estriba en un "ir a más" en cuanto que iluminación o, propiamente, un "venir" a más desde la inagotablemente enriquecible iluminación que habría de provenir de la que Aristóteles llamara inteligencia en cuanto que agente; pero iluminación más bien equiparable al menos con un hábito nativo, el de sindéresis, según el que el de sabiduría, innato por su solidaridad con el inteligir personal, redundaba procediendo como en descenso hasta el conocimiento sensible.

Desde donde se ha sugerido, la llamada inteligencia potencial o, más aún, la presunta inteligencia en cuanto que paciente han de reconducirse, desde luego si respecto de objetivaciones, al acto operativo objetivante según el que incoativamente acontece cierta conciencia intelectual, pues se inteligir que lo inteligido es inteligido tan sólo por y en cuanto que es inteligido, y de acuerdo con con la que, por así decir, queda

abierto un incolmable ámbito de claridad o iluminación para indefinidamente “alojar” objetivaciones como claridades o luces iluminantes determinadas.

En consecuencia, si ya el sentir sobreviene sin paso de potencia a acto, mucho menos acontece ese paso en el inteligir, ni siquiera objetivante, de modo que tampoco en el acontecer de las distintas operaciones intelectuales objetivantes, ya que son actos perfectos discontinuos, y ningún acto perfecto conlleva ese pasar al ser acto como culminación, o actuoso culminar, según lo que, como tal, incluso el acto perfecto, o la actualidad, estriba en luz iluminante, por más que objetivada, esto es, limitada como presencia mental.

De esa manera, si ni siquiera el sentir con propiedad conlleva paso de potencia a acto, de entrada tampoco la intelección objetivante incoativa, y aun cuando en alguna medida dependa de que el conocimiento sensitivo resulte asequible a la iluminación atribuida a la inteligencia en cuanto que agente, de donde resulta que las congruentes objetivaciones intelectuales a él se convierten según la llamada abstracción, que más bien que tomar nada del sentir, al iluminarlo permite asumir la referencia intencional de éste en la de la objetivación intelectual, es decir, en los abstractos.

c. Exclusión, en la intelección objetivante, de formas o “especies” tomadas del término de intencionalidad, menos aún si impresas

A su vez, puesto que el acto de sentir estriba en una discriminación supra-orgánica, ya que de diferencias respecto de la sola concausalidad formal en y entre distintos estados orgánicos sensoriales, aun si desde luego posibilitada por la condición central del sensorio común, a la par que por el carácter, valga de tal modo decirlo, plurivalente que a éste compete por su flexible disposición respecto de los funcionamientos neuronales —a veces llamada “plasticidad”—, y según la que la función anímica que

vivifica ese órgano mantiene el control sobre la confluencia en él de inmutaciones sensoriales diversas y diversamente provenientes de acuerdo con la especialización de las terminaciones neuronales periféricas y de la configuración del funcionamiento de los distintos núcleos encefálicos más que nada corticales, en tal medida, el sentir, e incluso equiparándose con un aprehender o captar esas diferencias solamente formales, es ajeno a cualquier tipo de impresión.

En sentido propio una impresión estriba en mediante un presionado contacto dejar cierta forma o imagen en una superficie que casi del todo pasivamente la recibe; pero ningún acto cognoscitivo admite presión ni conlleva pasividad.

Porque si de antemano la inmutación sensorial sólo en cierta medida es pasiva o paciente, ya que todavía más es activa, pues por cierto "vence" y controla el padecer, de donde estriba en cambio en una "activa recepción" sin por eso lugar para ningún tipo de impresión, con mayor motivo lo sensible-sentido en manera alguna conlleva pasión, y ni siquiera recepción, por cuanto que supera incluso el activo recibir propio de las inmutaciones sensoriales al cifrarse en el discernimiento de una diferencia en y entre ellas en cuanto a la causa formal, de donde equivalente a la aprehensión o captación de una proporción meramente formal respecto de esas inmutaciones.

De manera que en el conocimiento resulta inadmisibile cualquier modalidad impresiva, y ni siquiera en la inmutación orgánica procedente de las terminaciones periféricas de la sensorialidad, ya que incluso esta inmutación comporta un funcionamiento físico-orgánico que tanto resiste la corrupción cuanto, más aún, activamente padeciendo, al controlarla, supera la acción que proviniendo del entorno incide en esos órganos externos hasta el punto de reconducirlos a su temperancia media, y debido a lo que el propio Aristóteles la considera más alta que una mera pasión, de donde en manera alguna como una inactiva recepción.

Y precisamente así el funcionamiento del órgano sensorial central estriba en un sobreponerse su actividad sobre la pasividad en cuanto que controla ante todo las concausas formales de los estados inmutacionales, desde luego sin eliminarlas ni separarlas de las demás concausas al por así decir imponerse sobre ellas de acuerdo con la propia concausa formal, de suerte que viene a discriminar unas respecto de otras y de suerte que la animación sensitiva, justo en tanto que sobrante de concausalidad formal y final respecto de la concausalidad material y eficiente, sin solución de continuidad psíquica puesto que sólo imperceptiblemente física, sucesivamente en cada ocasión discierne diversas y variantes diferencias de tan sólo concausas formales de acuerdo con cierto *lógos* entendido al menos como proporción en y entre ellas.

Al cabo, ningún conocimiento, y ni siquiera la más elemental sensación —si aconteciera separada—, como tal conlleva impresión, aunque por cierto el sentir comporta una activa recepción de acuerdo con el funcionamiento orgánico sensorial, pero cifrándose en lugar de en alguna de las inmutaciones —desde luego ninguna impresiva—, más bien en un activo discernimiento o discriminación, y de sola concausalidad formal, en y entre las inmutaciones sensoriales activamente recibidas en el órgano central de la sensorialidad, con lo que de ningún modo esa discriminación comporta a su vez otra inmutación que resaltara esa diferencia de concausalidad formal, y de suerte que sentir para nada conlleva una formalidad impresa, sino que más bien equivale a una captación o aprehensión de solas diferencias entre concausalidades formales, pero sin que éstas dejen de variar, así que parejamente sin presencia como actualidad.

Por eso las diferencias de concausalidad formal en y entre distintos estados orgánicos de inmutación sensorial confluyentes en el sensorio común, y discriminadas en virtud del sobrante formal-final respecto de la entera concausalidad también material y eficiente según la que ese órgano central ocurre y funciona, son a la par equiparables con cierto *lógos* de

índole proporcional, y de modo que, pues lo sensible-sentido equivale a una discriminación diferencial entre las concausas formales de esos estados inmutacionales, se excluye que a su vez como tal estribe sin más en otro estado inmutacional que hubiera de advenirle, aunque siempre lo comporte, mientras tampoco equivale a un inteligible-inteligido, de suerte que se cifra en logos, pero antes que como unificación, apenas como proporcional discriminación de diferencias de concausalidad formal-final, así que sin ser de condición intelectual.

De esa suerte, además, en el sentir cabe cierto logos sin *noûs*, de manera correlativa a como, en la intelección humana al menos, *noûs* sin logos, desde luego en el inteligir personal y en el hábito de sabiduría, pero asimismo, y de entrada, justo en la intelección objetivante incoativa.

En consecuencia, tampoco es pertinente en el inteligir la idea de "especie" (*eídos, forma*), que a lo sumo valdría en la intelección siempre y cuando en las objetivaciones intelectuales se excluyera cualquier índole de forma que de suyo fuese "aspectable" o "inspeccionable", y aun cuando el logos proporcional del sentir pudiera tomarse como cierta forma, de manera neta en cuanto que más formalizado según la imaginación, e incipiente en la percepción, aun si nunca por entero separado del resto de la concausalidad, sino sólo discernido de acuerdo con el sobrante formal-final del funcionamiento sensorial del órgano sensitivo central, mientras que indiscernido en las modalidades de conciencia sensible (por eso santo Tomás de Aquino distingue entre conocimientos sensibles que son *formae* y otros *intentiones*); y sin que en modo alguno, por cierto, esas cuasi-formas sean impresas, "especies impresas", que es como suelen entenderse y llamarse en la tradición aristotélica: ningún conocimiento comporta impresión de formas como especies o ideas, ni estriba en ella.

En último término, el inteligir y el sentir han de entenderse, incluso conjuntándose, sin que en la actividad intelectual lo inteligible-inteligido sea a manera de especie o forma como *eídos*, pero, más aún, sin que medie impresión alguna ni por parte de lo sensible-sentido en lo

inteligible-inteligido ni del sentir en el inteligir, y ni siquiera del entorno físico en el sentir, ya que a lo sumo padece el órgano sensorial, aunque manteniendo control sobre la pasión, pues si bien esa pasión es una acción superada por otra acción, y no mera pasividad como la denotada en la idea de impresión, aun así, el órgano sensorial la controla en la medida en que puede retornar al estado inmutacional medio o normal.

En la medida en que Aristóteles llama formas (*eídee*) a las objetivaciones intelectuales obtenidas asumiendo la intencionalidad de las discernidas diferencias en cuanto a la causalidad formal de las inmutaciones sensoriales, se atiene al presupuesto platónico de que lo inteligible habría de en cierta medida ser notorio de suyo, a la manera de lo visible, de lo que en latín se llama *species*.

Sin embargo, ni siquiera el sentido propio de forma como causa formal física, que a su vez es concausal, admite equipararlo con ningún tipo de espectáculo o de espectacularidad, y más bien se ha de tomar sin más como carácter distintivo.

Y con mayor motivo en la intelección se ha de excluir la idea de forma como especie (más aún impresa) puesto que, como el propio Aristóteles indica, la inteligencia carece de órgano, con lo que de ninguna manera se precisaría de una "facultación" de ella como potencia para que pasara a acto, y que hubiera de sobrevenir de acuerdo con la aludida "especie impresa", que a su vez equivaldría a un presunto acto "primero" de intelección, pues la intelección propiamente dicha acontecería en acto "segundo" a través de la inmanente "prolación" de un "verbo mental" en calidad de "especie expresa".

Con la exclusión de cualquier tipo de impresión en el conocimiento se resalta la discrepancia respecto del planteamiento escolástico en la

medida en que en él se apela a la idea de especie "impresa" ¹⁷. Pero tampoco es admisible la idea de especie expresa.

Por consiguiente, sería sin más innecesario, en atención a la presunta especie impresa y a la expresa duplicar el acto intelectual, ni siquiera si objetivante, puesto que el inteligir es intrínsecamente dual como acto, así que luz y, en el nivel de la esencia de la persona humana, *luz iluminante*, con lo que, una vez *suscitada* la iluminación según la que se "asume" la referencia intencional del conocimiento sensible, sin más acontece la operación objetivante inicial, cuya vigencia respecto de la intelectual posibilidad respecto de objetivaciones en lugar de la de un acto respecto de una potencia y, menos, si principal, es más bien la de una luz iluminante que, si por un lado se determina al por así decir "abrir" un "campo" de intelección referido a un término de intencionalidad sentido, por otro a la par se circunscribe "cabe" la amplitud de claridad irrestrictamente enriquecible según otras iluminaciones asimismo objetivadas aun cuando según diferentes determinaciones ulteriores, y amplitud que por eso equivaldría a un ámbito de objetivabilidad que, más bien que potencia es posibilidad respecto de inteligidos.

De donde, por lo demás, la llamada potencia intelectual en cuanto que inteligencia como posibilidad, se sugiere, en modo alguno abarca la entera actividad intelectual humana, ya que apenas la objetivante; respecto de la intelección humana habitual la potencia de "enriquecimiento" intelectual más bien equivaldría a que las luces iluminantes en descenso proceden del inteligir personal a partir del hábito de sindéresis y desde el hábito de sabiduría, solidario con el acto de ser que cada hombre es, con el que el inteligir como trascendental personal se convierte, que es inagotable según el carácter de *además*.

¹⁷. Con todo, Polo no de manera explícita excluye la idea de especie impresa respecto del inteligir, y respecto del sentir habla de especie impresa para aludir a la inmutación orgánica sensorial.

La potencia intelectual en la esencia de la persona humana, irreductible a la inteligencia en cuanto que posible, que tan sólo concierne al inteligir objetivante, tampoco conlleva ningún paso de potencia a acto, sino un enriquecible distinguirse real en las maneras de ser acto las luces iluminantes que en descenso desde el hábito de sabiduría solidario con el inteligir personal proceden a partir del hábito de sindéresis.

También por eso, y no sólo por la exclusión de la presunta "especie expresa", la noción de *verbum mentis* debe reconsiderarse, en gran medida porque la imagen divina del hombre, según la que él es a imagen del Verbo del Dios Padre, habría de tomarse en cuenta mas no apenas en el nivel de la intelección humana ínfima, sino en lo más alto del hombre, a saber, en cuanto que la persona como acto de ser, y desde el hábito de sabiduría, y de seguro no sólo a partir del hábito de sindéresis (pues de manera más alta según el amar, que sobrepasa el "carácter de yo" según el que la persona "se apropia" de su enriquecimiento de nivel esencial), libremente *se manifiesta* y *dispone* a través de su entera esencia, en lo que estribaría, se sugiere, el "logos de la persona humana".

Por su parte, en la filosofía antigua y moderna se suele admitir o bien que según el inteligir habría el hombre de captar algún tipo de forma o formalidad, la que en alguna medida sería similitud, cuando no representación, de formas reales o, al cabo, de la primaria forma o determinación del término de intencionalidad, o, incluso, que, por decirlo así, a través del acto intelectual sin más "asiste" delante de la forma o determinación "real", sin necesidad de formar una similitud representacional.

Sin embargo, el inteligir humano de ninguna manera equivale a cierto "encontrarse" o hallarse el hombre delante de formas en calidad de espectador; y aun si por presuntamente "espectadas" las formas son llamadas especies, ni las supuestas formas se hallan presentes en la mente como especies ni, mucho menos, en las cosas.

Para en alguna medida ilustrarlo, Dios eternamente conocería las cosas sin que necesitase formar "especies" y ni siquiera, desde luego, mirándolas fuera de Él.

Por lo pronto, es inviable "espectar" causas formales, pues al éstas ser concausales son involucradas en una interminable variación, por más que imperceptible; además, las "cosas" espirituales desde luego carecen de forma en calidad de causa formal.

En consecuencia, tampoco el inteligir humano objetivante comienza tomando o abstrayendo ningún tipo de formas a partir del conocimiento sensible. Pues si bien la percepción sensitiva puede entenderse como cierta "capción", per-cepción, a manera de apropiación de una relación proporcional como cierto logos discriminante respecto de concausas formales de estados inmutacionales del sensorio central, aun así, en modo alguno la intelección por la que se asume la referencia intencional de ese percepto será aprehensión de dicha proporción en y entre causas formales, ni, menos, como "espectable" a manera de especie (ni en absoluto impresa), sino, en tanto que objetivada, un constante y el mismo quedar el inteligir abierto a esa diversidad física, y diversidad física, al cabo más amplia que la del término de intencionalidad sentido, que por así decir cabe en cierta medida "dilucidar" o, valga la palabra, "exclarecer", en cuanto que a través de una *pugna* o contraste de la operación objetivante, de acuerdo con el hábito intelectual manifestada en calidad de acto perfecto o como luz iluminante mínima, viene a de distinto modo discernirse respecto de lo inferior a ella, que es la pluralidad de concausalidades físicas justo en la medida en que ésta no llega a ser en acto con carácter de luz, es decir, ni siquiera de intelección objetivante como *coincidencia* del acto con su culminación.

Así que, al menos al incoarse, el inteligir objetivante con propiedad y de suyo carece de "contenido" formal, pues si bien según él es asumida la intencionalidad del conocimiento sensible, en modo alguno *reobjetiva* lo sentido ni se reduce a unificarlo.

Desde luego la inicial objetivación intelectual aporta cierta unificación al sentir, pero debida justo a la peculiar condición actuosa de dicho inteligir restringido como presencia mental según actualidad, y en virtud de la que precisamente de esa manera, como actualidad presencial, es articulada la diversidad temporal del sentir, más bien que sus "contenidos", que por cierto cabe llamar "formas" sensibles, como los colores y los sonidos, así como los esquemas proporcionales reobjetivados según la imaginación, o las imágenes fingidas o "fictas" según la fantasía. En cambio, son a-formales las "intenciones" sensibles-sentidas de la conciencia de sentir de acuerdo con esa diversidad temporal articulada en presencia según actualidad.

Porque la diversidad temporal del sentir concierne a la conciencia sensible que lo es no sólo de estar sintiendo, sino a la par de haber sentido o de estar por sentir; diferencias sensibles que más bien que a formas sentidas equivalen a "formas de sentir", entre las que asimismo se han de contar las estimaciones de placer o de dolor al igual que de conveniencia o inconveniencia, o de comodidad o incomodidad respecto de la propia vida orgánica.

De manera que en lugar de estribar la objetivación intelectual incoativa en la aprehensión de una forma —y ni siquiera en simple aprehensión de formas simples—, es más bien una distinta forma de "habérselas" la persona humana en el entorno físico, a saber, entendiendo, pero sin excluir el sentir, aunque sin a él restringirse, pues por lo pronto sin nada tomar de lo sentido, sin aprehender, apresar, agarrar, coger, captar nada del conocimiento sensible ni del término de intencionalidad sentido; en cambio, equivale a cierto intelectivamente "abrirse" el ser humano, o quedar abierto, a través de la intencionalidad del sentir respecto del entorno en tanto que la diversidad temporal de éste, mediante la de la conciencia sensible, es articulada en presencia según actualidad, mas de modo que cualquier determinación formal que sea

posible "adscribir" en esa apertura, incluso sin ser sensible, pueda ser tenida en cuenta.

De ese modo, cifrándose la intelectual objetiva inicial desde luego en presencia mental según actualidad, es decir, en cierta luz iluminante englobada en una claridad que en último término se corresponde con la de la esencia de la persona humana, y siendo así "presente" en la vida personal del hombre, en modo alguno es una forma ni una formalidad que de antemano esté presente en el término de intencionalidad ni, menos, que éste hubiera de serla; más bien es una forma de según la iluminación venir a estar presente el hombre, aunque apenas según actualidad, en el término de intencionalidad, mas de esa manera quedando sin restricción abierto a la esencia según la que ese término de intencionalidad equivale a *ocurrir* en calidad de distinguirse real de un acto de ser, el extramental o *persistir* en cuanto que *comienzo incesante e insecuto*.

d. Objetivación abstracta como determinación directa o según la índole de "lo" de acuerdo con la articulación presencial del tiempo

Así pues, la inicial conjunción de inteligir objetivante y sentir según el abstraer acontece, se sugiere, convirtiéndose antes que aisladamente sobre imágenes ni, menos, sobre las solas modalidades temporales de conciencia sensible correspondientes a la memoria y a la "expectativa", así como tampoco sobre las meras estimaciones —ni siquiera de índole "cogitativa"—, más bien en atención a lo que unificadamente se siente —o se percibe— en la medida en que en un órgano central o común "confluyen" tanto las inmutaciones sensoriales provenientes de estímulos externos cuanto las correspondientes a esos otros "sentidos" internos mencionados, y órgano que Aristóteles llama "sensorio" común (*koinée aistheetéerion*) pues correspondiente al "sensitivo" primario (*próton*

aistheetikón), y donde "sensorio" alude al funcionamiento orgánico —al cabo neuronal—, mientras que "sensitivo" a la correlativa "función" anímica que al vivificar ese funcionamiento orgánico, por así decir "controla" los distintos estados de inmutación sensorial respecto de los que el sentir sobreviene nunca por cierto sin ellos, pero a la par sin a ninguno reducirse puesto que comporta una varia y variante discriminación en y entre tales estados sensoriales distintos ¹⁸.

De ese modo, según el inteligir objetivante humano inmediatamente conjugado con el sentir se asume la referencia de lo sensible-sentido al término de intencionalidad, aunque por cierto sin sentir ese término de intencionalidad, pues justamente es inteligido, y sin ni siquiera restringirse a la pluralidad de diferencias según la que lo sensible-sentido remite a él, por más que esa remisión es asumida de acuerdo con cierto haberse "flectado" o "doblado" (*kekiasménee*) la intencionalidad intelectual, pero que no le impide a su vez "enderezarse" hacia lo inteligible, así que considerándolo como en lo sensible o como abarcándolo ¹⁹.

Con lo que, señala el Estagirita, al incoativa y por ende objetivamente inteligir un término de intencionalidad sentido en lugar de otro, desde luego se asumen las diferencias sentidas, por ejemplo «la carne (*hee sárx*)», pero de modo que a la par se la puede tomar en cuenta por así decir "en abstracto", a saber «lo que es ser para la carne (*tò sarkì eínai*)» que es lo que de ordinario se traduce como "esencia" (de la carne) ²⁰, pero sin que sea posible una comprensión intelectual de esa "esencia" sino un sin restricción abrirse la intelección a discernir lo que comporta que *ocurra* carne, y que, de ordinario, es inviable sin que ocurra el resto del universo físico. Y, se sugiere, es ese carácter el que puede denominarse de "lo", como lo propiamente inteligido al sentir.

¹⁸. Cf. *De anima* III 2; *De sensu et sensibilis* 7; *De memoria et reminiscentia* 1.

¹⁹. Cf. *De anima* III 4 429b 15-18. Es lo que los medievales llamaron *conversio ad phantasmata*.

²⁰. Cf. *Ibid.*

De esa suerte, mediante el inteligir atendiendo a "lo que es ser para esto o aquello" a la par sentido, pero de acuerdo con el carácter de "lo", que es con propiedad la intelectual *determinación directa*, la intelección más aún se amplía al quedar por así decir "abierta" respecto de la esencia extramental entera, incluso en lo que de ésta es no ya difícilmente sensible sino imposible de ser sentido, como lo micro o macrofísico, de modo que cualquier objetivación intelectual incoativa es comienzo del inteligir en tanto que versa sobre la esencia del acto de ser extramental en lugar de sobre la propia esencia de la persona humana.

Así que incluso al indirectamente determinarse el inteligir de acuerdo con el término de intencionalidad sentido, inteligirlo en modo alguno equivale a sentirlo, sino que por así decir aporta un inteligido diferenciable, justo la por así llamarla índole de "lo", según la que como "en abstracto" cabe "abrirse" a ulteriormente considerar la condición "real", o con carácter de ser o de esencia, del término de intencionalidad, esto es, abarcando el entero *distinguirse real intrínseco* que le compete, y sin separación respecto del de los demás términos de intencionalidad sensibles que sean o pudieran ser, e incluso de las que no llegan a ser sensibles al menos para el hombre, pero sin como *diferencia interna* objetivada *explicitar* esa distinción real. De esa suerte, por ejemplo, objetivaciones abstractas son "lo carne" y "lo hueso", "lo gato" y "lo perro", "lo árbol" y "lo piedra", etc.

Mas dicha índole de "lo" con la que el incoativo inteligir objetivante es congruente en cuanto que según él "en abstracto" se considera el término de intencionalidad, ni es tomada, ni extraída, ni abstraída de lo sensible-sentido en cuanto que hubiese de aparecer al iluminarlo como si de antemano estuviera latente en eso sensiblemente conocido, en los "fantasmas", pues ningún conocimiento esconde ni oculta, sino que exclusivamente muestra, patentiza, ostende, un ámbito abierto a la mirada intelectual, y por más que justamente *guarde implícita* una diferencia interna aun no discernida o explicitada.

En consecuencia, dicho inteligible-inteligido según la índole de "lo" es, ajustadamente, la *determinación directa* de la objetivación abstracta en cuanto que se cifra en intelección objetivada del término de intencionalidad sentido, cuya intencionalidad asumida puede llamarse "determinación indirecta" (por ejemplo, "carne" o "huesos", o bien, "perro" o "gato"); y es directa determinación puesto que "lo" comparece según la índole de *única y constantemente lo mismo*, cualquiera que sea la intencionalidad sensible asumida (por ejemplo, "esta carne" o "estos huesos", o bien, "este perro" o "este gato"), cuandoquiera que se haya sentido o incluso si se sigue sintiendo, ya que tal diferencia por cierto temporal de anterior y posteriormente sentido se considera como "a la vez" (*háma*) y justo como lo mismo (*tò autó*), es decir en presencia — mental— según actualidad de acuerdo con la *articulación presencial del tiempo*, de entrada según lo sensible-sentido.

Cabe equiparar la índole de "lo" con la noción aristotélica de "qué" (*ti*), que convertida al conocimiento sensible es "este qué" (*tóde ti*), aparte de según la concreta conversión que se considere es "este qué" aquí y ahora, etc.

A su vez, el propio Estagirita en alguna medida se apela al carácter de articulación presencial del tiempo propio de la intelección objetivante inicial en la medida en que llama «ser el lo que que era» (*tò tí en eínai*) a la esencia en tanto que inteligida.

De esa suerte, como los abstractos son a su vez entre sí diferentes, para de alguna manera decirlo, tan sólo en cuanto que al conocimiento sensible se convierten, pues de ninguna manera según su propia intencionalidad intelectual, que, por su parte, se describe como índole de "lo", es decir, de iluminante "apertura" respecto de *lo vasto*, al cabo, la entera esencia extramental, y que como articulación presencial del tiempo de entrada concierne a la variedad y variación del conocimiento y de la conciencia sensibles según su diversidad temporal, asumida en la intencionalidad intelectual como algo uno —separado de algo otro—, o

único, constante y mismo, en lo que estriba esa incoativa objetivación intelectual.

Con lo que el abstracto es determinación directa en calidad de "lo" asimismo porque en presencia según actualidad articula la temporalidad de la conciencia sensible en lo concerniente a la anterioridad y la posterioridad, así que según el sentir que se sintió y el presentir que se sentirá, y esto con independencia de la determinación por así decir "oblicua" que al abstracto compete en la medida en que según él se asume la referencia intencional de lo en tales ocasiones sentido.

Por consiguiente, en lugar de que en la iluminación del conocimiento sensible se tome éste como término de intencionalidad del inteligir, más bien del sentir se asume la referencia intencional, y justo al como "envolverla" en una iluminante claridad, así que posibilitando ulteriormente discernir tanto lo que a ese término de intencionalidad sentido en propio o de suyo concierne, cuanto lo atinente a la entera esencia extramental o física, equivalente al dinámico o potencial distinguirse real del acto de ser carente de intelección o meramente principal.

Y en dicha apertura de claridad, o despejamiento, según la luz iluminante a través de la que en la intelección se asume la referencia intencional del sentir, y en la que propiamente estriba la objetivación abstracta, aun si de ninguna manera como tal se entiende lo sensible-sentido (cosa desde luego incongruente pues, por ejemplo nada añadiría a los colores sentidos el como tales inteligirlos), tampoco de lo sensible se extrae ni se abstrae lo inteligible, por más que comporte "convertirse" a esa referencia intencional al como flexionar la intencionalidad intelectual.

Pues el rojo inteligido para nada sería rojo de manera sensible, así como tampoco el término de intencionalidad es rojo a la manera del rojo sentido sino de acuerdo con una determinada condición física debido a la que el sentir humano lo ve justamente rojo.

A su vez, por de esa manera equipararse la actualidad con lo que Aristóteles denomina acto perfecto como acto que es a la vez y lo mismo que su culminación, comporta intrínseca dualidad, o coincidencia, es decir, luz como actuosa transparencia, aun si apenas iluminante, aparte de que *mínima*; de donde al según ella ser iluminado el término de intencionalidad de lo sensible-sentido, en lugar de ser aclarado algo que en eso sensible-sentido estuviera oscuro o latente —ninguna oscuridad ni latencia es posible en un conocimiento—, mediante esa iluminación equivalente a la determinación directa, es decir, que bajo la índole de “lo” es referible a ese término de intencionalidad, por así decir se “abre” un ámbito irrestrictamente colmable con determinaciones ulteriores que mediante conectivos lógicos permitan discernir la interna diferencia de dicha intencionalidad asumida, por lo pronto en vista de que a la par acontecen otras diferentes determinaciones directas obtenidas según conversión a diferentes conocimientos sensibles.

La oscuridad como latencia de inteligibles cabe sólo en la expresión lingüística, que incluso puede existir sin que se haya entendido el significado de lo que según ella se dice.

Con lo que si bien en atención a que la objetivación incoativa admite diferentes términos de intencionalidad según la conversión al conocimiento sensible, aun así, como determinación directa o bajo la índole de “lo” le compete ser única y constantemente la misma para cualquier “determinación indirecta”, aparte de que es previa a cualquier discernimiento de índole lógica, de suerte que su diferencia es guardada implícita con carácter por así decir a-lógico o, propiamente, “pre-lógico”.

De donde, al cabo, la objetivación incoativa o abstracta es sin más una sola: “lo”, y puede equipararse con *lo vasto* no menos en la medida en que su diferencia interna es irrestrictamente discernible mediante conectivos lógicos ulteriores, así que no sólo por conversión al conocimiento sensible.

Desde luego por conversión al asimismo plural, variado y variante conocimiento sensible la determinación directa se determina a su vez pluralmente según las diferencias sensibles-sentidas que en tanto que resultan por así decir alzadas a la iluminación de la objetivación abstracta pueden llamarse *notas*.

Y con mayor nitidez cabe llamar notas a las determinaciones o ideas generales que por negación o indeterminación se obtienen al unificar diferentes abstractos prescindiendo de sus mutuas diferencias, es decir, de acuerdo con conexiones lógicas generalizantes, pues objetivan cierto conectivo común de abstractos diferentes según su conversión al conocimiento sensible. En tal medida respecto de un solo abstracto cabe diferenciar muchas notas tanto según el conocimiento sensible cuanto según las ideas generales.

De ahí que, como objetivación que es, el abstracto pueda *suponerse* como un determinado "elenco" de notas equiparable con una *diferencia interna* según la que a su vez difiere de los otros abstractos, a la par que en cualquiera de ellos se guarda implícito el distinguirse real de la esencia extramental, y de entrada como *distinción intrínseca* concerniente al término de intencionalidad de cada uno.

Por eso al proseguir la intelección abstractiva según el juicio y la fundamentación, antes que conexiones de notas, que por cierto cabe asimismo objetivar, se *explicitan concausalidades* realmente distintas y a su vez distinguiéndose realmente de acuerdo con una concausa formal potencial y dinámica de entrada según la concausalidad con la causa final a través de la concausalidad de causa eficiente y causa material, así que en modo alguno, presente según actualidad, y que como tal es inobjetivable.

No obstante, en modo alguno los abstractos estriban en una "estructura" de notas, y aun cuando no sólo por conversión al conocimiento sensible sino también de acuerdo con las objetivaciones proscutivas pueden componerse en calidad cada uno de peculiar

diferencia interna, mas nunca acabadamente diferenciada; además, los abstractos guardan implícita una física o real distinción intrínseca concerniente al término de intencionalidad.

Por otra parte, cabe sugerir, "lo" es referencia intencional en última instancia respecto de lo "otro" que lo "mismo", o de lo plural en lugar de lo único, o de lo vario y variante en lugar de lo constante, y que por eso corresponde a la dinámica y potencial esencia del acto de ser extramental cifrada en el intrínseco distinguirse real que como criatura le compete.

De manera que es articulación presencial del tiempo la intencionalidad peculiar de la primera operación intelectual objetivante, no sólo en cuanto que acontece asumiendo la referencia intencional del conocimiento sensible en tanto que unificación, éste, de diferencias por lo pronto temporales, sino, sobre todo, porque el tiempo es *indicio*, indicación, acerca de una distinción real según la que por lo pronto el "antes" es realmente distinto del *después*, equiparable con el *persistir*, en cuanto que de ese modo, el antes en cierta medida "aloja" anterioridad y posterioridad pero sólo en la medida en que *ocurre* en o según el *después*.

Con lo que la irrestrictamente ampliable apertura de claridad según la que acontece la objetivación intelectual incoativa o abstracta, incluso sin atender a su determinarse por conversión al conocimiento sensible, de entrada equivale a "lo" como determinación directa, es decir como iluminante claridad respecto de un real o físico distinguirse intrínseco en último término equivalente a la esencia potencial del acto de ser extramental, es decir, al nunca definitivo elenco del plural dinamismo ordenable y ordenado de movimientos, naturalezas y sustancias físicas, y que en esa determinación directa es sin más implícitamente guardado, esto es, en alguna medida abarcado por una claridad según presencia como actualidad respecto de la entera distinción real según la que ese dinamismo ocurre.

Ahora bien, comoquiera que se describa la distinción intrínseca guardada implícita según la luz iluminante que acontece en calidad de incoativa objetivación conmensurada con el acto operativo intelectual, así que limitada, lo por ella iluminado, antes que la propia condición de acto o de operación iluminante, y cuando no otra objetivación inferior conmensurada a su vez con la correspondiente operación objetivante — que tampoco en esa medida es iluminada—, es de entrada el término de intencionalidad al que el conocimiento sensible remite, pero de suerte que esta iluminación para el inteligir por así decir abre o despeja la entera amplitud “real” concerniente a ese término de intencionalidad y que al cabo es la esencia extramental, física; mas ulterior intelección de lo físico que en modo alguno acontece mediante iluminación, pues de ese modo se desconocería la inferioridad de lo físico respecto de lo intelectual, sino por *pugna* o contraste, con esto físico, del límite de la iluminación o presencia mental en tanto que a su vez detectado cuando el carácter de acto de la operación objetivante es iluminado por un superior acto intelectual, el correspondiente hábito adquirido.

En último término, la iluminación del conocimiento sensible *desciende* del humano inteligir personal desde el hábito de sabiduría *procediendo* a partir del de sindéresis y de modo que “en abstracto”, o según la articulación presencial del tiempo, asume la referencia intencional del conocimiento sensible, pues de ordinario acontece convirtiéndose a éste en cuanto a la referencia concreta respecto del inmediato entorno extramental, físico.

Por su parte, el inicio y a la par el enriquecimiento de la intelección de la esencia de la persona humana no menos se cifra en la noción de luz como acto de intrínseca dualidad, de donde “consciente”, por cierto del término de intencionalidad, pero a la par del propio actuar intelectual.

De esa suerte, por así decir, la intelección versa sobre su propia condición intelectual, y justo al iluminar, pero antes que un término de intencionalidad ajeno a la iluminación, al suscitar ésta.

Porque la intelección correspondiente a la esencia de la persona que cada hombre es concierne ante todo al hábito intelectual "nativo" de *sindéresis* a partir del que, y desde el hábito innato de sabiduría (innato éste por cuanto que solidario con el acto de ser personal, mientras que nativo aquél por proceder desde el de sabiduría como ápice de su descenso iluminante), son suscitadas las demás luces iluminantes, a saber, operaciones objetivantes y hábitos adquiridos al manifestar la condición de acto y el carácter limitado de éstas.

5. Prosecución de la intelección objetivante abstractiva

De otra parte, ya que los abstractos son diferentes por cuanto que vertidos al conocimiento sensible más bien que por cualquiera de ellos ser *determinación directa*, o según el carácter de "lo", la prosecución de la intelección objetivante abstractiva es de entrada viable en vista de tal conversión a los fantasmas, pues de lo contrario la intelección objetivante se quedaría en la articulación presencial del tiempo, es decir, de las modalidades temporales de la conciencia sensible, según la objetivación de "lo", pero sin proseguir objetivando ulteriores diferencias.

Debido a que la prosecución del inteligir objetivante incoativo estriba en operaciones conmensuradas con objetivaciones más altas, con carácter de conectivos lógicos, y que en diversa medida y manera explican la diferencia interna de los abstractos, cabe llamar razón o racional a ese proseguir inteligiendo.

De donde la prosecución del inicial inteligir objetivante es, por decirlo de alguna manera, incitada por la exigencia de unificar la diversa pluralidad de abstractos y, más aún, de encontrar la razón o fundamento, el por qué o, incluso, la unidad primera en la causación o principiación, de la intrínseca distinción de la diversidad física, sensible o, más aún, insensible. Al cabo, unificar diferencias corresponde a la generalización mientras que unificar condiciones de acto físico a la fundamentación.

Ahora bien, con mayor motivo esa prosecución es posibilitada o bien por una *variación del acto*, en la generalización, o bien, por la no menos iluminante manifestación del acto según el inteligir habitual en descenso procedente, al igual que la iluminación en la que se asume la intencionalidad del conocimiento sensible, del inteligir personal, desde el hábito innato de sabiduría y a partir del de sindéresis. La manifestación de la operación objetivante abstractiva como acto presencial según actualidad es el adquirido hábito intelectual correspondiente al abstraer.

Y al iluminar, manifestándola, la condición de acto de la articulación presencial del tiempo según actualidad, es decir, de la operación abstractiva, de entrada se manifiesta, por lo pronto explicitándola, una distinta condición de acto, al cabo inferior a la actualidad, que el término de intencionalidad del abstracto comporta, y que, en tanto que inescindiblemente unida según el carácter de "lo" de cada abstracto, concierne a los diferentes abstractos en cuanto que remiten a términos de intencionalidad distintos, que asimismo guardan implícita la intrínseca distinción de esa actuosa condición inferior a la actualidad, al cabo potencial respecto del acto de ser extramental o carente de intelección.

a. Líneas divergentes de prosecución racional: generalizante y fundamentante, y unificación matemática de ellas

Ahora bien, al proseguir entendiendo por encima de la objetivación incoativa en cuanto que es determinación directa con carácter de "lo" e indirectamente determinada a través de una plural y diferente conversión al conocimiento sensible, de entrada cabe idear objetivaciones generales, mas no ya según inmediata conversión al conocimiento sensible, pues de la generalización por ejemplo "animal" respecto de "perro" y "gato" se tiene experiencia sensible sólo sintiendo perros o gatos, pero en modo alguno sintiendo animales en general.

Por su parte, tampoco gato ni perro son idea general respecto de los diferentes gatos o perros percibidos, pues más bien gato como "lo" gato equivale a según actualidad articular en presencia la percepción, la memoración y la expectación de perros o gatos sensibles-sentidos, de modo que se objetiva "lo" gato o "lo" perro mas sin que se obtenga ninguna inteligida determinación distinta de "lo", esto es, sin que nada la intelección recabe de los sensibles-sentidos excepto que se asume la referencia intencional.

Y mientras que lo gato ni lo perro son una generalización de gatos o perros sensibles o sentidos, o sea, sin que de ellos sólo tome algo común, animal prescinde de lo mutuamente diferente en lo gato y en lo perro, obteniendo una, al cabo preguntada, *idea general*: ¿en qué no se diferencian lo perro y lo gato, de manera que se intelijan unidos? Pues, por lo pronto, en animal.

De ese modo se vislumbra que la pregunta de Leibniz y por Heidegger asumida: ¿por qué lo ente y no más bien la nada? es un intento de culminar la prosecución racional generalizante, en lugar de una cuestión acerca del ser ni siquiera como fundamento.

Por consiguiente, aun si la intelectual determinación de los abstractos como objetivaciones incoativas cualesquiera, es antes que su referencia intencional según la conversión al conocimiento sensible (gato o perro múltiplemente sentidos o sensibles) más bien su índole de "lo", equiparable a su carácter de "en abstracto" (y en vista de esa conversión, se podría admitir, "gateidad", "perreidad"), todavía cabe ulteriormente determinar los abstractos de acuerdo con la versión intencional —iluminante— de las ideas generales sobre ellos, es decir, según ciertos conectivos entre esos abstractos, a la manera como animal conecta a lo perro y a lo gato prescindiendo de las diferencias que no les resultan comunes, o como cuerpo vivo conecta árbol con perro y gato.

De donde en los distintos niveles de generalización se sube sólo en la obtención de indeterminaciones más amplias, que abarquen más

determinaciones directas, o generales precedentes, con lo que no hacen falta actos más altos, sino sólo objetivaciones más generales, y por eso para las ulteriores operaciones generalizantes basta una variación del acto objetivante, sin que se precise un ascenso en hábitos adquiridos.

Al cabo, tanto al discernir diversos sensibles-sentidos articulados en los abstractos cuanto al objetivar conectivos entre ellos, es viable tomarlos como cierta "compleción" según notas, y por más que de ninguna de esas dos maneras se "recobre" el abstracto entero en cuanto a su *diferencia interna*, ya que de un lado en él siempre resulta posible discernir más diferencias sensibles, al igual que las ideas generales respecto de una pluralidad de abstractos de algo prescinden en cada uno de ellos al conectarlo con otros, y, más aún, al indefinidamente proseguir la generalización.

En consecuencia, es viable todavía proseguir la abstracción a través de una línea divergente de la generalizante, y superior, de un modo por así decir más completo, a saber, guardando entero el carácter de "lo" de los abstractos, y sin de alguna pluralidad de ellos bajo la índole de ideas generales tomar sólo unas notas (o, menos, pretendiendo experimentarlas sensiblemente), justo al discernir una peculiar diversidad que, en lugar de sola diferencia interna de la objetivación abstracta, es *intrínseca distinción* del término de intencionalidad en la entera amplitud del universo físico que le concierne; distinción intrínseca a la que el abstracto remite por lo pronto en la medida en que tal intrínseco distinguirse "real" físico acaece entero o uno, sólo si en muchos, es decir, como uno antes que constante y mismo, esto es, único o aislado, que de este modo es el abstracto iluminante o intelectualmente intencional según la según índole de "lo", más bien como "uno en muchos", pero de ninguna manera sin ellos, pues, por ejemplo, gato o perro en modo alguno ocurren aislados, sino exclusivamente siendo muchos, ya que de lo contrario se extinguirían; y uno entero sólo en muchos, mas no ya como si fueran casos de una idea general, a la manera de perro y gato respecto de animal, que apenas

“cobra” parte de ambos, sino de modo que cada uno de los muchos son el uno sin de nada en él prescindir, o siendo los muchos en el propio nivel del uno, a diferencia de como los casos respecto de la idea general, que en tanto que casos son de nivel inferior a ella.

Desde luego los muchos perros o los muchos gatos por así decir guardan implícito un distinguirse real físico de más amplias distinciones que el del “uno en muchos”, pues cada gato es gato de distinta manera pero no menos gato que cualquier otro. De ahí que el “ex-clarecimiento” del distinguirse real de “lo” gato no sea *suficiente* con el uno en muchos o universal, sino que exige discernir, todavía, para de alguna manera indicarlo, “muchos en uno” de acuerdo con una superior operación.

De esa suerte, el abstracto inteligido como uno en muchos se corresponde más aún con una generalización respecto por lo pronto de abstractos (que también cabe generalizar, e indefinidamente, respecto de precedentes ideas generales), con una averiguación por así llamarla de “fundamentación”, esto es, acerca de por qué y cómo son los términos de intencionalidad de los abstractos, y si de entrada tan sólo si como “lo” (uno) en muchos, de acuerdo no ya con el abstraer sino con el concebir o universalizar, esto es, según conceptos universales; porque si bien el abstracto gato o perro se convierte con diversos gatos o perros sensibles o sentidos, como tal abstracto carece de la averiguación de que éstos sean por entero perro o gato, por más que así sea, lo que sólo se averigua según el concepto; pero, a la par, puesto que cada perro o cada gato es distintamente perro o distintamente gato, sólo si muchos son un “lo” (uno), cabría averiguar por qué son como son los términos de intencionalidad de los abstractos; y para esto no basta el concebir.

Por eso, aun cuando es viable inteligir los términos de intencionalidad de los abstractos bajo la condición de uno en muchos, tal distinción intrínseca, que el uno sea tan sólo en muchos, atañe propiamente a términos de intencionalidad sobre los que es inviable conversión al fantasma, pues nada de lo sensible es, tan sólo, uno en

muchos, ya que eso exigiría, más todavía que sentir los muchos mientras se siente el uno, discernir muchos que fueran a-simultáneos, pues de lo contrario se presume inteligir el uno en cualquiera de los muchos, o a la par en varios, lo que equivaldría a entender el abstracto con una idea general inducida a partir de diversos gatos o perros sensibles, que es como por lo común se entiende la abstracción: como cierto a partir de muchos "aferrar" un uno —*unum ex multis*—, con el que por lo demás se suele equiparar la presunta "esencia" de gato o de perro.

De donde la distinción intrínseca que se torna *explícita* según el uno en muchos, equivalente al concepto o universal, se averigua por cierto con carácter "real" físico, pero sin correlato en la sensibilidad, pues de entrada es irreductible a conexión lógica, sólo asequible según el universal objetivado.

Y en esa medida, sin apelarse a universales lógicos, se averiguan plurales movimientos *extrínsecos* que cesan en plurales sustancias *inestables* o sin movimiento intrínseco, pero de suerte que exclusivamente en la pluralidad tanto de los movimientos cuanto de las sustancias se mantiene el uno, aun si en los movimientos de acuerdo con cierta "dispersión" de la intrínseca distinción que por eso según el movimiento va siendo *contraída*, de manera que en los términos queda sin movimiento, por lo que a merced de perder distinción, esto es, inestablemente.

A su vez, debido a dicha *insuficiencia* del concebir, también por esa línea de fundamentación ulteriormente cabe averiguar ciertos muchos que "integran" el uno, o muchos en uno, es decir, en cuanto que en el término de intencionalidad de cada abstracto mutuamente se entreveran distintos "unos" —muchos— sin romper la unidad del uno, y muchos no tan sólo simultáneos, como se objetivan mediante conectivos lógicos, sino de acuerdo con cierto intrínseco distinguirse real que ocurre potencial o dinámicamente; averiguación en la que estriba el juzgar como un discernir por qué y de qué manera aquello a lo que el abstracto remite es cierta diversidad o "complejidad" de notas, pero real antes que lógica, ni sólo

matemática, por ejemplo, no sin más como "estructura relacional": cierta diversidad de notas como real distinción intrínseca que tampoco ocurre de una vez o en simultaneidad, de donde como un dinámico o potencial distinguirse la principiación o concausalidad física.

Y de ese modo se entiende el por así llamarlo "funcionamiento" físico de los términos de intencionalidad de las objetivaciones abstractas, esto es, su condición natural, inseparable de una pluralidad de movimientos intrínsecos, de acuerdo al menos con el dinámico entreverarse de los accidentes en las sustancias naturales, con mayor motivo en los cuerpos vivos. Con lo que, si cupiera, se habría de entender por qué el gato es gato en lugar de perro, y al revés; y por qué y cómo este gato o este perro son distintamente gato o perro, etc..

Para averiguar por qué el término de intencionalidad de un abstracto es, por ejemplo, perro en lugar de gato sería preciso discernir las correspondientes concausalidades de acuerdo con el mutuo *contenerse* o "concordar" de sus concausas, que en modo alguno es constante ni lo mismo por más que admita "rangos de variación" según los que se distinguirían los cuerpos elementales y mixtos o aun las especies biológicas; el conocimiento de ese "funcionar" de las concausalidades sólo es asequible para la mente humana de acuerdo con las objetivaciones matemáticas como hipótesis aplicadas; cabe conjeturar que hubo de ser asequible al hombre sin la introducción del límite mental debida en último término al pecado original.

Ahora bien, aun cuando los abstractos estriban sin más en objetivaciones, al igual que las ideas generales, que a manera de casos toman los abstractos o bien las inferiores ideas generales, en cambio, el concepto universal y el juicio son viables sólo si de entrada mediante hábitos intelectuales se entiende el carácter de acto propio de las operaciones objetivantes precedentes, y de suerte que sea asequible contrastarlo, o que *pugne*, con lo que de ese modo se averigua, a saber, de entrada, al concebir, que lo o lo uno es en muchos sólo si

asimultáneos, pues de lo contrario sería idéntico a cualquiera de ellos; o, ulteriormente, al juzgar, que los muchos en el uno *se distribuyen* ocurriendo dinámica o potencialmente.

Así pues, cifrándose los abstractos en una diferencia interna de notas, a la par guardan implícita una distinción intrínseca concerniente al término de intencionalidad, y que va siendo explicitada en la prosecución racional fundamentante cuando según el hábito intelectual adquirido se mantiene la iluminación de la precedente operación, y de manera que a la par *se manifieste la insuficiencia* explicitante de esa operación, pero de suerte que los distintos (o notas) de esa distinción intrínseca son inobjetivables, incluso en el concebir en pugna, ya que por así decir son distintamente “dispersables” cuando, según su concausalidad material, el movimiento circular, como implícito manifiesto del hábito de nivel conceptual, es decir, que manifiesta la insuficiencia explicitante del concebir, *pivota* en los términos de los movimientos extrínsecos del uno en muchos físico; por su parte, en el juicio esa distinción intrínseca se explicita como distintamente distribuible. Al cabo, la concausa formal es explicitada como asimismo potencial, en modo alguno presencial según actualidad.

Ciertamente cabe no menos *compensar* esas pugnas objetivando lo según ellas inteligido, pero de suerte que al objetivarlo se equipara con algo constantemente lo mismo según presencia mental como actualidad, esto es, omitiendo la condición física de lo inteligido.

Por su parte, unificando las dos líneas de prosecución del inteligir incoativo o abstracción, el fundamentar con el generalizar, se obtienen objetivaciones solamente formales o, mejor, formalizadas, justo las objetivaciones matemáticas, sólo hipotéticamente *aplicables* desde luego al plural y diverso conocimiento sensible, pero asimismo a los llamados “experimentos mentales”; así, de entrada se obtiene el número a manera de objetivación de los casos de la idea general, pero sin tener en cuenta las determinaciones directas, y, además, en el nivel del uno del concepto

objetivado, o según la índole entera del uno en los muchos, con lo que cualquier número es todos los números; por eso, desde luego un preciso número de gatos es el mismo o igual número que si de perros o de árboles o de manzanas, pero más aún, cualquier número o, por así decir, cualquier “tanto” es cualquiera de los múltiples “tanto” que son objetivables.

A su vez, en el siguiente nivel de objetivaciones matemáticas, se obtiene la función, como precisa relación respecto de números cualesquiera.

Y de ese modo las objetivaciones matemáticas son *puras relaciones formales*, o formalizaciones puras, por lo que remiten no ya a los abstractos, ni siquiera uniendo como unen las dos líneas que por encima de ellos prosiguen esa intelección inicial, y de modo que el remitir intencional de las objetivaciones matemáticas es tan sólo hipotético, es decir, “válido” con miras a entender relacionamente términos de intencionalidad diversos, y no sólo del universo o cosmos físico sino también de las organizaciones humanas. Por decirlo así, las objetivaciones matemáticas denotan una formalidad de correlación en alguna pluralidad, sin connotar ni esto ni aquello —al cabo determinaciones abstractas— a lo que le corresponda esa índole exclusivamente relacional.

El número y la función son objetivaciones determinadas de acuerdo con una muy estricta conmensuración con el acto intelectual objetivante, hasta el punto de que adoptan cierta índole de término de intencionalidad, por cierto hipotético; en ellas se oculta por completo el carácter mental, intelectual, del límite, esto es, su condición de luz iluminante aun si retenida o detenida: mantenida constante como lo mismo.

De todas maneras, mientras la intelección de la esencia extramental sea no más que objetivada, aun si con independencia del sentir como en las objetivaciones matemáticas de índole sólo hipotética, el acto intelectual objetivante *se oculta* al destacar exclusivamente la objetivación como luz

iluminante del correspondiente término de intencionalidad determinado de acuerdo con la conversión al conocimiento sensible.

b. Manifestación y declaración de insuficiencia en la prosecución racional fundamentante del objetivar intelectual incoativo

Así pues, si desde luego el inteligir "operativo" u objetivante es iluminación puesto que comporta intrínseca dualidad como acto, al menos por cuanto que *coincidente* con su culminada condición, o como acto perfecto, con mayor motivo es luz iluminante la *manifestación* de esa peculiar condición actuosa de la operación objetivante con carácter de actuosa coincidencia, por más que de ella como acto apenas con su culminación, y según lo que es luz iluminante única, constante y misma, o como presencia mental limitada como sola actualidad, y que por eso *se oculta*: en la medida en que, sin ella lucir es iluminante tan sólo según la objetivación con la que se *conmensura*; de donde a la par esa manifestación *desoculta* la índole limitada, como iluminación o presencia mental, del inteligir operativo u objetivante, y precisamente debida a esa coincidencia del acto con su culminada condición.

La limitación de la presencia mental según actualidad o como luz iluminante cifrada en mera objetivación conmensurada con el acto operativo, esto es, en cuanto que única, constante y como lo mismo, no sólo se oculta sino que, por ser límite de una iluminación objetivada, y que como tal luce, *oculta que se oculta*. Por eso, según el hábito intelectual adquirido no sin más se *detecta* el límite mental *en condiciones de abandonarlo*.

De suerte que con mayor motivo estriba en luz iluminante, pues más alta que cualquiera objetivada, la manifestación de los actos intelectuales de objetivar u operativos, y luz iluminante según la que además de que se desoculta la condición de ellos como acto a la par se

detecta su limitación y se manifiesta su *insuficiencia* iluminante o intencional.

Porque ninguna iluminación objetivada basta para como acto iluminar el operativo, con el que se conmensura la objetivación, de donde hace falta que esa luz iluminante sea superior que la que a las operaciones compete según la objetivada iluminación con la que se conmensuran.

Y dicho más alto iluminar que el de la operación objetivante es el inteligir habitual que, desde el hábito de sabiduría —y al cabo del inteligir personal—, a partir del hábito de *sindéresis* procede con carácter de hábito adquirido, y que desoculta las operaciones objetivantes en la medida en que se ocultan al exclusivamente destacar la objetivación, mientras a la par manifiesta la condición como acto de ellas, así como la índole limitada que les concierne, junto con su insuficiente esclarecimiento del tema iluminado.

De donde, a su vez, en virtud de los hábitos intelectuales adquiridos se tornan posibles operaciones objetivantes superiores a las precedentes, es decir, a las por esos hábitos manifestadas, según lo que se *declara* la insuficiencia de ellas, en lo que estriban las operaciones jerárquicamente ulteriores, cuyas objetivaciones iluminan a su vez las de las operaciones más bajas.

Se trata exclusivamente de ulterioridad jerárquica, en modo alguno temporal, pues, en último término, el inteligir humano procede desde lo alto hacia lo más bajo, esto es, desde el hábito de sabiduría hasta la presencia mental limitada.

Al cabo, cualquier objetivación intelectual conmensurada con la operación según coincidencia con ella es luz iluminante y, cabe sugerir, en cuanto que estriba en actuosidad coincidente asimismo es presencia mental, a su vez equiparable con la propiamente intelectual intencionalidad, aun si de acuerdo con la incoativa operación objetivante de entrada asume la referencia intencional del conocimiento sensible, que,

por su parte, tan sólo de esa suerte resulta iluminado, a saber, en cuanto que respecto del término de intencionalidad sentido es intencional la iluminación o la presencia mental en la que estriba la objetivación intelectual.

Con lo que la intelección objetivante cifrada en iluminación que asume la referencia intencional del sentir es cierto comienzo del inteligir en cuanto que desde lo intelectual humano supremo, convertible con el ser personal que cada hombre es, justo desciende hasta el conocimiento sensible y en calidad por eso de ínfima *manifestación* de la persona humana en el nivel esencial.

De ese modo la iluminación se puede equiparar con la presencia mental y con la intencionalidad intelectual, sin por lo demás reducirla a la que compete a las operaciones objetivantes o conmensuradas con objetivación, ya que las luces iluminantes superiores a las objetivaciones, los hábitos adquiridos a partir del hábito de sindéresis, también son, a su manera, intencionales, así como presencia mental, aunque por cierto sin la índole limitada del inteligir objetivante (de ahí que sea viable arbitrar un método filosófico de acceso a esa intelección, y a la todavía superior, justo el abandono del límite mental).

No obstante, el hábito de sindéresis más bien que a presencia mental equivale a ser ésta, en particular la de las operaciones objetivantes y la de los hábitos adquiridos, *englobada* por la persona humana en descenso según el "carácter de yo", esto es, en calidad de *ver-yo*, y según lo que la presencia mental es una *matización* del logos humano como *disponer* del ser personal en el nivel de su esencia potencial.

De todas maneras, como presencia mental o iluminación el inteligir objetivante incoativo es intencional, pero en lugar de sobre el conocimiento sensible, más bien sobre la entera esencia extramental, aun cuando asume la restringida referencia intencional de lo sentido al con ella "converger" o convertirse a esa intencionalidad, y sin por lo pronto reducirse a la de eso sentido.

Por eso la intelección objetivante incoativa que suele llamarse abstracción no es la única luz iluminante según objetivaciones, pues, prosiguiéndola, acontecen más altos actos intelectuales de objetivar, y según líneas proscutivas divergentes, si bien unificables.

De entrada, incluso al asumir la referencia intencional del conocimiento sensible, cualquier objetivada determinación directa, aunque también las ulteriores objetivaciones, consta según mismidad y unicidad, pero no sin más como una cosa ni, menos, como representación de alguna cosa, incluso si esa cosa se presumiera como enigmáticamente indiscernible, sino como una iluminación o luz iluminante, por cierto limitada en atención a esa unicidad, constancia y mismidad, a la par que determinada o acotada respecto de un término de intencionalidad, entre otros a los que refiere el conocimiento sensible.

Con lo que, a su vez, mediante ulteriores iluminaciones objetivadas es viable proseguir la intelección inicial o abstractiva, por lo pronto al conectar unas determinaciones objetivadas iniciales con otras que constan como diferentes en cuanto que según ellas se asume la intencional referencia del conocimiento sensible sobre distintos términos de intencionalidad, y obteniendo unas determinaciones objetivadas jerárquicamente más generales o comunes, pero cada vez en cierta medida más indeterminadas puesto que prescinden de diferencias entre las precedentes; y determinaciones generales objetivadas justo como conectivos lógicos.

Mientras que a través de otra línea proscutiva cabe conectar diferencias o determinaciones en la *diferencia interna* de cualquiera de las objetivaciones iniciales por lo pronto en tanto que referidas a distintos términos de intencionalidad sensible, y diferencia interna que con carácter de "lo" *guarda implícita* una *distinción intrínseca* extramental o física concerniente a ese término de intencionalidad, que, con todo, tan sólo manteniendo la iluminante manifestación del acto operativo, y sin obtener la objetivación, a su vez es *explicitada*, por lo pronto en dos fases, una

conceptual, en la medida en que se explicita que la distinción es entera sólo en cuanto que a la par en una pluralidad ("uno en muchos", o "universal"), y otra judicativa, según el que los distintos son explicitados en cuanto que inhiere unos al menos en otro ("muchos en uno" o "esquema de las categorías", donde *skhêma* aludiría a cierto "habérselas entre ellos" los distintos).

Por donde al discernir o explicitar la diferencia interna en los abstractos guardada implícita (por lo demás irreductible a la del conocimiento sensible cuya intencionalidad el abstracto asume), y en calidad de distinción intrínseca extramental, se entiende que una entera distinción intrínseca es, o físicamente *ocurre*, de entrada en muchos y por cierto asimultáneamente, así como, en una fase ulterior, que la distinción intrínseca comporta mutua inhesión de muchos de acuerdo con un dinamismo o bien equilibrado o más aún creciente.

Pero, en último término, tal explicitación del distinguirse real intrínseco del primer principio extramental, o persistir, de acuerdo con distintas causas en concausalidades distintas es viable sólo según los hábitos intelectuales adquiridos, que permiten subir en la prosecución propiamente racional, o fundamentante, de la abstracción como inicial inteligir objetivante.

De ese modo, ya que según la iluminación que es el hábito intelectual adquirido no sólo se desoculta la condición de acto de la operación objetivante, a la par detectando su limitación, sino que además se manifiesta la *insuficiencia* de esa operación para discernir la diferencia interna del abstracto, iluminante apenas según "lo", y discernimiento que en este nivel es viable tan sólo en atención al conocimiento sensible, por eso, al manifestar la insuficiencia del acto abstractivo pero sin todavía discernir el porqué de la complejidad del término de intencionalidad, la *declaración de insuficiencia* equivale a la operación conceptual, en cuanto que según el hábito adquirido abstractivo se manifiesta que el abstraer es acto justo en su culminación o acto perfecto, a la par y como en *pugna* se

manifiesta que supera el principiar que por lo pronto cesa en su término y desde luego el principiar según el que al cesar el otro ocurra ese término,

En consecuencia, la prosecución racional fundamentante del abstraer de entrada acontece sin perder la habitual manifestación de su condición de acto limitado e insuficiente, por lo que como tal le cabe distinguirse respecto de lo inferior, como pugnando con ello; y de suerte que eso inferior estriba en coprincipiaciones o concausalidades carentes de condición principal en el fin, de las que justo por contraste o pugna se distingue la operación intelectual en cuanto que acontece tan sólo en calidad de fin, con lo que se explicita de entrada el uno en muchos que, a la par, han de ser asimultáneos, esto es, el universal físico antes que lógico, cifrado en las concausalidades hilemórfica o sustancial inestable e hile-morfo-érgica extrínseca a las sustancias inestables, los movimientos continuos que cesan en el término.

A su vez, al manifestar la insuficiencia explicitante de la correspondiente objetivación que compensa la pugna del uno en muchos asimultáneos, es decir, el que la pugna es viable con un mayor discernimiento de concausalidades en las que la pluralidad se ordena en el uno, y según lo que se explicita el elenco físico, antes que lógico, de las categorías, esto es, de las inhesiones según las que los movimientos son intrínsecos a las sustancias, que por eso son naturalezas, de entrada equilibradas pero, más aún, crecientes en tanto que orgánicas; explicitación en pugna que asimismo se compensa objetivamente de acuerdo con la proposición, que por lo demás no habría de ser tan sólo en un "sentido" o dirección, esto es, no apenas de p en orden a s sino también al revés, y de manera que puesto que p es plural, los distintos p asimismo se ordenan entre ellos.

De esa suerte, la explicitación de una entera distinción intrínseca estriba en una compatibilidad antes que lógica, solamente física, de la pluralidad y diversidad con la unidad o carácter entero de la distinción real.

No obstante, ya que como tales esas explicitaciones son inobjetivables, pues en modo alguno según diferencias simultáneas conectables o de carácter lógico y en tal medida racional, y ya que son propiamente racionales pues esclarecen el porqué y el cómo de la física distinción intrínseca que los abstractos guardan implícita, es decir, porque la "ex-clarecen", es decir, porque respecto de esa distinción física a su vez distinguen la condición de la luz iluminante en tanto que limitada, o como actualidad, en atención a dichas explicitaciones sólo cabe que la objetivación se obtenga con carácter de conectivo lógico, y que en último término es una *compensación* de la pugna, en la que la iluminación de la operación objetivante tampoco se mantiene.

Aunque por la línea del fundamental cabe todavía una tercera operación, según la que se habría de averiguar por qué y cómo es el nunca cerrado orden de las sustancias naturales —a su vez intrínsecamente ordenadas según accidentes—, o universo físico, el cosmos, no obstante, la pugna o contraste de la manifestada presencia mental como actualidad con el fundamento del entero ocurrir físico, es insuficiente para discernirlo sin de inmediato objetivar una *alternante* axiomática de índole lógica.

Y debido entre otras razones a esa alternancia de los axiomas lógicos tampoco es viable un tercer nivel de operaciones objetivantes matemáticas que unificara las diversas funciones.

Como quiera que sea, es viable una indefinida complejificación del nivel matemático de las funciones, mediante objetivaciones según las que se arbitren conectivos por así decir "procesuales" como en matemáticas complejas, es decir, según funciones no sin más de muchas variables, sino también de acuerdo con maneras de variar las propias funciones, por ejemplo, según espacios de variación de fases, y atendiendo al vector temporal o sucesivo de los ejes de las variables.

No obstante, sin abandonar la intrínseca limitación de las objetivaciones, que estriba antes que impedir conectivos según cierta

variación, más bien en que aun de esta manera conectadas, de suyo, cada una y cualesquiera de las notas en las que sean internamente diferenciables las diferentes objetivaciones, son limitadas por cuanto que tomadas en tanto que constantes, como lo mismo, y únicas, esto es, cada nota separada o separable respecto de cualesquiera otras.

c. Indicaciones sobre la índole lógica del inteligir objetivante proscutivo de la abstracción

Por su parte, en la medida en que tanto las objetivaciones racionales generalizantes cuanto las racionales fundamentantes, que compensan las pugnas, son de distinto nivel jerárquico, resulta viable una iluminación de cualquiera de ellas respecto de las inferiores, por cierto la equivalente a la unificación matemática de las dos líneas proscutivas, pero también una descendente iluminación de las objetivaciones superiores de una sola línea sobre las inferiores. De esa manera se obtiene, por lo pronto, una lógica de clases o bien una lógica justamente de fundamentación.

La lógica racional fundamentante es uninificable o perpleja en la medida en que la objetivación de la tercera operación es una pluralidad alternante de axiomas lógicos, sin que prevalezca ninguno, y en la que, además, cabe postular presuntos fundamentos lógicos diferentes, según lo que se obtienen lógicas como la de la inidentidad *fuzzy*, o bien sin tercero excluido; la lógica de clases es indefinidamente prosequible, por lo que no menos termina si no en perplejidad en mera pregunta.

Por lo demás, la mezcla que muchos lógicos post-aristotélicos llaman lógica de "predicables", género, especie, diferencia específica, etc. en calidad de explicación del cosmos o universo físico mediante objetivaciones resulta por cierto inferior a la física matemática.

De otro lado, todavía en los niveles ínfimos del inteligir objetivante, de acuerdo con la dual proscución del inteligir objetivante incoativo, cabe

discernir, por un lado, la objetivación conmensurada con esa primera operación intelectual objetivante, el abstracto; por otro, la objetivación de la racionalidad generalizante, la idea general respecto de casos, y, todavía por otro lado, la objetivación correspondiente al concebir, el universal lógico, aun si las tres comparten el ser, como Aristóteles lo llama, «intelección de indivisibles» (*nóeesis adiairetôon*), lo que asimismo concierne, según la unificación de las objetivaciones de las divergentes líneas proscutivas, al primer nivel de objetivaciones matemáticas correspondiente al número.

No obstante, la índole indivisible de las ideas generales, o las de las nociones de la línea proscutiva que se inicia según el concepto universal, con propiedad concierne tan sólo al asignado término lingüístico, pues en la medida en que al conmensurarse con la operación objetivante las objetivaciones cualesquiera son constantes, mismas y únicas, en tal medida es viable asignarles una expresión lógico-lingüística, de entrada un nombre a la incoativa y a las iniciales de las líneas proscutivas, o bien una frase a las demás, en especial a las del juicio según la predicación.

Mas también la intelección objetivante, aun sin ser la más alta del hombre, es en cierta medida requisito para lingüísticamente comunicar, por lo pronto según estructuras lógicas, incluso los actos intelectuales superiores, puesto que sólo de acuerdo con la unicidad, constancia y mismidad de las luces iluminantes objetivadas son ellas asignables como significado a determinados significantes, de entrada en calidad de nombres, pues el empleo de verbos, sin el que es inviable hablar, requiere los hábitos intelectuales adquiridos.

En la actividad práctica el requisito de un lenguaje lógicamente regulado es menos exigente, y para nada en la actividad simbólica, también si tomando unas nociones intelectuales, por cierto objetivadas, y desde luego según la iluminación de los hábitos intelectuales más altos, como símbolos de los temas de estos hábitos.

Por lo pronto, a las objetivaciones incoativas, a los abstractos, cabe asimismo asignarles un verbo en cuanto que mediante el hábito abstractivo se desoculta que se conmensuran con un acto intelectual, por más que ínfimo según la limitada presencia mental; y de esta manera cualquier intelección incoativa es designable de acuerdo con un nombre inescindible respecto de un verbo en infinitivo, justamente denotando la articulación presencial del tiempo, pues, por ejemplo, "aguar-agua" es tanto "haber aguado" cuanto "haber de aguar", y de tal suerte en presencia según actualidad.

Al cabo, por cuanto que es viable obtener objetivaciones de lo explicitado según la línea proscutiva superior a la generalizante, que es la fundamentante y con más propiedad "racional", pues discierne por qué y cómo ocurre físicamente lo abstractamente inteligido, por eso también cabe iluminación intencional de objetivaciones superiores sobre objetivaciones inferiores, y tanto dentro de una misma línea operativa cuanto iluminación o intencionalidad de las objetivaciones de una línea sobre las de la línea inferior, de la fundamentante sobre las de la generalizante, según lo que se obtienen las objetivaciones de la línea matemática.

Porque cada objetivación ulterior es iluminante sobre las precedentes y, en último término, a través de ellas sobre la incoativa, excepto en las objetivaciones matemáticas, que, al unificar los diversos tipos de conexiones lógicas, antes que iluminar el término de intencionalidad de las objetivaciones incoativas más bien equivalen a hipótesis respecto de una supuesta estructura conectiva (o bien disyuntiva) en cualquier término de intencionalidad del inteligir humano.

Por su parte, en la iluminación de las operaciones objetivantes racionales o de sus objetivaciones sobre las generalizantes (la del concepto objetivado sobre la idea general y sus casos, según lo que se obtiene el número) o sobre las objetivaciones matemáticas (la del juicio objetivado sobre el número, según lo que se obtiene la función), en ese

iluminar, la *compensación objetiva* de la línea racional fundamentante, en la medida en que es *consolidada*, hace las veces de hábito respecto de las operaciones matemáticas; en cambio, de acuerdo con la iluminación dentro de las distintas líneas sobrevienen en lugar de nuevas objetivaciones, lógicas discursivas, es decir, que permiten discurrir a través de los conectivos de distinto nivel; a la par, sólo la racionalidad discursiva de la línea prosecutiva fundamentante permite reducir el discurso a principios (desde donde cabe afrontar la discusión en filosofía analítica lógico-lingüística entre fundacionalismo y coherentismo).

Por lo demás, la objetivación intelectual incoativa es pre-lógica si es el abstracto cuya intencionalidad asume la del conocimiento sensible, puesto que comporta una diferencia interna que es guardada implícita desde luego como distinción real del término de intencionalidad, pero también como posibilidad de diversidad de conexiones lógicas entre notas objetivadas en la prosecución racional. Y de ese modo se constata que el *noûs* puede ser por lo pronto pre-lógico.

Ahora bien, el *noûs* es sin más a-lógico si la objetivación intelectual incoativa es la circularidad como claridad a-determinada, es decir, como conciencia objetivada.

De otra parte, el logos humano en modo alguno se reduce ni a lógica, ni a matemática, ni, menos a lógico-lingüística, pues ante todo se equipara con la *meta-lógica de la libertad*, es decir, con el libre *disponer* la persona humana, desde el hábito de sabiduría, ante todo según el hábito de intelección y del de sindéresis, y no menos del de ciencia, también físico-matemática, así como de las aplicaciones hipotéticas de la matemática en ciencias sociales.

Con lo que el *noûs* es, también en el hombre, más amplio que el logos, aunque se manifiesta siempre de acuerdo con el "logos de la persona humana" y, valga repetirlo, de acuerdo con la metalógica de la libertad.